



El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia

Pere Maymó i Capdevila

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



TESIS DOCTORAL

***EL IDEARIO DE LO SACRO EN
GREGORIO MAGNO (590-604).
DE LOS SANTOS EN LA DIPLOMACIA
PONTIFICIA***

DOCTORANDO: Pere MAYMÓ i CAPDEVILA

Barcelona, 2013

Vull dedicar aquest treball
als meus pares, Pere i Mercè,
qui han desitjat la seva finalització
fins i tot més que jo mateix

EL IDEARIO DE LO SACRO EN GREGORIO MAGNO (590-604).

DE LOS SANTOS EN LA DIPLOMACIA PONTIFICIA

AGRADECIMIENTOS	1
PARTE PRIMERA — <i>TOTIVS EVROPAE SPECVLATOR</i>	3
1.— OBJETIVOS CIENTÍFICOS	9
2.— NOTAS DE METODOLOGÍA	15
PARTE SEGUNDA — DEL CELIO AL LATERANO: LA FORMACIÓN DE GREGORIO	17
1.— LA EDUCACIÓN SECULAR	21
1.1.— La educación clásica en Italia durante el siglo VI	27
1.2.— <i>Gens Anicia?</i> El legado de la Antigüedad	41
1.2.1.— “Did Gregory the Great know Greek?”	65
1.3.— Cristianismo y cultura clásica	74
1.4.— La actitud de Gregorio ante la cultura profana	81
1.4.1.— Influencias patrísticas y ascéticas en el pensamiento gregoriano	82
1.4.2.— <i>Docta ignorantia et sapientia huius mundi</i>	88
2.— LA EDUCACIÓN RELIGIOSA	105
2.1.— El ambiente familiar	106
2.1.1.— La “conversión” de Gregorio	108
2.2.— <i>Scholae christianae</i>	115
2.2.1.— El ámbito monástico	117
2.2.2.— Escuelas episcopales y presbiteriales	126
2.3.— La Biblia, fundamento del pensamiento cristiano	129
2.3.1.— Concepto y función del Libro	130
2.3.2.— Método gregoriano de exégesis	135
PARTE TERCERA — EL IDEARIO DE LO SACRO	139
1.— CONSIDERACIONES GREGORIANAS AL CONCEPTO CRISTIANO DE SACRALIDAD	143
1.1.— Salmos e iconos en la <i>ciuitas terrena</i>	145
1.1.1.— La música gregoriana: el Antifonario y la <i>schola cantorum</i>	150
1.1.2.— <i>Fides ex uisu</i> . Las imágenes entre el culto y la idolatría	177
1.2.— Control pontificio de las <i>reliquiae sanctorum</i>	225
1.3.— El discurso para con la alteridad	266
1.3.1.— “Donatistas”	270
1.3.2.— Arrianos y tricapitolinos	282
1.3.3.— Judíos	301
1.3.4.— Paganos	320

2.— LOS <i>DIALOGORVM LIBRI QVATVOR</i> [<i>PATRVM ITALICORVM</i>]	335
<i>A modo de prólogo.</i> Francis Clark o el espíritu de la disensión: la autoría a debate	340
2.1.— Los <i>Dialogi</i> en su contexto	357
2.1.1.— La forma dialogada y su público	378
2.1.2.— Precedentes hagiográficos del siglo V	393
2.1.3.— Los <i>Gesta martyrum Romanorum</i>	403
2.1.4.— “Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours?”	409
2.2.— Rasgos diacríticos de la intervención de los santos	421
2.2.1.— La figura del <i>uir Dei</i>	421
2.2.2.— La cuestión “nacional”	433
2.3.— La escatología gregoriana	448
PARTE CUARTA — GREGORIO Y LA <i>REALPOLITIK</i>	461
1.— EL IDEAL MONÁRQUICO Y LA REALIDAD DE ESTADO	465
2.— DIPLOMACIA ROMANA DURANTE EL PONTIFICADO DE GREGORIO	493
2.1.— El Imperio de Oriente	494
2.1.1.— Corresponsales en los confines del Imperio	500
2.2.— Las monarquías germánicas	514
2.2.1.— El Reino de Pavia y los ducados longobardos	515
2.2.2.— El Reino de Toledo (y la <i>Spania</i> bizantina)	548
2.2.3.— Los <i>Teilreiche</i> francos	595
2.2.4.— La evangelización del Reino de Kent	611
2.3.— <i>Dilectissimae filiae</i> : Gregorio y las soberanas del siglo	637
PARTE QUINTA — <i>VRBE... ET ORBI</i>. REFLEXIONES DESDE LA CIUDAD: HAGIOPOLÍTICA, O DE LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LO SACRO	649
APÉNDICES	671
1.— RELACIÓN DE RELIQUIAS CITADAS EN EL <i>REGISTRVM</i>	673
1.1.— Reliquias fundacionales	680
1.2.— Reliquias personales	684
1.3.— Comparativa con los estudios de Leyser y Cracco Ruggini	688
1.4.— El <i>pallium</i> o la primacía de Roma	694
2.— LOS <i>VIRI DEI</i> EN LOS <i>DIALOGI</i> : NÚMERO Y TIPOLOGÍA	699
2.1.— Número de <i>uiri Dei</i>	701
2.2.— Tipología del <i>uir Dei</i>	710
2.3.— Cómputo de <i>uiri Dei</i> por categorías	713
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	715
ABREVIATURAS UTILIZADAS	717
FUENTES LITERARIAS	721
<i>INSTRUMENTA</i>	738
BIBLIOGRAFÍA MODERNA	739
INTRODUCTION AND CONCLUSIONS (ENGLISH VERSION)	797

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se inscribe en el programa de doctorado del Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia de la Universitat de Barcelona que lleva por título “Societat i Cultura” al tiempo que se enmarca en el ámbito de estudios del GRAT (Grup de Recerques en Antiguitat Tardana), dirigido por el profesor Josep Vilella del cual formamos parte desde su misma creación.

Como quiera que el director del GRAT también lo es de nuestra tesis doctoral, nos parece inexcusable empezar los agradecimientos por su persona, porque no hay duda de que le corresponde buena parte del mérito de que este volumen se encuentre ahora en sus manos. Nos acogió en nuestros primeros pasos académicos, procurándonos la mejor formación posible y promoviendo el interés en la investigación histórica de más alto nivel; puso a nuestra disposición sus conocimientos profesionales y sus relaciones personales con el objeto de concitar un salto cualitativo en los estudios que desarrollábamos; orientó, en fin, nuestra querencia personal por el fenómeno del culto a los santos en la Antigüedad tardía occidental de tal modo que nos llevó a centrarnos en la figura del pontífice más prolífico del siglo VI. También ha sido nuestro principal valedor durante los muchos años empeñados en la composición de esta tesis, largos años en los que hemos sufrido lo indecible para llevar a buen puerto tan ardua tarea; y siempre nos ha mantenido su apoyo sin fisuras, haciendo gala de una paciencia digna del santo Job que tanto admiraba Gregorio Magno. En nuestra madurez y con toda nuestra gratitud, es de justicia reconocer su maestrazgo en la solidez y la exigencia que puedan transmitir estas páginas.

También debemos mencionar a los profesores que nos han ayudado en el transcurso de nuestras estancias en el extranjero, etapa ineludible en la formación de todo investigador. En la *Vrbs*, en la antigua y veneranda capital del Imperio, nos brindó una cálida acogida Javier Arce, a quien conocimos cuando dirigía la Escuela Española de Arte y Arqueología en Roma: sus amables recomendaciones nos abrieron las puertas de los más prestigiosos centros de estudio de la Ciudad. Del mismo modo, Luce Pietri, del Centre Lenain de Tillemont de la Université de Paris IV – Sorbonne, hizo lo propio con las instituciones académicas de la capital francesa, aunque nuestra relación con ella ha ido más allá de las meras presentaciones y ha puesto a nuestra disposición sus vastos conocimientos del siglo VI occidental a través de amigables conversaciones científicas;

a ello debe sumarse el hecho de que Luce Pietri es la directora del grupo que redacta los volúmenes de *Italia* y *Gallia* de la *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, proyecto europeo del cual el GRAT se ocupa de la parte correspondiente a *Hispania*. Y de entre los miembros del equipo francés, queremos destacar la especial deferencia con que nos han tratado Janine Desmulliez, de la Université de Lille III – Charles de Gaulle, y Elisabeth Paoli, del Centre National de la Recherche Scientifique – Institut des Sciences Humaines et Sociales, cuya solicitud ha superado también los límites estrictos de la profesionalidad para alcanzar los umbrales de la amistad. Por otro lado, durante la asistencia a sendos congresos internacionales, hemos tenido la fortuna de conocer a Claudio Azzara, de la Università degli Studi di Salerno, y a Cristina Ricci, de la Universität Basel, quienes, en tanto que especialistas gregorianos, nos han ofrecido su valiosa colaboración aun en la distancia.

Finalmente, no queremos olvidar a nuestros colegas más cercanos, a los compañeros del GRAT que nos acompañan desde el inicio de nuestra andadura académica: Carles Buenacasa, Juan Antonio Jiménez, Jordina Sales y Raúl Villegas, a quienes agradecemos tanto sus apreciables comentarios científicos como el aliento recibido a lo largo de estos años. Y también nuestro reconocimiento a otros miembros más jóvenes del grupo, Mattia Cosimo Chiriatti, Carles Lillo y Sergi Guillén, cuya buena disposición siempre nos ha sorprendido gratamente.

* * * * *

I em satisfà incloure en els agraïments la gent més propera, que ha hagut de patir les meves absències i abstraccions i a la qual sovint no he correspost les moltes atencions prestades: a tots els bons amics, a qui no puc citar de tants com són, entre els quals mereix un lloc especial Juan Pablo pel seu inestimable ajut en la traducció anglesa; a la meva companya de vida i de viatge, Jordina, que tants sacrificis ha dut a terme per tal de concedir-me el temps indispensable per a la meva tasca, com també ho han fet els nostres fills, Martí i Julià, sense tan sols saber-ho; a les meves afectuoses germanes, Esther i Sílvia, sempre encoratjant-me en els moments difícils; i molt especialment als meus pares, Pere i Mercè, a qui dedico aquesta tesi doctoral tot sabent que els il·lusiona encara més que a mi. A tots ells gràcies per llur constant i animosa presència.

PARTE PRIMERA

TOTIVS EVROPAE SPECVLATOR

PARTE PRIMERA

TOTIVS EVROPAE SPECVLATOR

El epígrafe de esta introducción proviene de la *directio* de la carta que Columbano¹, el célebre abad hibernio por aquel entonces afincado en Luxeuil, envió a Gregorio. De entre los epítetos que dedicaba al obispo romano, nos sorprendieron un par de ellos que, combinados, dan título a este apartado: *totius Europae flaccentis augustissimo quasi cuidam flori, egregio speculatori*. El primero define una amplia zona² de la Romania sobre la cual se le supone autoridad suficiente para imponer su criterio, mientras que el segundo evidencia su función de atento supervisor de cuestiones religiosas, en este caso, litúrgicas; en definitiva, al decir de Columbano, ambos apelativos reflejan la magnitud de la figura del Magno, tan singular como influyente en el contexto de la “languideciente” Europa del siglo VI.

Al respecto del término *speculator*³, en la Antigüedad clásica, este vocablo militar latino significaba “centinela”, “explorador”, un soldado, en fin, que se ocupaba

¹ De las tres cartas que Columbano dirigió a Gregorio, ésta, la tercera, es la única que se ha conservado y se fecha entre el 595 y el 600: COLVMB. BOB., *Ep.*, 1; ver KELLY, J.F., “The Letter of Columbanus”, pp. 213-223. La carta trata de la datación de la Pascua, asunto que enfrentaba al abad de los Vosgos con el episcopado franco; esta confrontación, unida a la enemistad con Teodorico II y Brunilda, habría de forzar su exilio al Reino de Pavía de Agilulfo y Teodelinda. Acerca del cómputo pascual, enviará posteriormente otra epístola a Sabiniano: ID., *Ep.*, 3; sobre esta cuestión, remitimos además a la nota 445 de la parte III. Al respecto del epíteto utilizado por el fundador de Bobbio, véase MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, p. 249.

² Véase la buena definición –geográfica, pero también conceptual– de *Europa* en época tardoantigua que hace CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 12-14. El mismo Gregorio se refiere a Europa como región y al tiempo como idea en la *ep.* 5, 37 a Mauricio que exponemos en la nota 35 de la parte IV.

³ Curiosamente, de los tres pontífices a quienes Columbano se dirigió –Gregorio, Sabiniano y Bonifacio IV: ver COLVMB. BOB., *Ep.*, 1, 3 y 5–, tan sólo el primero y el último merecieron el calificativo de *speculator* y se pusieron en relación con *tota Europa*, acaso una muestra de la deferencia para con los papas de talante cenobítico: al respecto, véanse las notas 353-354 y 612-613 de la parte III para la disputa por la sede petrina entre los “partidos” clerical y monástico.

de vigilar los movimientos del enemigo. Sin embargo, en una posterior reinterpretación cristiana bien conocida por la historiografía moderna desde el estudio de Mohrmann⁴, este sustantivo adquirió una nueva dimensión y definió al líder encargado de velar por el bien de su Iglesia, tanto desde un punto de vista religioso como social, un significado y una función fácilmente identificables con la figura del obispo; y qué mejor obispo para salvaguardar la fe de Cristo que el romano, máxime cuando el propio Gregorio hace suyo dicho oficio en un pasaje de las *Homiliae in Hiezechielem*⁵. Como veremos más adelante, Gregorio no sólo se arrogó potestades eclesiásticas o doctrinales sino que tuvo que asumir además tareas civiles, entre ellas la defensa de la Ciudad ante los embates longobardos, faceta que se corresponde mejor con la acepción original del término y que nos permite comprender mejor la percepción que del Papado ya tenía en mente Columbano.

Mas si Gregorio se identificaba como el vigía –moral, pero también cívico– de su comunidad, lo hacía siempre desde la humildad que le caracterizaba. En efecto, la célebre apostilla del *seruus seruorum Dei*⁶ con que el pontífice “firmaba” muchos de

⁴ MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, pp. 231-252. Lamentablemente, no hemos podido consultar todavía un trabajo mucho más reciente acerca del proceso de consolidación de la primacía romana en el Occidente altomedieval centrada en Gregorio Magno que releva el término *speculator* ya desde su título: se trata de la magna obra en cuatro volúmenes de Bruno Judic publicada en 1998 y titulada *Totius Europae speculator: la fondation d'une culture médiévale européenne et la construction d'une auctoritas. La postérité de Grégoire le Grand dans le haut Moyen Âge latin*, la cual ha llegado a nuestro conocimiento demasiado tarde para que sus reflexiones pudieran ser incluidas en nuestro estudio.

⁵ GREG. MAG., *Hom. in Hiez.*, 1, 11, 6-7: *quis ergo uel qualis speculator sum, qui non in monte operis sto, sed adhuc in ualle infirmitatis iaceo? (...) Esse ergo speculatoris uita et alta debet semper et circumspecta. Ne enim terrenarum rerum amori succumbat, alta sit; ne occulti hostis iaculis feriat, ex omni latere circumspecta. Neque hoc speculatoris sufficit ut altum uiuat, nisi et loquendo assidue ad alta auditores suos pertrahat eorumque mentes ad amorem caelestis patriae loquendo succendat. Sed tunc haec recte agit, cum lingua eius ex uita arserit.* Cf. ID., *Ep.*, 13, 38, dirigida a Juan de Palermo, de quien elogia su *officium speculatoris*. Puesto que el término *speculator* figura en la versión latina del libro de Ezequiel, resulta lógico que aparezca a menudo en el comentario gregoriano a este libro, aunque también lo hallamos en los *Moralia*, en la *Regula* y en la epístola citada; sin embargo, MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, pp. 248-249, tan sólo recoge la letra al obispo palermitano. Muy interesante comparación entre el trabajo de un *speculator* con el oficio de pastor de almas, y en verdad que Gregorio, en numerosas ocasiones, tuvo que hacer las veces de lo primero mientras ejercía de lo segundo. Al respecto, remitimos a las notas 149-160 de la parte III en particular.

⁶ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 295, n. 2, cita un par de precedentes exactos a la fórmula gregoriana a los que considera como muy probable fuente de inspiración del Magno y que se refieren a

sus escritos —especialmente en sus epístolas— nos da una idea de su falta de vanidad, así como de su alto sentido de la responsabilidad. Y debemos considerar todavía el esfuerzo añadido que le representó la asunción misma del episcopado: no debemos olvidar que el lamento por los *pondera episcopales*⁷ se halla muy presente en la obra gregoriana y que incluso diversos episodios biográficos⁸ recogen anécdotas más o menos veraces, pero siempre significativas del rechazo que le suscitó su elevación al solio pontificio. Así, el Magno se nos presenta como un ejemplo de patricio comprometido y capaz al servicio de su comunidad, no sólo de las necesidades espirituales de la cristiandad en general sino también de las exigencias materiales de la sociedad italiana —y romana— en particular.

Hipólito de Roma y a Agustín de Hipona. Por otra parte, incluso el propio Justiniano se considera a sí mismo *ultimus seruus (Dei)*: *Cod. Iust.*, 1, 17, 1. A la inversa, el humilde ejemplo de Gregorio se incluye en las fórmulas recogidas en el *Liber diurnus*, especialmente en el *indiculus epistolae faciendae*, el cual recoge los modelos de correspondencia pontificia dirigida a emperadores, patricios, obispos y órdenes mayores: *Lib. diurn.*, 1-3, 5, 9 y 11. Gregorio parece adoptar dicha fórmula antes del 590: EWALD, P., “Studien zur Ausgabe”, p. 544.

⁷ Al respecto de las cargas que representan los *negotia saecularia* para Gregorio, consúltese la nota 146 de la parte IV, con remisiones.

⁸ Representativos de este rechazo nos parecen los diversos “intentos de fuga” de la Ciudad por parte de Gregorio con el fin de no asumir la cátedra episcopal, para los cuales remitimos a las notas 9 y 830 de la parte III.

1.— OBJETIVOS CIENTÍFICOS

Cuando decidimos estudiar el impacto del culto a los santos en la mentalidad del Occidente romano tardoantiguo, pensamos inicialmente en centrarnos en alguno de los obispos que promovieron este crucial fenómeno o bien en aquellos autores que redactaron las primeras *uitae sanctorum*, imprimiendo su sello en este género, ya fueran Ambrosio o Dámaso, Jerónimo o Sulpicio Severo. La obra de estos personajes se nos aparece inmensa y ciertamente merece toda la atención, sin embargo, se desarrolló en el siglo IV, al amparo de un Imperio todopoderoso, y adolece del sentimiento escatológico que —en nuestra opinión— potencia el *effectum* de la *deuotio* por mártires y ascetas; por ello, tiende a limitarse al ámbito personal, a su ascendente en la sociedad, sin imbricarse en la vertiente política que de su milenarismo podía derivarse. Siempre nos ha parecido más atractivo el siglo VI, una agitada centuria en la cual las fronteras entre política y religión devienen cada vez más tenues y que constituye todo un reto para el investigador a causa de la complejidad de la documentación conservada. Por estas razones, resulta lógico que nos inclináramos finalmente por ocuparnos de Gregorio Magno.

No cabe duda de que este poliédrico pontífice abarca todas las variables que considerábamos oportunas: autor de un prolífico *corpus* exegético y moral, disponemos asimismo de un valiosísimo *Registrum epistularum* que contiene buena parte de la información conocida para la Italia de su tiempo y demuestra que su obra de gobierno no desmerece en absoluto el valor de su labor literaria; su concepción de lo sacro influye decisivamente en su hacer político al frente de la sede petrina e incluye en un lugar destacado la instrumentalización de las reliquias con el fin de establecer un vínculo sobrenatural entre sus destinatarios y la *Vrbs*; por último, su papel en la organización de la Iglesia de Roma prefigura el poder terrenal que adquiere definitivamente a partir de Pipino el Breve y su hijo Carlomagno. Queda claro, entonces, no sólo su relevancia como exegeta en la definición del ideario relativo a lo sagrado sino también como estadista, puesto que se erige en representante de su ciudad —y aun de su amada Italia— ante el vacío de poder o la ineficacia de las autoridades imperiales. Es nuestra pretensión analizar a Gregorio desde esta dualidad, desde la síntesis entre *Romanitas* y *Christianitas*, para entender la globalidad de su pensamiento y la trascendencia de su política.

Esta intención enlaza con las líneas que han precedido a este capítulo en las cuales apuntábamos dos caracterizaciones del pontífice asumidas por él mismo, la de *speculator* y la de *seruus seruorum Dei*; y, según entendemos, ambas confluyen en una tercera que el propio Gregorio hizo aparecer en su epitafio⁹, la de *consul Dei*, que define a la perfección el ejemplo de aristócrata asceta que ambicionó –infructuosamente– abandonar el mundo y sus fastos que constituye el Magno. El “problema” de analizar un personaje tan central en un momento de la Historia reside en la ingente cantidad de trabajos que se le han dedicado. En efecto, los estudios gregorianos recogidos en los compendios bibliográficos¹⁰ de Godding y Sara D’Imperio –que comprenden desde el 1890 al 2003– superan ya las 4.000 entradas; y cada año se publican decenas de libros y artículos más. Controlar, reseñar y asimilar tal cantidad de información –ni que sea parcialmente– se antoja una tarea brutal, pero resulta indispensable para el proyecto que tienen en sus manos: *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*.

A tal efecto, hemos estructurado nuestra tesis doctoral en cinco partes. La primera de ellas es la breve introducción que están leyendo, la cual, por coherencia argumental, hemos optado por incluir en la división del grueso de nuestro trabajo del mismo modo que hemos hecho con las conclusiones que conforman la parte quinta y resumen las aportaciones realizadas a lo largo de estas páginas.

La segunda parte trata de la educación intelectual y espiritual de Gregorio. Nos ha parecido oportuno incorporar un apartado semejante dado que la cultura deviene un elemento indispensable a la hora de ponderar las influencias presentes en el

⁹ Transcribimos el texto del epitafio gregoriano tal y como refiere Sanders a partir de las restituciones de Diehl y De Rossi, excluyendo la datación añadida por Silvagni: *SVS[cipe terra, tuo corpus de corpore sumptum, / reddere quod ualeas uiuificante Deo / spiritus astra petit, leti nil iura nocebunt, / cui uite alterius mors magis ipsa uia est. / Pontificis summi hoc clauduntur membra sepulchro, / qui innumeris semper uiuit ubique bonis. / Esuriem dapibus superauit, frigora ueste, / atque animas monitis textit] AB [hoste sacris, / implebatque actu quicquid se]RMO[ne docebat, / esset ut exemplum my]STI[ca uerba loquens. / Ad Christum Anglos conue]RTIT [pietate magistra / acquirens fidei ag]MIN[a gente noua. / Hic labor, hoc studium, haec tibi cura, hoc pastor agebas, / ut domino offerres plurima lucra gregis. / Hisque Dei consul factus letare triumphis; / nam mercedem operum iam sine fine tenes. Para los estudios citados, véase la nota 420 de la parte IV; especial mención merece el análisis de la expresión *consul Dei* en su contexto que realiza SANDERS, G., “L’*építaphe de Grégoire*”, pp. 275-280. Contrástese con la descripción que hace Gregorio de Tours de nuestro pontífice que mencionamos en la nota 250 de la parte II; cf. nota 150 de la parte IV.*

¹⁰ Para una breve noticia de los trabajos citados, remitimos a las notas 562 y 569 de la parte III.

pensamiento de nuestro pontífice, tanto en sus escritos como en su posterior vida política. Podría argüirse que la formación gregoriana –tanto la secular como la religiosa– representa un aspecto secundario con respecto al asunto principal de este trabajo, pero consideramos que cimienta la concepción gregoriana de *su* mundo y se erige en referencia ineludible para cualquier análisis de su obra: no en vano los pilares de su romanidad y cristianismo se construyen en las horas de estudio de su infancia y juventud; y tampoco resulta intrascendente la excelencia de su instrucción en su elección a obispo de Roma si tenemos en cuenta las palabras de Gregorio de Tours¹¹.

En cuanto a la tercera parte, se refiere al ideario de lo sacro, tema que –ahora sí– se cierne estrictamente al enunciado de nuestra tesis. Abordamos, en primer lugar, la definición teórica y la praxis real de ciertos componentes accesorios –pero muy relevantes– al discurso proselitista gregoriano: la música, la imagen y las reliquias. De todos ellos se sirve el pontífice en favor de la evangelización, entendida como el aleccionamiento de los fieles, por una parte, y, por otra, la conversión de herejes, judíos y paganos; los tres se sacralizan al tiempo que se controla su producción y uso; en conjunto, se instrumentalizan para establecer un vínculo espiritual con la sede de Pedro que incida en su autoridad moral en el Mediterráneo tardoantiguo. En estrecha relación con estos conceptos, examinamos la actitud ante la alteridad religiosa del Magno. Nos parece interesante observar sus diversos posicionamientos en función del colectivo con el cual se relaciona: según trate con cismáticos o heréticos, hebreos o gentiles, Gregorio adopta posturas conciliadoras o coercitivas con el único fin de contribuir en lo posible a hermanar el mundo a través de la fe del Galileo. En segundo lugar, reflexionamos acerca de una obra singularmente relacionada con lo sacro: los *Dialogi libri quatuor [patrum Italicorum]*, elocuente adición incorporada ya por Juan Diácono]. Aceptada la autoría gregoriana que Clark niega, podemos rastrear y localizar los paralelos e influencias presentes en los *Dialogi*, los cuales nos remiten a autores tan distantes como Agustín de Hipona o Teodoreto de Ciro. Por otro lado, este extenso relato hagiográfico se nos antoja la presentación en sociedad de una concepción de la santidad generada por las particulares circunstancias de una Italia escindida entre bizantinos y longobardos. La Península que nos describe es habitada literariamente por una miríada de santos próximos y coetáneos que ratifican la continuidad de la intervención divina en el *mundus*; dichos santos encarnan las múltiples facetas de la figura del *uir Dei*, un

¹¹ La cita del turonense, tan discutida como probable, se halla en la nota 1 de la parte II.

constructo de nuestro papa creado con el propósito de dotar a las tierras italianas de un santoral propio y cercano; y entre ellos destaca preeminente la figura de Benito de Nursia, ejemplo arquetípico y máximo exponente del *uir Dei* gregoriano. Finalmente, no debemos olvidar la relevancia en los *Dialogi* de la escatología, esa pasión desbordada por la salvación de los descarriados que empuja a Gregorio a una evangelización *total*, también a través de la palabra escrita.

La *Realpolitik* constituye el objeto de estudio de la cuarta parte. A partir de la abundante información de que disponemos acerca de la diplomacia pontificia merced al epistolario gregoriano, podemos examinar en profundidad su relación con los poderosos del siglo. Establecemos, en primer lugar, su concepción teórica del príncipe ideal para, seguidamente, ocuparnos de cada uno de los gobernantes con los que tuvo que lidiar: ya fuera ante el emperador o los reyes germánicos, Gregorio hizo gala de una ductilidad política que evidenciaba tanto su bagaje profesional como –muy especialmente– su adaptativa personalidad. Y si bien el monarca de Constantinopla merecía un lugar especial por ser su propio soberano, heredero del glorioso y desaparecido Imperio, el Magno no tuvo ningún reparo en mantener contactos diplomáticos con los diversos *reges* de Occidente; y lo hizo desde el reconocimiento de su realeza y la comprensión de su singularidad, pero utilizando todos los medios a su disposición para alcanzar sus objetivos. ¿Y de qué armas disponía sino de su autoridad religiosa y la concesión de reliquias? De ahí que el pontífice se erigiera en consejero espiritual de los reyes e incluso consiguiera su conversión a la fe de Roma; por ello, distribuyó generosamente llaves y cruces por todo el orbe cristiano; y como nadie había hecho antes, mantuvo una significativa correspondencia con emperatrices y reinas que le valió –no siempre, cabe decirlo– su ayuda en asuntos de estado; a nuestro parecer, Gregorio desarrolló una auténtica hagiopolítica, una política de lo sacro, la cual, en definitiva, constituía su mejor y acaso única baza en el concierto mediterráneo del siglo VI. Su actitud, en fin, preconiza un Papado abierto a la germanidad de la nueva Europa que, así y todo, conserva y transmite su romanidad para liderar la cristiandad resultante de su mezcolanza.

Ya hemos hablado anteriormente de las conclusiones, pero debemos mencionar todavía los apéndices que cierran esta tesis. Concebidos como un *instrumentum* para una mejor y más profunda comprensión de alguno de los aspectos tratados, decidimos centrarnos en dos que merecían una atención especial por su complejidad, así como por la divergencia de nuestras deducciones con las de algunos investigadores: la política

relicaria y los *uiri Dei* presentes en los *Dialogi*. En el primer caso, analizamos el envío de reliquias fundacionales y personales por parte de Gregorio, que evidencia su implicación en la edilicia cristiana, por una parte, y, por otra, la realidad de la mencionada hagiopolítica. En el segundo, elencamos los santos presentes en la obra gregoriana con el fin de establecer su número exacto y las tipologías en las que se distribuyen, un estudio útil a la hora de aprehender el ideario que subyace en cada uno de los episodios y en el conjunto de los *Dialogi*.

2.— NOTAS DE METODOLOGÍA

No queremos concluir esta introducción sin comentar algunos detalles de la metodología utilizada en el aparato crítico que acompaña al cuerpo del texto. En este aparato crítico, en las notas, exponemos, ampliamos y matizamos todo aquello que no tiene cabida en el texto, incluyendo –por supuesto– todas las referencias a fuentes y autores modernos citados. Adoptamos este sistema a partir de los trabajos de grandes nombres de la historiografía italiana y francesa –principalmente; pensamos en Vismara o Bertolini, Marrou o De Vogüé, por ejemplo– a los que recurrimos ya en los primeros estadios de nuestra investigación por entender que dicha metodología “aligera” el cuerpo principal para la mejor comprensión del discurso argumental, relegando la mayor parte de comentarios a las notas, donde resulta posible explayarse en detalles y digresiones. No podemos obviar, sin embargo, que nuestro mentor y director de tesis también comparte este estilo, hecho que redunda en su asimilación por nuestra parte. Dicho esto, tan sólo apuntaremos ciertas particularidades presentes a lo largo de este trabajo.

A la hora de ofrecer las referencias de las fuentes, lo hacemos abreviando de un modo conspicuo autores y obras, indicando la división interna en libros y capítulos; no obstante, cuando la edición del volumen no proporciona división¹² alguna, citamos las líneas con el fin de ubicar el texto aludido e incluso utilizamos el *passim*¹³ a pesar de su imprecisión, aunque sólo si resulta estrictamente necesario; por otro lado, obviamos la paginación de las ediciones con el fin de no recargar en exceso las citas. Apuntamos, además, un par de casos excepcionales: nos referimos al *Liber pontificalis* por capítulos y no por páginas –como es costumbre entre la mayoría de estudiosos– porque nos

¹² En unos pocos casos, y siempre de la parte III, no ofrecemos ninguna división de la fuente porque, en la edición crítica, las líneas comienzan y acaban en cada página y no resultarían indicativas puesto que no hacemos aparecer la paginación. Se trata del *De deitate filii et spiritus sancti* de Gregorio de Nisa –ver notas 102, 123 y 127–, de la *Epistula XIV ad Acacium Beroensem* de Cirilo de Alejandría –ver nota 102– y de las *Quaestiones miscellaneae* de Hipacio de Éfeso –ver nota 203–.

¹³ Sabemos sobradamente de la imprecisión del *passim*, y por ello sólo lo hemos utilizado en contadísimas ocasiones cuando las circunstancias lo exigían: tal es el caso de una cita al *Psalmus abecedarius* de Fulgencio de Ruspe –ver nota 304 de la parte II– o de la reseña a los *carmina, dictiones y epistulae* de Enodio de Pavía en la bibliografía final a causa de la alternancia de estos tres géneros en la edición de los *Monumenta*.

parece más exacto y coherente; y, en ocasiones, mencionamos a los editores como autores¹⁴, haciendo referencia al título de su edición y no al del libro clásico. En cuanto a los autores modernos, utilizamos la citación “francesa”: ofrecemos su apellido seguido de la inicial de su nombre –o nombres– y el título de la obra –también abreviado conspicuamente– con su correspondiente paginación; en caso de que se mencione al autor en el texto, lo citamos por el apellido sin su inicial a menos que pueda existir confusión con un homónimo.

Por otro lado, abundan en esta tesis doctoral las remisiones internas entre notas, tanto de la misma parte como de otra diferente; con la intención de dirimir fácilmente esta ambigüedad, siempre distinguimos entre una u otra posibilidad reiterando la palabra “nota” y especificando la parte concreta con su numeral en cifras latinas.

Debe notarse aquí una mínima excepción tipográfica referente a la lengua helena. Aunque siempre escribimos en alfabeto griego¹⁵ las palabras o textos en este idioma, transcribimos unos pocos términos en alfabeto latino porque así aparecen en las obras gregorianas y consideramos adecuado ser fieles a la opción del autor.

Finalmente, avanzamos que los apéndices incluyen algunas modificaciones o novedades a los criterios establecidos, las cuales especificamos en el lugar oportuno de los citados anexos para su correcta interpretación.

¹⁴ No resulta, sin embargo, un recurso habitual: constatamos tres casos para la edición del *Liber pontificalis* de Duchesne –ver notas 334 y 764 de la parte III y nota 194 de la parte IV– y uno para las *Questiones miscellaneae* de Diekamp –ver nota 203 de la parte III–, otro para el *Strategikon* de Dennis –ver nota 176 de la parte IV– y todavía un último ejemplo para los *Dialogi* editados por De Vogüé –ver nota 251 de la parte III–. Mención aparte merecen los comentarios a la misma obra gregoriana de Pricoco, cuya prolífica aparición –con indicación de volumen– queda justificada por la calidad de sus glosas.

¹⁵ Utilizamos la fuente Graece Maier, puesto que recoge la totalidad de los signos diacríticos –acentos, espíritus, suscripción de iota– de la lengua helena y los representa con claridad. Constituyen la excepción comentada los vocablos citados en la nota 138 de la parte II.

PARTE SEGUNDA

DEL CELIO AL LATERANO:
LA FORMACIÓN DE GREGORIO

PARTE SEGUNDA

DEL CELIO AL LATERANO: LA FORMACIÓN DE GREGORIO

A la hora de abordar las influencias literarias en la obra política de Gregorio, cabe tener en cuenta el grado y la especificidad de su formación académica con el fin de discernir hasta qué punto ésta influyó en el posterior desarrollo del *corpus* gregoriano. Ciertamente, no disponemos de ninguna referencia explícita por parte del pontífice al respecto de su educación, y tan sólo las hipótesis, así como un rastreo a través de sus obras, permiten acercarse a la posible realidad de las enseñanzas recibidas. La única mención coetánea acerca del nivel cultural del Magno se encuentra en un pasaje de Gregorio de Tours¹ –retomado por diversos autores²– donde se refiere que el pontífice

¹ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *litteris grammaticis, dialecticisque ac rethoricis ita erat institutus, ut nulli in urbe putaretur esse secundus*; cf. ID., *Lib. in glor. mart.*, 82. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 34, piensa que el cronista franco no sabía nada de la posible educación de Gregorio: “we know nothing about his education; nor did Gregory of Tours, who described him as so well educated «that he was thought second to none in the City»”; semejante opinión apunta CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 188-189, cuando dice al hilo de una posible –aunque altamente improbable; véase la nota 806 de la parte III– visita de Gregorio de Tours a su homónimo romano: “gli fosse stato veramente amico, ne avesse conosciuto davvero i sentimenti e gli scritti, mai si sarebbe limitato a definirlo *de senatoribus primus* e ad esaltarne la cultura profana”. Pero bien pudiera ser que el bregado obispo tuviera mejor conocimiento de la instrucción del novel papa que la historiografía posterior –incluyendo la actual, como demuestran los estudios dedicados a la lengua y cultura gregorianas que desarrollamos extensamente en esta parte de nuestro trabajo– y que precisamente por ello destacara su cultura profana. Véase además la nota 128. Por otra parte, debe decirse que el propio prelado turonense no tenía en mucha consideración su propia educación, pues, como afirma en referencia a sus escritos hagiográficos: *de cuius uita aliqua scripturus, ueniam peto legentibus. Non enim me artis grammaticae studium imbuūt, neque auctores saecularium polita lectio erudiuit, sed tantum beati patris Auiti Aruerni pontificis studium ad ecclesiastica sollicitauit scripta*. GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 2, *prol.*; cf. LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 129-135. Razón de más para que destacara la instrucción clásica del Magno.

superaba a todos sus conciudadanos en habilidad gramática, retórica y dialéctica. Y aunque la consideración del cronista galo pueda ser exagerada, creemos pertinente tomarla como punto de partida para nuestro análisis de su conocimiento de las artes liberales y también de las sacras, incluyendo asimismo un breve atisbo al estado de la cultura en el Occidente latino durante el siglo VI.

² Esta indicación fue recogida posteriormente por todos aquellos que reseñaban la biografía gregoriana, aunque su conocimiento de la educación del pontífice romano fuera ciertamente menor, como demuestra una dependencia casi literal de Gregorio de Tours. En primer lugar, Pablo Diácono, a finales del siglo VIII, se refirió al acervo gregoriano en términos muy semejantes a los del obispo galo: *disciplinis uero liberalibus, hoc est grammatica, rhetorica, dialectica, ita a puero est institutus, ut quamuis eo tempore florerent adhuc Romae studia litterarum, tamen nulli in urbe ipsa secundus esse putaretur. Inerat ei in parua adhuc aetate maturum iam studium: adhaerere scilicet maiorum dictis; et si quid dignum potuisset auditu percipere, non segniter obliuioni tradere, sed tenaci potius memoriae commendare: hauriebatque iam tunc sitibundo doctrinae fluentia pectore, quae post congruenti tempore mellito gutture eructaret.* PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 2. Un siglo más tarde, otro biógrafo de Gregorio, Juan Diácono, comentaba someramente la afición de Gregorio por la cultura en dos citas marginales: véanse las notas 89 y 169.

1.— LA EDUCACIÓN SECULAR

La escuela en la Roma del siglo VI distaba mucho de las cultas y refinadas aulas de siglos precedentes, en las cuales los vástagos de los próceres romanos se preparaban para ejercer sus cargos públicos con eficiencia. En efecto, los graves problemas que acuciaban al Imperio desde finales del siglo IV habían dejado descuidadas las estructuras educacionales, que experimentaron un notable descenso en sus prestaciones y, consecuentemente, en su prestigio. Así, la legislación³ nos ofrece una prueba de esta situación: a través de la reiteración de una misma normativa referente a las bibliotecas y al profesorado público, podemos suponer con acierto que del incumplimiento de los criterios establecidos surge la necesidad de legislar repetidamente sobre este asunto; por otra parte, al respecto del desarrollo de la enseñanza reglada, se manifiesta un creciente intervencionismo estatal, el cual, como apuntan Marrou y Riché, se limitaba a la educación secundaria y superior con la intención de formar hombres capaces de sostener la administración del Imperio⁴.

En Occidente, la penetración de los diversos pueblos germánicos desestabilizó gravemente el sistema escolar romano e incluso provocó su desarticulación, caso de la

³ Dos leyes de Valentiniano I, Valente y Graciano revelan, por una parte, la necesidad de anticuarios que religuen los códigos de las bibliotecas públicas de Roma y Constantinopla —*Cod. Theod.*, 14, 9, 2 (372)— y, por otra, la escrupulosidad de las normas que deben regir la estancia subvencionada de alumnos en estas mismas ciudades —*Cod. Theod.*, 14, 9, 1 (370)—. Medio siglo después, la cancellería del Imperio de Oriente emitirá un par más de constituciones —de Teodosio II y Valentiniano III— al respecto de la promoción de los profesores de educación superior constantinopolitanos y de la protección ante aquellos que enseñan *intra parietes domesticos*, es decir, de los profesores particulares —*Cod. Theod.*, 6, 21, 1 (425); y 14, 9, 3 (425)—. Véase RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 13. Sobre las diferentes leyes emanadas en época imperial, remitimos a MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 369-375.

⁴ MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 373-374, donde cita ejemplos del proceso jurídico de consolidación del control estatal sobre —buena parte de— el sistema educativo, que se inicia en la Tetrarquía —¿acaso en Gordiano?— y que ya se ha completado durante el reinado de Juliano. Sobre el intervencionismo del Estado, Riché postula que “Rome avait préféré porter son effort sur l’organisation des écoles «secondaires» qui, seules, permettraient de former le type d’homme qu’elle souhaitait, à savoir l’école du grammairien et celle du rhéteur”; es decir, que había favorecido la formación especializada superior en detrimento de la educación elemental, la cual había de devenir necesariamente privada y particular y, por ende, restringir cada vez más su clientela a las clases bienestantes. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 9 y 13.

Galia⁵, Britania⁶ e Hispania⁷, provincias en las que parece desvanecerse todo rastro de enseñanza después del 406-409⁸. Con ello no queremos decir que desaparecieran

⁵ El panorama que describen para esta provincia las fuentes conservadas no es muy alentador. En el reino burgundio, el testimonio de Avito de Vienne nos hace conocer la pervivencia de aristocracias cultivadas que disfrutaban con los epigramas y las declamaciones, como el poeta Heraclio y el rétor Vivenciolo, que orbitan en su propio entorno cultural. Al respecto de Aquitania, gobernada por los visigodos, nuestro conocimiento proviene del epistolario de Sidonio Apolinar, obispo de Clermont, cuya muerte acontece en el 486. De sus relatos, podemos concluir que las familias nobles del siglo V tienen una cierta continuidad literaria durante el siglo siguiente, y con ellas la actividad literaria de sus cenáculos: Sidonio y su hijo Apolinar, la saga de los Ferreolos y, por último, Ruricio de Limoges y su nieto Partenio; paralelamente, el último gramático documentado data de finales del siglo V. A partir de estos datos, Riché infiere que la subvención del profesorado público en Galia recaería en los municipios –tal y como ocurría en Italia– y lo atribuye al desinterés de los monarcas germánicos; además fecha en el 474 la desaparición del sistema escolar público en la Galia. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 33-35 y 50-51. En contra de esta tesis y a favor del 430: ROGER, M., *L'enseignement*, p. 87; seguido por MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, p. 420. Acerca de la Provenza bajo dominio ostrogodo, véase la nota 24.

⁶ Para Britania, simplemente no disponemos de datos después del 410, aunque el auge de la cristiandad céltica en Irlanda produce, desde finales del siglo VI hasta bien entrado el VIII, numerosos evangelizadores que propagan la fe de Cristo en lugares tan alejados como la propia Britania, la *Alamannia* franca o el Reino de Pavía. Huelga decir que con ellos viajaba la cultura cristiana, la cual, en el caso de Columbano, fructificó hasta convertir Bobbio en uno de los centros del saber altomedieval. A la inversa, la misma evangelización de Gregorio propició un “renacimiento” cultural, como prueban los seis viajes a Roma realizados entre los siglos VII y VIII por Benito Biscop, fundador y primer abad de Wearmouth y Jarrow, que sin duda iban a influir en la educación de Beda, el más insigne representante de dichos monasterios y también un acérrimo defensor de la obra de Gregorio. Al respecto, véase LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 136-138.

⁷ A falta de referencias directas sobre la educación en la Península desde la entrada de los pueblos germánicos hasta la caída del Reino de Tolosa, tan sólo podemos inferir –a semejanza de lo que ocurre en la Galia– una cierta continuidad de los mecanismos educacionales: en aquellas regiones donde la tradición romana estaba más arraigada y la beligerancia bárbara fue menos endémica, la cultura pudo seguir su camino a pesar de las circunstancias. Así, después del paso de los vándalos a África, la Bética no sufrió más que razias ocasionales; la Tarraconense, junto con la Meseta y la Septimania, bajo dominio visigodo, experimentaron muy probablemente el influjo salvífico de la legislación teodoriana en materia de educación durante la regencia ostrogoda (508-549); todas estas regiones pudieron conservar sin duda el legado de la Antigüedad hasta el llamado renacimiento isidoriano. Sin embargo, la Galaecia y parte de la Lusitania, sometidas a los suevos, se sumergen en las tinieblas del silencio de las fuentes. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 36 y 201-217. Al respecto de la regencia ostrogoda, resultan clarificadoras dos cartas redactadas por Casiodoro para los *comites* destacados por Ravena en Hispania: CASSIOD., *Var.*, 5, 35 y 39. Sobre el posterior renacimiento isidoriano, véanse: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 119-125; y FONTAINE, J., *Isidore de Séville*, pp. 863-888.

además la cultura o la erudición, en absoluto, pero los ambientes letrados se redujeron a su mínima expresión, encerrándose en los salones de la aristocracia secular y, por qué no decirlo, también eclesiástica. En estos ambientes, la tradición de la Antigüedad se mantuvo y transmitió como un bien precioso, rasgo diacrítico de una romanidad⁹ rodeada de barbarie, y logró perdurar en las regiones más occidentales del antiguo Imperio romano. Sin embargo, la documentación que ha llegado hasta nosotros no guarda traza alguna de escuelas accesibles al común de la sociedad romana en estas provincias.

No fue igual la suerte de África. Ésta pudo mantener la herencia clásica gracias a letrados¹⁰ como Marciano Capela o Casio Félix y conservarla durante el dominio vándalo, el cual, a pesar de su mala reputación en el aspecto religioso¹¹, fue en general

⁸ Ésta es una asunción común en la literatura científica, basada, de todas maneras, en la falta de evidencias positivas al respecto de la continuidad de la enseñanza primaria, secundaria y superior, ya pública, ya privada. Al respecto, véanse: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 419-421; y RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 16-17 y 21-39. Sin embargo, nunca se interrumpieron las relaciones entre las provincias romanas ahora sometidas a los cuatro grandes pueblos germánicos –visigodos, ostrogodos, francos y vándalos– y la cohesión se mantuvo, aun simbólicamente, hasta que Justiniano decidió “restaurar” el Imperio destruyendo los últimos restos de la antigua sociedad romana que aún pervivían en el Mediterráneo occidental bajo el auspicio de monarcas bárbaros deseosos de congraciarse con sus nuevos súbditos. Como indica Riché, el período comprendido entre el 476/480 y el 533 reúne las mejores condiciones para el estudio de la pervivencia del sistema escolar imperial, y eso a pesar de la escasez de datos existentes.

⁹ Acerca de la sociedad letrada occidental y de su papel a lo largo del siglo V, remitimos a: ROGER, M., *L'enseignement*, pp. 65-66; y LOYEN, A., *Sidoine Apollinaire*, pp. 56-58. Sobre la *Romanitas* como concepto cultural, véase la nota 59.

¹⁰ Marciano Capela redactó su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, el indispensable *aide-mémoire* tardoantiguo y medieval en el cual ya se prefiguran el *triuuium* y el *quadriuium*, entre el 410 y el 430, y Casio Félix adaptó las obras médicas de Galeno al latín hacia el 447: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 37 y nn. 149-150; y HAYS, G., “*Romuleis Libicisque Litteris*”, pp. 107-109. Ver además: *PLRE II, Martianus Minneius Felix Capella*, p. 259; y *PLRE II, Cassius Felix* 13, p. 461. Resulta curioso que ambos manuales fueran redactados para los hijos de estos dos eruditos a guisa de ejercicios escolares como ocurría con las *dictiones* y las *suasoriae* compuestas por Enodio para sus familiares y amigos, una costumbre aún en boga en el Occidente latino, al menos a principios del siglo VI. Al respecto, véase la nota 37. La continuidad de la cultura y, en especial de su aspecto lúdico, se deduce de la lectura pública del *Ioannidos* de Coripo en Cartago: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 113-114.

¹¹ Cabe decir que la mala reputación de los dominadores vándalos se debe, en gran medida, a la información transmitida por los dominados romanos y, en especial, por Víctor de Vita –COURTOIS, C.,

condescendiente con la cultura romana y su enseñanza. Después del colapso provocado por la invasión vándala, durante el reinado de Guntamundo¹² y a pesar de su renuencia, se sucedió la reapertura de las escuelas, que gozaron de la presencia de reputados profesores y, a su vez, propiciaron el círculo poético que dio lugar a la *Anthologia Latina*¹³. Y con Trasamundo¹⁴ se creó un clima de tolerancia que constituiría un hito trascendental: contemporáneo de Teodorico y quizás su equivalente vándalo, este monarca tuvo la curiosidad de conocer los argumentos con que Fulgencio de Ruspe¹⁵

Victor de Vita, pp. 75-86–, un verdadero cúmulo de invectivas que, en más de una ocasión, exceden la realidad de los hechos; véanse también: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, p. 421; y RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 36-38. La mejor síntesis de la realidad histórica africana en este período aún la encontramos en COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 168-171, 223 –especialmente n. 6, con bibliografía–, 224-229 y 260-271, autor que cree en una recuperación cultural en la región hacia finales del siglo V y principios del VI. Véanse las notas 13 y 18-19.

¹² A causa de la masiva deportación y encarcelación de aristócratas, así como de la expropiación de sus bienes, las escuelas quedaron huérfanas de los estudiantes que les procuraban mayores emolumentos y, sin ellos, peligraba su continuidad. Resulta bastante seguro que la política vándala de saqueo y tiranía causó un efecto terrible en los centros de enseñanza y diseminó a sus profesores hasta el período de tolerancia de Trasamundo, teniendo quizás como epígono de esta política a Hilderico, sucesor de Trasamundo educado en Constantinopla. Sobre Guntamundo, véanse: COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 265-266; y *PLRE II, Gunthamundus*, pp. 525-526; cf. *PLRE II, Hildericus*, p. 564. Acerca del encarcelamiento de Draconcio por Guntamundo y su posterior redención, consúltense: COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 288 y 301; y HAYS, G., “*Romuleis Libicisque Litteris*”, pp. 109-110. Acerca de Juliano Pomerio, rétor africano huido a la Liguria, véase la nota 39.

¹³ Conocemos bastantes *grammatici* en activo en Cartago –Felícisimo, Fausto, Coronato, por ejemplo– cuya relación con los vates locales –Draconcio, Luxorio– está más que demostrada: Draconcio escribió ejercicios escolares para el *auditorium* de Felícisimo como Enodio lo había hecho para Deuterio en Milán, y la mayor parte de los poemas contenidos en la *Anthologia Latina* fueron redactados para su uso escolar: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 37, con fuentes; HAYS, G., “*Romuleis Libicisque Litteris*”, pp. 110-111; y GEORGE, J.W., “*Vandal Poets*”, pp. 133-143. Ver notas 37-38.

¹⁴ Sobre Trasamundo, remitimos a: COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 266-267, quien incide en la benignidad de las condiciones creadas por el monarca vándalo; y *PLRE II, Thrasamundus*, pp. 1116-1117.

¹⁵ La entrevista con Fulgencio se halla en FERRAND. CARTHAG., *Vita s. Fulg.*, 21-23. El propio obispo de Ruspe loa indirectamente las excelencias de Trasamundo diciendo que, hasta su reinado, los monarcas vándalos, *quae sibi uelut uernacula proprietate solet inscitiam uindicare*, habían mutado de parecer para convertirse en príncipes ilustrados. FVLG. RVSP., *Ad Trasam.*, 1, 2. Véase *PCBE I, Fulgentius 1*, pp. 507-513, y *PLRE II, Fulgentius 2*, pp. 487-488. Para un extenso análisis de la consideración del reinado de Trasamundo en esta epístola de Fulgencio, consúltense LAPEYRE, G.-G., *Saint Fulgence*, pp. 160-171; cf.

defendía el catolicismo y se valió los elogios de los poetas africanos, quienes, a pesar de su enconado arrianismo, apreciaban su sabiduría¹⁶. En ello tuvo un papel destacado su mujer Amalafrida¹⁷, hermana del rey Amalo educada en la corte bizantina que sin duda impulsó las letras en su nueva residencia cartaginesa.

Con todo, la romanización de los vándalos no fue más allá del gusto por los placeres de la vida civilizada y no repercutió en su propia formación intelectual como tampoco los inclinó hacia la ortodoxia¹⁸. Más tarde, la recuperación bizantina de Belisario permitió un renovado auge de la cultura latina¹⁹ –circunscrito, eso sí, al área de

HAYS, G., “*Romuleis Libicisque litteris*”, pp. 101-106, para el debate identificativo con el autor de las *Mitologiae*.

¹⁶ *Anth. Lat.*, I, 210 y 376, poemas en los que el poeta Fulgentino canta al gozo de la vida cartaginesa, posible sólo bajo un rey tolerante. Según Procopio, Trasamundo respetó a quienes conservaban su fe católica y se limitó a obsequiar a aquellos que renunciaban a ella: PROCOP., *De bello Vand.*, 1, 8, 9.

¹⁷ La buena relación de Teodorico con el monarca vándalo se verifica con el desposorio de éste con la hermana del gran rey ostrogodo: CASSIOD., *Var.*, 5, 43-44. Sobre Amalafrida, remitimos a: *PLRE II, Amalafrida*, pp. 63-64. Debe destacarse la elevada educación que el gran Teodorico proporcionó a su familia, una formación que parece haberse extendido a su sobrino Teodahado, hijo de Amalafrida y Trasamundo: al respecto de Teodahado, véanse además las notas 21, 25 y 179.

¹⁸ Según Riché, Fulgencio interpretó con candidez el interés del rey pensando en una futura conversión y, juzgando desde la distancia, no deja de tener sus razones. Asimismo, el de Ruspe considera con cinismo las expectativas africanas hacia sus gobernantes y concluye que éstos, a pesar de ser los más “ilustrados” de entre los bárbaros, no patrocinaron en absoluto la educación clásica, sino que tan sólo apreciaron ciertos goces de la cultura romana como las termas, los manjares elaborados o los poemas laudatorios: PROCOP., *De bello Vand.*, 2, 6, 7. Al respecto, véanse: RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 52 y 59; cf. COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 222, n. 5, y 227-228. De todas maneras, tenemos constancia por un escrito de Draconcio a Feliciano de que, entre los alumnos de éste, también se contaban vándalos: DRACONT., *Romul.*, 1, 13; ver además MERRILLS, A.H., “The Perils of Panegyric”, pp. 145-162, en un extenso ensayo sobre las relaciones culturales –pero también políticas– entre romanos y vándalos. Sin duda, representa una notable excepción en el mundo bárbaro que contrasta con la política ostrogoda, en términos generales más tolerante hacia la romanidad, pero absolutamente cerrada a la fusión de ambas culturas a pesar de la educación de la progenie real: véanse las notas 21 y 42.

¹⁹ Después de la victoria de Belisario, Justiniano renueva la oficialidad de la docencia en la capital tradicional de África y asigna dos gramáticos y dos rétores para Cartago. *Cod. Iust.*, 1, 27, 1, 42 (534): *grammaticis hominibus duobus ad annonas X et ad capita V, ad solidos LXX. Sophistis oratoribus hominibus duobus ad annonas X, ad capita V, ad solidos LXX*. Riché piensa que se trataría más de una sanción estatal –ideal– que de una restauración real: RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 38. Acerca de la

influencia de Cartago²⁰– que resultó básico para la conservación y difusión del legado de la Antigüedad en la Europa medieval. De la interacción entre profesores y poetas durante los –breves– períodos de tolerancia vándala y luego a lo largo de la dominación imperial, surgieron las condiciones necesarias para que África se erigiera en depósito del saber clásico en Occidente, cuya transmisión en los siglos siguientes iba a suponer un inestimable préstamo para la constitución de la cultura europea.

recuperación cultural africana, véanse las notas 13 y 18. Para la *Constitutio pragmatica* emanada por Justiniano para regir la educación italiana, remitimos a la nota 44.

²⁰ Como bien apunta Marrou, el marco geográfico del África romana –y, por tanto, el alcance de la educación impartida en la capital– se habría visto reducido considerablemente desde el siglo III; por ello, la dominación bizantina comprendería, seguramente, las provincias bajoimperiales de *Africa Proconsularis*, *Byzacena*, *Numidia Cirtensis* y parte de la *Mauritania Caesariensis* y la *Tripolitania*, correspondiéndose en buena medida con el Reino vándalo de Cartago: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 421-422, también sobre la importancia de África en la transmisión de la cultura clásica a la Europa altomedieval; y COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 171-185. Cf. *Cod. Iust.*, 1, 27, 1, 12 (534), donde las siete provincias regidas por el prefecto del pretorio de África son Zeugis –antigua Proconsular–, Cartago, Bizacena, Trípoli, Numidia, Mauritania y Cerdeña. Esto no excluye, no obstante, la existencia de estudios fuera de Cartago, caso de los desarrollados por Víctor de Vita o Fulgencio de Ruspe en época vándala y por Coripo en tiempos de la conquista bizantina: RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 38.

1.1.— LA EDUCACIÓN CLÁSICA EN ITALIA DURANTE EL SIGLO VI

Tampoco Italia sufrió en exceso los desastres de la guerra y, a diferencia de las restantes provincias occidentales, no tuvo que soportar la ocupación estable de un grupo germánico hasta finales del siglo v. Y si bien es verdad que los *sacchi* de Roma perpetrados por Alarico y Genserico, así como el paso de los hunos de Atila, habían constituido un grave descrédito a la eternidad del Imperio, el sistema de educación tradicional no se había visto afectado sustancialmente, de manera que subsistió sin demasiadas dificultades hasta la llegada de los ostrogodos.

En este momento, la *Vrbs* revivió parte de sus glorias pasadas bajo la égida de Teodorico²¹ y durante la regencia de su hija Amalasueta, quienes procuraron un crepuscular *renacimiento*²² de las letras latinas dirigido por un excelente ejemplo de romanidad, Casiodoro. El monarca ostrogodo, aun siendo un recién llegado al

²¹ Teodorico quiso procurar a su hija Amalasueta una educación digna de un aristócrata romano, y ella lo compensó con creces al decir de Casiodoro: *qua enim lingua non probatur esse doctissima? Atticae facundiae claritate diserta est, Romani eloquii pompa resplendet (...) iungitur notitia litterarum*. CASSIOD., *Var.*, 11, 1; cf. 10, 4. En general sobre el gran monarca ostrogodo, ver *PLRE II, Fl(auius) Theodericus* 7, pp. 1077-1084. A su vez, Amalasueta hizo educar a su hijo Atalarico por un preceptor romano: PROCOP., *De bello Goth.*, 1, 2; *uide: PLRE II, Amalasueta*, p. 65; y *PLRE II, Athalaricus*, pp. 175-176. También Amalafreda, la hermana del rey, orientó a los hijos de su matrimonio con Trasamundo –Amalabirga y Teodahado, luego rey de los ostrogodos– hacia los estudios clásicos: ver notas 17 y 42. De Teodahado, Procopio nos dice que era más docto en platonismo que en estrategia militar: ID., *De bello Goth.*, 1, 3; *uide PLRE II, Theodahadus*, pp. 1067-1068. Sobre la educación en la familia de los Amalos, véase RICÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 54-55.

²² La palabra *renacimiento* se ha usado quizás con demasiada facilidad, como quiere COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, pp. 17 y 136. Actualmente, se hace un uso más prudente del vocablo y, además, se tiende a considerar que la influencia de los principales grupos intelectuales de la Roma del siglo vi – Fausto, Símaco, Proba– no extendían su influencia cultural más allá de estos limitados círculos. Este hecho es particularmente cierto por lo que se refiere al renacimiento del helenismo: véanse las notas 130-131. Teodorico pretendía, según palabras de Casiodoro, revivir la grandeza del reinado de Trajano: *ecce Traiani uestri clarum saeculis reparamus exemplum*, y, en otro lugar, *renouamus certe dictum illud celeberrimum Traiani: sume dictationem, si bonus fuero, pro re publica et me, si malus, pro re publica in me*. CASSIOD., *Var.*, 8, 3, 5, y 13, 5, respectivamente. Y como nuevo Trajano fue celebrado por el pueblo romano como relata un anónimo escritor coetáneo: ANON. VALES., 60.

Occidente latino, ya era lo suficientemente sensible²³ al valor de las artes como para comprender que la mejor manera de conseguir un gobierno estable pasaba por aceptar la idiosincrasia romana, de modo que escogió el continuismo en materia de patronato estatal sobre la educación. Fue hasta tal punto eficaz la gestión de la monarquía germánica²⁴, que Casiodoro pudo declarar que Roma dimanaba el don de la elocuencia sobre el resto de las tierras italianas, aunque podamos suponer que la alabanza sea una exageración retórica²⁵. Él mismo, designado *magister officiorum* en el 523 por

²³ El anónimo valesiano, claramente hostil a Teodorico, carga contra el rey, tratándolo de ignorante, una cita que habría de crear escuela entre la historiografía hasta mediados del siglo XX: *igitur rex Theodoricus inlitteratus erat et sic obrupto sensu, ut in decem annos regni sui quattuor litteras subscriptioni edicti sui discere nullatenus potuisset*. ANON. VALES., 79; cf. 61. Sin embargo, el monarca permaneció diez años como rehén en la corte de Constantinopla, y es poco menos que imposible que no recibiera algún tipo de educación. Acerca de esto último, véase: ENNOD. TICIN., *Pan. Theod.*, 1: *educavit te in gremio ciuilitatis Graeciae*; y los comentarios al respecto de STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 791-792. El anónimo confunde el uso de plantillas para la firma de documentos oficiales –habituales en la cancillería oriental– con la analfabetización de Teodorico: PROCOP., *Anecd.*, 6; sobre esta curiosidad, remitimos a la opinión de RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 53-54 y n. 36, con bibliografía del debate historiográfico anterior. Una cita de Casiodoro refrenda el interés de Teodorico por la cultura: CASSIOD., *Var.*, 9, 24: *ut rerum naturis diligentius perscruteris quidam purpuratus uidetur esse philosophus*. Paradójicamente, el acceso a las escuelas fue vetado a su propio pueblo con el probable fin de mantener su unicidad, y Jordanes, acaso el único godo con cultura suficiente como para recibir el encargo real de escribir una historia nacional –aunque resumiera la perdida *Historia Gothorum* de Casiodoro–, fue educado y vivió en el Imperio oriental: IORDAN., *De orig. act. Get.*, 50. Al respecto, véase: RICÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 58-59; ver asimismo la nota 21.

²⁴ CASSIOD., *Var.*, 2, 27: *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus*; cf. ANON. VALES., 12. Al respecto, ver además RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 61. Acerca de la administración civil y la tolerancia religiosa de Teodorico: SAITTA, B., *La ciuilitas di Teoderico*, pp. 65-99; MARKUS, R.A., *La fine della cristianità*, pp. 251-253; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 327-331. La gestión ostrogoda se extendía a la Provenza desde el 508, después de treinta y dos años de dominio visigodo; hay que tener en cuenta, además, la regencia ostrogoda sobre la Península durante casi cuatro decenios (508-537) y su posible –aunque verdaderamente difícil– influencia en la política educacional. Ver también las notas 5, 39 y 161. Sobre otros aspectos del devenir histórico de la Provenza en el siglo VI, remitimos a la nota 377 de la parte IV.

²⁵ Dicha *laus principis* se encuentra en una carta de Teodahado al Senado de Roma del año 534, cuya redacción debemos al fiel ministro italiano: *nam qui illic potuit imbui, meruit ubique laudari: ibi defaecatus sermo Latinus est: ibi discuntur uerba toto nitore lucentia. Aliae regiones uiua balsama et olientia tura transmittant: Roma tradit eloquium, quo suauius nil sit auditum*. CASSIOD., *Var.*, 10, 7, 2. Anteriormente, también Enodio había suscrito esta *laus Romae* en diversas ocasiones, calificando a la antigua capital del Imperio de *Vrbs in qua natalis eruditio, natalis scientia sedis, y Vrbs amica liberalibus studiis*, respectivamente: ENNOD. TICIN., *Ep.*, 5, 9; 6, 15 y 7, 26; y 6, 23, 17.

Teodorico, hizo uso de su influencia en la corte con el fin de promover la continuidad y el desarrollo de los estudios y de mantener las cátedras estatales de Roma²⁶. En el 533, pocos años después de la muerte del gran rey ostrogodo, Amalasueta le nombró prefecto del pretorio y el erudito calabrés aprovechó las prerrogativas de su cargo para garantizar al profesorado público un salario regular que había sido descuidado a causa de la desaparición del Estado romano y del vacío de poder subsecuente²⁷. En otro orden de cosas, incluso llegó a proponer al papa Agapito la fundación de un centro de enseñanza religiosa²⁸ –una “universidad”– similar a los de la Alejandría de Orígenes o

²⁶ El hecho de que Teodorico legislara sobre las cátedras estatales de Roma es fácilmente inferible del enunciado de la *Constitutio pragmatica* de Justiniano, donde, hablando de la *annona* acostumbrada de gramáticos, rétores, médicos y jurisconsultos, se dice *quam et Theodoricus dare solitus erat*. Al respecto del texto de la *Constitutio*, ver nota 44.

²⁷ Se trata de la carta de Atalarico al Senado de Roma en el año 533, de nuevo escrita por Casiodoro: *cognouimus doctores eloquentiae Romanae laboris sui constituta praemia non habere et aliquorum nundinatione fieri, ut scholarum magistris deputata summa uideatur imminui. Quapropter, cum manifestum sit praemium artes nutrire, nefas iudicauimus doctoribus adulescentium aliquid subtrahi, qui sunt potius ad gloriosa studia per commodorum augmenta prouocandi (...) Qua de re (studio), patres conscripti, hanc uobis curam, hanc auctoritatem propitia diuinitate largimur, ut successor scholae liberalium litterarum tam grammaticus quam orator nec non et iuris expositor commoda sui decessoris ab eis quorum interest sine aliqua imminutione percipiat et semel primi ordinis uestri ac reliqui senatus amplissimi auctoritate firmatus, donec suscepti operis idoneus reperitur, neque de transferendis neque de imminuendis annonis a quolibet patiatur improbam quaestionem, sed uobis ordinantibus atque custodientibus emolumentorum suorum securitate potiatur, praefecto urbis constituta seruante. Et ne aliquid pro uoluntate praebentium relinquatur incertum, mox ut sex menses exempti fuerint, statutae summae consequantur praedicti magistri mediam portionem, residua uero anni tempora cum annonarum debita redhibitione claudantur: ne cogantur de alieno pendere fastidio, cui piaculum est uel horarum aliquo uacasse momento.* CASSIOD., *Var.*, 9, 21; esta medida parece afectar sólo al profesorado público secundario y superior de la *Vrbs*. Como dato curioso, el encargado de velar por el cumplimiento del mandato real es el prefecto de la Ciudad –*praefecto urbis constituta seruante*–, cargo que ostentará cuatro decenios más tarde Gregorio Magno; como quiera que la legislación bizantina no alteró profundamente las leyes ostrogodas en materia educativa, es probable que, *ca.* 573, fuera el mismo Gregorio quien se ocupara de su mantenimiento, una posibilidad que no hemos hallado reflejada en ninguno de los trabajos que hemos consultado. Al respecto, remitimos a las notas 33 y 44.

²⁸ CASSIOD., *Inst.*, *praef.*: *cum studia saecularium litterarium magno desiderio feruere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, grauissimo sum (fateor) dolore permutus, quod Scripturis diuinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent. Nisus sum ergo cum beatissimo Agapito papa urbis Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi ciuitate Syrorum ab Hebraeis*

de la Nísibe nestoriana, proyecto que el breve mandato del pontífice y la brutal guerra desarrollada en Italia se encargarían de frustrar. No obstante, todos estos datos revelan el clima propicio existente para el florecimiento de las diversas ciencias y, al mismo tiempo, el giro producido en la concepción de la enseñanza, ahora orientada y fundamentada en el estudio de la literatura cristiana.

En efecto, durante el dominio germánico conviven en Roma dos familias a la sombra de las cuales se cobijan sabios y estudiantes *sub specie* de clientela erudita: se trata de los cenáculos senatoriales de Fausto y Símaco, tan acordes en la cultura como dispares en la política. El primero, Fausto²⁹, colaboró activamente con Teodorico desde un principio y ocupó cargos de prestigio en la administración de la Italia goda promoviendo la carrera de poetas como Asterio; asimismo, fue corresponsal de Enodio, obispo de Pavía, al que estaba unido por tales lazos de amistad que incluso llegó a encomendarle el perfeccionamiento oratorio de su hijo Avieno³⁰. Por su parte, Símaco³¹,

sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae, unde et anima susciperet aeternam salutem, et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur. Sed cum per bella feruentia et turbulentia in Italico regno certamina, desiderium meum nullatenus ualuisset impleri, quoniam non habet locum res pacis temporibus inquietis; ad hoc diuina charitate probor esse compulsus, ut ad uicem magistri introductorios uobis libros istos. Más bibliografía general sobre Casiodoro en: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 95-103; COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, pp. 313-388; O'DONNELL, J.J., *Cassiodorus*, pp. 13-54 y 222-255; PRICOCO, S., "Il Vivario", pp. 179-206; PERETTO, E., "Papa Agapito I", pp. 213-220; MARKUS, R.A., *La fine della cristianità*, p. 252; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 35-49; y PCBE II, 1, *Fl(auius) Aurelius Cassiodorus Senator* 2, pp. 403-409, y PLRE II, *Fl(auius) Aurelius Cassiodorus Senator* 4, pp. 265-269.

²⁹ Al respecto de la figura de Fausto, véanse: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 125-126; y PLRE II, *Fl(auius) Anicius Probus Faustus iunior Niger* 9, pp. 454-456. Asterio escribió algunos versos recogidos por la *Anthologia Latina* y llevó a cabo una revisión filológica de ciertos manuscritos de Virgilio y Sedulio, según parece colegirse de Enodio: *Anth. Lat.*, I, 1; cf. ENNOD. TICIN., *Ep.*, 5, 2, y 8, 17. También Estefanía, la hermana viuda de Fausto, se integró en el círculo literario fraterno: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 30 y n. 72.

³⁰ ENNOD. TICIN., *Ep.*, 1, 5, para cuyo texto remitimos a la nota 37. A su vez, Enodio envió hasta cinco pupilos a estudiar en Roma que fueron acogidos por Fausto o por alguno de los eruditos de su entorno: Partenio, Simpliciano, Beato, Ambrosio y Víctor. Ver ID., *Ep.*, 5, 9 y 11; 6, 15; 8, 38; 9, 2 y 4; y 9, 8, respectivamente.

³¹ Sobre la relevancia del círculo simaquiano, remitimos a: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 130-132; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, p. 33; y PLRE II, *Q(uintus) Aurelius Memmius Symmacus iunior* 9, pp. 1044-1046. Ver además PETERSEN, J.M., "Did Gregory?", pp. 121-124, para su papel –y el

cuya familia sentía una ancestral vocación por las letras, era más refractario al poder bárbaro y, quizás por ello, gozaba de buenas relaciones con el Imperio bizantino al tiempo que procuraba reverdecer en tierra latina las glorias de un helenismo venerando. Y un buen instrumento de este reverdecimiento fue Boecio³², máximo representante de la tradición griega en Italia. Comentar aquí, siquiera superficialmente, los méritos de Boecio nos parece tarea fútil; baste recordar su papel de epígono de la filosofía clásica cuya interpretación cristiana, juntamente con los azares de la alta política del siglo VI italiano, le llevaron de la gloria de los *officia* cortesanos a la muerte en prisión por decreto real.

Ambos círculos procuraron extender su influencia más allá del patronato de eruditos consolidados, y Símaco, por ejemplo, auxiliado por el senador Festo, supervisó la estancia en Roma *studiorum causa* de jóvenes sicilianos hijos de funcionarios ravenates a los que el mismo Teodorico³³ obligó a permanecer en la ciudad para que acabaran sus estudios y fueran de provecho al Estado. Por cuanto respecta al alumnado en general, éste debió afluir todavía constante, pero no en las proporciones en las que lo había hecho precedentemente, pues, a pesar de las referencias a estos pupilos sículos y a

Boecio y, en parte, Arator y Eugipio— en el estudio de la lengua y la cultura griegas en la Italia del siglo V.

³² Acerca de la figura de Boecio, remitimos a: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 130-132, 226, 247-249 y 254-258; LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 85-91; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 33-34; y PLRE II, *Anicius Manlius Seuerinus Boethius iunior* 5, pp. 233-237. El obispo de Pavía glosa la excepcionalidad del afán y el saber del filósofo en ENNOD. TICIN., *Ep.*, 7, 13: *cui inter uita exordia ludus est lectionis assiduitas et deliciae sudor alienus*.

³³ CASSIOD., *Var.*, 1, 39: *spectabilis itaque Philagrius in Syracusana ciuitate consistens, palatii nostri longa obseruatione dilatus, reuertit se ad lares proprios supplicauit, qui studiorum causa fratris filios ad Romanam exhibuit ciuitatem. Quos illustris magnificentia tua ex nostra continens iussione in supra dicta urbe constituat: nec illis liceat ante discedere, nisi hoc secunda decernamus iterum iussione. Ita enim et illis ingenii prouectus acquiritur et nostrae utilitatis ratio custoditur: quibus mora potest esse proficua, dum interdum expedit patriam negligere, ut sapientiam quis possit acquirere*; donde el gran Teodorico interpela a Festo en 507/511 por boca de Casiodoro. Cf. ID., *Var.*, 4, 6. Los jóvenes becados por el Estado para ser instruidos en Roma eran sometidos a un control de permanencia en la ciudad y aprovechamiento de los estudios por parte de la *praefectura Vrbi* a finales del Imperio: CHASTAGNOL, A., *La préfecture*, pp. 283-289. Esta normativa parece cumplirse todavía durante la dominación ostrogoda, aun cuando recayera dentro de las atribuciones genéricas del Senado, como indica la epístola de Casiodoro citada en la nota 27; véanse, además, las notas 34 y 183.

otros provenientes de diferentes partes de Italia, la movilidad cultural se reducía cada vez más. Prueba de ello es la ausencia de menciones relativas a la vigilancia de los desmanes estudiantiles³⁴ –tan frecuentes en otro tiempo– y la necesidad en la que se ve Símaco³⁵ de aumentar su celo académico. Tampoco los profesores destacaban entonces en la capital histórica del Imperio: las fuentes sólo revelan tres rétores³⁶ en época ostrogoda, un número verdaderamente pequeño para la gran importancia de Roma.

Pero no sólo Roma se benefició de este ambiente favorable. Según nos relata Enodio³⁷, en el *auditorium* de Deuterio³⁸ en Milán todavía se cursaba el programa

³⁴ Una ley de Valentiniano I dirigida a Olibrio, prefecto de la Ciudad, ordena que los estudiantes que tengan amistades de dudosa reputación, acudan con asiduidad a los espectáculos o participen en celebraciones populares sean juzgados por la prefectura, privados de sus derechos y devueltos a su lugar de origen: *Cod. Theod.*, 14, 9, 1 (370). Incluso el austero Jerónimo tuvo que afrontar las tentaciones del lumpen romano en su juventud: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 22, 30. No hay constancia, en cambio, de ninguna actividad licenciosa del alumnado romano desde la caída del Imperio hasta la que aparece descrita en los *Dialogi* acerca de la educación de Benito y que citamos en la nota 183.

³⁵ PRISC., *Inst., praef.*, 1: *et Romanarum diligentiam uestrorum ad artes suorum alacriorem reddatis auctorum*. Prisciano había pretendido aplicar en Roma los métodos utilizados en Constantinopla a través de su amistad con Símaco, e incluso su hijo había acudido a la Ciudad para visitar las bibliotecas existentes, quizás la Ulpia: ver nota 48. Sobre Prisciano, remitimos a: RICÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 30-31 y 46; y JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, II, pp. 990-991. De igual modo, Enodio nos transmite su desazón por la inconstancia y volubilidad de sus familiares, amigos y alumnos, con la insigne excepción de Boecio. ENNOD. TICIN., *Ep.*, 7, 30; 8, 3; 8, 4 y 11; 9, 6; y, en especial, 6, 23: *labora ergo (...) eos qui in consortio (te) suo pollunt (...) fuge*. Sobre Boecio, ver nota 32.

³⁶ De dos de ellos tan sólo nos ha llegado su título de *rhetor*, se trata de Maximiano y Patricio –MAXIM., *Eleg.*, 1, 19; y BOETH., *Comm. in top. Cic.*, 1, *praef.*, respectivamente–; del tercero, Félix, sabemos que ejercía su oficio cerca del monte Celio y que, además, llevó a cabo una revisión de un texto de Marciano Capela junto a su discípulo Deuterio: MARROU, H.-I., “Autour de la bibliothèque”, pp. 157-160 y 163-164. Acerca de los distintos *auditoria et fora* de la Ciudad, remitimos a las notas 29, 31, 41 y 49-50.

³⁷ Los testimonios de Enodio acerca del estudio de las artes liberales son muy abundantes. Sobre el programa seguido en la enseñanza de principios del siglo VI, resulta significativa una carta a Fausto en ocasión del consulado de su hijo Avieno: *naturae in decus scholas et litterarum studia consecutus, paternae perfectionis aemulator, talem se industria sua filium reddidit, qualem a ter potuit legisse. Quidquid Attica, quidquid Romana praecipuum habet lingua cognouit: aurum Demosthenis, et ferrum Ciceronis expendit, utramque dicendi seriem Latinus relator impleuit. Grammaticae instructionis repagula, et illas dicendi legales angustias pro libertate complexus est. Oratoriam pompam sectando masculae dictionis brachis aequales ad certamen eduxit*. ENNOD. TICIN., *Ep.*, 1, 5. Para las numerosas citas del obispo de Pavía acerca del ingreso de sus allegados en los diferentes *auditoria*, remitimos a: ID., *Ep.* 1, 10; 6, 23; y 9, 2; e ID., *Carm.*, 1, 2; 2, 90 y 104. Además, el prelado ticinense tiene aún tiempo de

habitual de la educación clásica –que contemplaba el estudio de las gramáticas latina y griega y de la retórica–, hecho que parece evidenciar la continuidad del sistema escolástico romano *también* en las provincias italianas. Incluso el mismo obispo de Pavía llegó a instruir hasta diez alumnos de la aristocracia provenzal³⁹ e italiana durante su diaconado en Milán, aunque de esto no se puede inferir que Enodio pretendiera rivalizar con la escuela secundaria pública milanesa que dirigía, precisamente, su amigo Deuterio; es sólo que la fortuna quiso que la antigua capital imperial acogiera a dos eruditos de su tiempo y que, por fortuna, su actividad llegara a nuestro conocimiento. También Ravena, la capital política del reino, pudo ofrecer una formación forense a alumnos como Arator⁴⁰, discípulo de Enodio, hecho que garantiza un nivel educativo

componer numerosos escritos relativos a temas de controversia magistrales con el fin de educar a los nuevos alumnos en la retórica y la oratoria –ID., *Dict.*, 8-9 y 11-28–, e incluso se atreve a incluir entre ellos algunos referentes a la mitología pagana –ID., *Carm.*, 2, 24-25, 29, 52-55 y 101-103–, siguiendo la estela de la tradición educativa clásica. En general, acerca de Enodio, véase *PLRE II, Magnus Felix Ennodius*, pp. 393-394.

³⁸ Acerca de Deuterio y su *auditorium*, véanse: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 111-112; RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 26-27; y *PLRE II, Deuterius*, pp. 356-357. Enodio comenta la situación del estudio en Milán: ENNOD. TICIN., *Carm.*, 1, 2, y 2, 104, e ID., *Dict.* 7.

³⁹ Destacar las relaciones –especialmente familiares– de Enodio con su tierra natal, que nos muestran el alto nivel cultural de sus aristocracias, las cuales constituirían una especie de “círculo provenzal” compuesto por el padre del cónsul Félix –innominado pero considerado como *nostrorum temporum Cato* por Casiodoro–, Firmino de Arlés, profesor de Cesáreo de Arlés, y Juliano Pomerio, gramático y rétor africano huido del acecho vándalo. Después de que Pomerio abandonara la enseñanza para entrar en la Iglesia en el 508, no documentamos otros profesores en activo en la Provenza: RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 32-33. Asimismo, debemos matizar que, en nuestra opinión, Enodio ejerce de preceptor privado clásico y nunca intenta inaugurar un centro de ciencias –ni cristianas ni clásicas– bajo su tutela, como podría pensarse, equivocadamente. En cuanto a las relaciones entre Deuterio y el obispo de Pavía, podemos incluso fabular que Enodio es un Paulino que no ha desdeñado a su Ausonio.

⁴⁰ Sobre Arator en general, remitimos a: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, p. 112; SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, pp. 391-394; LABRIOLLE, P. de, “Arator”, cc. 1443-1445; RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 27; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 52-54; y *PCBE II, 1, Arator*, pp. 176-177, y *PLRE II, Arator*, pp. 126-127. Al respecto de su educación en Ravena bajo los auspicios de Lorenzo de Milán y Enodio de Pavía –con cuyo sobrino Partenio compartió pupitre–, remitimos a ARATOR, *Ep. ad Parth.*, vv. 33-38: *has ego diuitias auibus contingere lingua / qua uelut unda Tagi, tu pretiose, fluis / his quoniam Laribus tenebamur in urbe Rauennae / hospes hians aderam nocte dieque tibi, / quos mihi tu libros, quae nomina docta sonabas!* No debemos confundir este Partenio con el nieto de Ruricio de Limoges: RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 27-28, nn. 57-58 y 153; y véase la nota 5. Sobre la pericia legal de Arator, demostrada en el transcurso de la representación de una legación dalmata

suficiente a los *officia* de la corte. De todos modos, constatamos que la preeminencia de la ancestral capital del Imperio en materia educativa continúa firme en la *pars Occidentis* hasta mediados del siglo VI, como apuntan los comentarios del prelado ticinense, quien verifica la condición de *caput mundi* de Roma, también en este aspecto y aún durante un período relativamente largo⁴¹.

Sin embargo, esta recuperación de la cultura se vio truncada por los avatares de la Historia, y la larga Guerra Gótica, que acabó con el gobierno ostrogodo, también representó el final del mecenazgo educativo que éste ejercía y la interrupción de un proceso que no se retomaría sino en la consolidación medieval de los Estados Pontificios. Con la dinastía de los Amalos terminó asimismo una experiencia única, un proyecto de adopción progresiva de la romanidad⁴² por parte de los monarcas

ante Atalarico en el año 526, ver CASSIOD., *Var.*, 8, 12, 2: *aduocationis te campus exercuit: te iudicii nostri culmen elegit. Nam ita intra te fuit quamuis ampla professio litterarum, ut tuum ibi consenescere non patemur ingenium.* Parecería que los conocimientos de Arator provienen de la práctica forense y no del seguimiento del programa habitual de la abogacía romana.

⁴¹ Todavía Enodio constata la existencia de viajes de estudios a la *Vrbs* y la capitalidad de la enseñanza romana: *his Parthenius noster, germanae filius, incitatus stimulis Romam in qua est naturalis eruditio, festinat inuisere;* y una más que significativa frase que reza *Romam pro honestis artibus, licet peregrinaturus.* ENNOD. TICIN., *Ep.*, 5, 9, y 8, 33, respectivamente. Ver las notas 25 y 30 acerca de los viajes por estudio a Roma. Posteriormente, en el 526, Casiodoro se sorprende del hecho de que Arator haya seguido sus estudios de retórica fuera de Roma, aunque admite que no es un caso excepcional, añadiendo un lamento por el estado de las letras en la *Vrbs*: *sed ut ad propositum redeamus, paterno igitur exemplo ingenium extendisse credendus es, qui in Romano foro eloquentiam non nutriti. O beatum magistrum felicissimumque discipulum, qui affectiose didicit, quod aliis doctorum terror extorsit! Romanum denique eloquium non suis regionibus inuenisti et ibi te Tulliana lectio disertum reddidit, ubi quondam Gallica lingua resonauit. Vbi sunt, qui Latinas litteras Romae, non etiam alibi asserunt esse discendas? Euaserat Caecilius, pondus uerecundiae, si hunc prouectum saecula priora genuissent.* CASSIOD., *Var.*, 8, 12.

⁴² Teodorico limitó esta iniciativa a su familia, a la que educó generosamente, pero prohibió el acceso a las escuelas a los miembros de su etnia con el fin de mantener su idiosincrasia y también, sin duda, a causa del rechazo que a los mismos ostrogodos provocaba esta confraternización con el vencido. Ejemplo de ello son las críticas de aristócratas germánicos a Amalasueta a causa de la instrucción clásica de su hijo: PROCOP., *De bello Goth.*, 2, 6, 7. Sólo en el plano lúdico y administrativo admitieron los vencedores las hábitos –y virtudes– romanas, jamás en el cultural, en tanto representaba una renuncia a su propia tradición. Al respecto de la educación recibida por la *gens regia* de los Amalos, véase la nota 21. No obstante, sí que se produjo un inevitable proceso de aculturación –recíproca– como cabía esperar de una convivencia tan prolongada: los godos adoptaron el latín, el derecho y los títulos de nobleza, mientras que los italianos desarrollaban –de nuevo– el gusto por la instrucción guerrera, todo un preludio de la

germánicos que ni Vitiges ni Tótila iban a continuar. A causa de la devastación resultante de la *recuperatio Imperii* de Justiniano, buena parte del profesorado –sobre todo aquéllos más renombrados de entre ellos– abandonó la enseñanza pública y, en algunos casos, escogió el camino del exilio a Constantinopla, Beirut y a otras ciudades que disponían de escuelas igualmente prestigiosas y que resultaban lugares mucho más seguros que la convulsa Roma, en busca de una renumeración mejor y de condiciones de vida más apacibles. Simultáneamente y por las mismas causas, el número de alumnos descendió –sin duda de manera drástica– durante la segunda mitad del siglo VI, pero este descenso también se debió a la carencia de profesorado apto⁴³, sobre cuya existencia plana el silencio durante el exarcado de Ravena.

Y si bien es cierto que Justiniano⁴⁴, en el 554, pacificada Italia, promulgó una disposición en la *Constitutio pragmatica* referente a la manutención de profesores de gramática, retórica, medicina y derecho en la ciudad de Roma, el castigo del prolongado conflicto gótico⁴⁵ había sido lo suficientemente severo como para rebajar la calidad de la

sociedad medieval. Al respecto de la formación militar, moral y religiosa de los jóvenes germánicos y de la progresiva (re)militarización de la sociedad italiana, remitimos a RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 60-61.

⁴³ Merced al testimonio de Enodio, una vez más, tenemos constancia de la existencia de un individuo que pretendió hacerse pasar por profesor; un caso que, muy probablemente, no fuera un hecho aislado. ENNOD. TICIN., *Carm.*, 2, 96, epigrama cuyo título ya es suficientemente significativo: *de quodam Romano qui magister uoluit esse*. Por otra parte, RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 46, indica que, a causa de la escasez de profesores, éstos se veían forzados a impartir tanto gramática como retórica confundiendo entonces enseñanza secundaria y superior. Véanse además las notas 35, 37 y 41.

⁴⁴ *Const. pragm.*, 22 (554): *ut annonam ministretur medicis et diuersis. Annonam etiam, quam et Theodoricus dare solitus erat et nos etiam Romanis indulsimus, in posterum etiam dari praecipimus, sicut etiam annonas, quae grammaticis ac oratoribus uel etiam medicis uel iurisperitis antea dari solitum erat, et in posterum suam professionem scilicet exercentibus erogari praecipimus quatenus iuuenes liberalibus studiis eruditi per nostram rempublicam floreat.* En ningún lugar se menciona el número de profesores de cada disciplina, pero, si establecemos una comparación con la concesión hecha en África, dicho número no debía ser inferior a dos. Ver nota 19.

⁴⁵ Durante los quince años de conflicto bélico, la situación de la ciudad de Roma sufre especialmente los estragos de la guerra, los cuales afectan sobremanera sus estructuras urbanas, institucionales, sociales y económicas: conquistada por Belisario el 536 y vaciada de “bocas inútiles” poco después, padece sitio bajo Vitiges el 537 y, entre el 545 y el 546, bajo Tótila –quien la reconquista brevemente– y, de nuevo, en el 550, hasta su definitiva recuperación para Constantinopla después de la batalla de *Busta Gallorum* en el 552; en el ínterin, se desmantelan parte de sus murallas, así como del sistema de acueductos, y muchos de

enseñanza: las dificultades económicas y políticas se unían a una sociedad cambiante en la que el afán por el saber dejaba paso a las necesidades acuciantes del momento presente. Cabe decir también que, en la práctica, la legislación justiniana no hizo más que sancionar los usos vigentes en época ostrogoda sin mejorarlos ni substituirlos por otros y con el único fin de proveerse de funcionarios capaces. Por último, hemos de añadir que la administración bizantina no parece haber sido demasiado eficaz en ninguno de sus deberes, y la educación no tendría por qué ser la excepción que confirmara la regla⁴⁶.

Estos hechos, añadidos a la muy probable pérdida de una parte –con casi toda certeza considerable– de los fondos bibliográficos⁴⁷ de la *Vrbs*, influyeron

sus edificios públicos son destruidos o abandonados, causando la miseria de la *Vrbs*, especialmente en el Trastevere. Acerca de la historia romana de este período, véanse: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 328-368; y JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, I, pp. 274-278 y 288-294.

⁴⁶ Ésta no es una idea nueva en la historiografía, ya Stein la postuló a mediados del siglo XX: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 614-615. Posteriormente, ni Riché ni Markus han considerado efectiva la reorganización de Bizancio, pero si el investigador alemán aguza la ironía, el profesor británico cree en un verdadero interés bizantino por reprender la enseñanza en los territorios reconquistados, aunque duda al valorar el alcance real de las medidas adoptadas por falta de cualquier indicio histórico firme. Compárense: RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 120; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 34, con cuyos asertos coincidimos en buena medida.

⁴⁷ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 71, apunta la indudable pérdida de la biblioteca pública de Trajano y de muchas colecciones privadas y, en todo caso, la posible supervivencia de la biblioteca palatina. En contra de una pérdida irreversible de los fondos librarios y a favor de la dispersión y copia de los manuscritos romanos, cf. MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 421-422 y 426-427, quien se basa en el tráfico literario hacia Britania y en el papel del África tardoantigua en la transmisión de obras de la Antigüedad. En todo caso, un testimonio de Casiodoro citado por Courcelle al respecto de la disponibilidad del *De musica* de Albino comenta: *quem in bibliotheca Romae nos habuisse atque studiose legisse retinemus; qui si forte gentili incursione sublatus est*. CASSIOD., *Inst.*, 15; cf. COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 317 y n. 1, especialmente. Asimismo, no se debe olvidar el papel de las nuevas bibliotecas de carácter religioso, tanto privadas como eclesiásticas, caso de la del Laterano, la cual, según Marrou, se abastecería de los fondos del papa Agapito: ver nota 79. Al respecto de las bibliotecas privadas de este período, cabe mencionar la de Fausto, citada vagamente por Enodio en el encabezamiento de una serie de poemas que el obispo de Pavía compuso para su amigo. ENNOD. TICIN., *Carm.*, 2, 3: *de epigrammatis per armaria domni Fausti factis*. Sin embargo, nuestro pontífice documenta la ausencia de los *Gesta martyrum* de Eusebio de Cesarea en las bibliotecas romanas; toda una pérdida, ciertamente: ver nota 151.

decisivamente en el declive de la escuela romana. Aún pervivía la biblioteca Ulpia⁴⁸ en el siglo V, y quizás más allá, pero, en el siglo VI, son muy pocas las bibliotecas – públicas o privadas, laicas o eclesiásticas– de las que tenemos constancia. En otro orden de cosas, se mantenían todavía costumbres propias de época imperial, tales como la impartición de la docencia superior en el foro de Trajano⁴⁹ o las recitaciones literarias en el mismo recinto, el cual, sin embargo, parece haber perdido gran parte de su importancia cultural por circunstancias históricas y por una previa dislocación de los *auditoria*⁵⁰, puntos neurálgicos de la red educativa de Roma.

Y a pesar de las circunstancias adversas y de la inexistencia de reformas educativas, la Ravena bizantina fue capaz de proporcionar una amplia cultura a alumnos como Venancio Fortunato⁵¹ en los albores de la invasión longobarda, constituyendo

⁴⁸ Sidonio todavía menciona la biblioteca Ulpia, aunque bien podría tratarse de un cliché literario sin ningún tipo de valor histórico real: APOL. SID., *Ep.*, 9, 16. Véase RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 31 y n. 89. Al respecto de los centros culturales romanos, remitimos además a las notas 29, 31, 41 y 49-50.

⁴⁹ ENNOD. TICIN., *Dict.*, 7, comenta el traslado del auditorio romano al foro –de Trajano, se entiende–, donde parece haberse aglutinado la vida cultural de la Roma tardoantigua ante la recesión de la enseñanza: *nam quae malum ratio suadebit silentium in loco in quo sunt praemia constituta uerborum? Vbi orationis palma, si hic gratia taciturnitatis? (...) uincta hic ora teneat mens captiua: non agnoscit forum Romani populi, non liberalis eruditionis gymnasium, qui adhuc quasi in secessibus conticescit*. Y a pesar de este dramático panorama educativo y acaso contradictoriamente, hemos visto que, para Enodio, Roma continúa siendo la capital cultural de Italia y de Occidente. Cf. VEN. FORT., *Carm.*, 3, 18, 8, y 8, 8, 25; e ID., *Ep.*, 3, 20-21, y 6, 8, en una serie de citas vagas y carentes de crédito según Riché, quien piensa que nos hallamos ante una mera reminiscencia literaria. RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 31 y n. 88.

⁵⁰ Este punto es remarcado por Riché, quien se opone a los postulados anteriores de Marrou a favor de la pervivencia de la capitalidad del foro trajaneo; aduce en su contra que la disminución de alumnos y profesores encaminaría a éstos a impartir lecciones en su propia casa –caso de Félix: ver nota 36–, hecho que esparciría la enseñanza por toda la ciudad, minimizando su impacto público: RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 31; cf.: MARROU, H.-I., “La vie intellectuelle”, p. 99; y STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, p. 694 y n. 1. Cabe aducir, por otra parte, que tanto Deuterio en Milán como Fausto en Cartago instalaron sus *auditoria* en el foro con el fin de tener un acceso rápido a los *officia* burocráticos con los que, sin duda, mantenían relación. Cf.: ENNOD. TICIN., *Dict.*, 7; y *Anth. Lat.*, I, 287.

⁵¹ Los testimonios acerca de la estancia de Venancio en Ravena, acontecida entre ca. 550-565, son relativamente numerosos. En primer lugar, el mismo Fortunato relata someramente el tipo de educación recibida –VEN. FORT., *Vita Mart.*, 1, 29-33: *paruula grammaticae lambens refluamina guttae / rhetorici exiguum praelibans gurgitis haustum / cote ex iuridica qui uix rubigo recessit*–, una información reiterada por Gregorio de Tours –GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 13-15, citando a un *uenerabilis conseruus meus Fortunatus presbyter* quien *sibi quoque in Rauenna atque in rhetorica socio suo Felici*– y por Pablo

acaso un *foyer* de cultura al amparo del aparato cortesano⁵². Por estas referencias, así como por la anterior relativa al *auditorium* de Deuterio, podemos considerar un hecho bastante probable la pervivencia durante este período de la enseñanza clásica –como mínimo de la enseñanza superior entre los miembros de los estamentos privilegiados– en diversos centros de una Italia polarizada⁵³ entre la capitalidad septentrional y la tradición del Lacio. Con todo, los centros educativos no dejaron de existir, aunque, ciertamente, tanto su papel formativo como el alcance de su maestrazgo en la sociedad romana disminuyeron de manera ostensible. Parece claro, también, que la normalización de la situación en la Península conllevó unas condiciones de seguridad mínimas que debieron posibilitar el restablecimiento de una enseñanza regular, aun cuando ésta resultara deficiente.

Por otra parte, como quiera que la documentación de que disponemos tan sólo menciona este último tipo de estudios, no podemos estar seguros del grado de

Diácono –PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 2, 13: *Rauennae nutritus et doctus in arte grammatica siue rhetorica seu etiam metricam clarissimus extitit*–. Sobre la relevante figura de Venancio, remitimos a: TARDI, D., *Fortunat*, pp. 46-54; LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 111-112 y 127-129; LABRIOLLE, P. – BARDY, G., *Histoire de la littérature*, pp. 745 y 756-761; RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 122-123 y 127-129; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 117-126; BECKER, M., “Venantius”, cc. 582-583; PIETRI, L., “*Ut pictura poesis*”, pp. 175-176 y 182-185, con abundantes citas relativas a la amplia educación de Venancio; y PLRE IIIA, *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus* 2, pp. 491-492. Como indicamos en la nota 126, la educación de ambos personajes debió ser bastante pareja, aunque se diría que Venancio profundizó en los estudios más que Gregorio, tanto en contenidos clásicos como cristianos.

⁵² Como indicio de la continua actividad literaria de lo que él llama *foyer* de Ravena, Riché aduce el estudio de Macrobio, por un lado, y, por otro, de Pomponio Mela y Valerio Máximo, constatado a través de las subscripciones de manuscritos ravenates por parte del propio nieto del autor de las *Saturnales* y de Símaco, y del cuestor Rústico Helpidio, respectivamente. En otro sentido, pero siempre dentro del estudio de la poesía –cristiana, esta vez–, también en Ravena se revisa la obra de Sedulio y Prudencio. Para toda esta actividad hermenéutica, véase RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 27-28, 45, n. 233, y 72, n. 8.

⁵³ A partir de los testimonios aducidos, cabe suponer –como mínimo– la pervivencia de la educación clásica en Pavía –Enodio–, Milán –Deuterio–, Ravena –Arator y Venancio Fortunato– y Roma; y también puede que en Nápoles –a causa del cenáculo monacal de *Lucullanum*, al cual había dado lustre Eugipio–. Acerca de los estudios realizados en estas ciudades, véanse las notas 37, 38, 40 y 51, 25, 30 y 41, y 157, 164, 167 y 307, respectivamente.

continuidad de la educación primaria⁵⁴ en territorio italiano. Es muy posible que las *scholae* de enseñanza primaria de titularidad privada se resintieran del vacío de poder reinante, algo que no padecieron en igual medida los *auditoria* de educación superior cuyos ingresos provenían de los emolumentos pagados por particulares pudientes y que, en ocasiones, dependían de los municipios⁵⁵. Cabe añadir que parece muy probable que el aprendizaje de las primeras letras se limitara, cada vez más, al ámbito doméstico y fuera impartido por preceptores privados; un hecho, además, en absoluto ajeno a la costumbre romana y mucho más acorde con la situación de la Península en el siglo VI⁵⁶. En fin, debemos considerar que, si la enseñanza pública desapareció, la instrucción privada le tomó el relevo con toda probabilidad.

A todos estos factores conviene añadir el cambio operado en el sistema escolar en el territorio de la antigua Roma, siempre aposentado en las ciudades, pues la cultura

⁵⁴ Y menos de la pública, cuya continuidad está claramente en entredicho en tanto que dependiente del Estado o, en su defecto, de los municipios; y los siglos V y VI no fueron precisamente un remanso de paz para la administración italiana. Riché se desmarca de la tendencia que restringe la educación estenográfica a las clases pudientes y apuesta por la generalización de la enseñanza básica en una civilización caracterizada por la escritura, presente en todo el mundo romano y muy especialmente en las ciudades. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 24-25. Al respecto, cabe destacar también el papel de la epigrafía en tanto que medio de difusión de leyes, actos sociales y religiosos, así como su función de mantenimiento de la memoria colectiva de la sociedad.

⁵⁵ Durante el Bajo Imperio, las escuelas primarias eran dirigidas por *magistri*, que bastantes problemas tenían en sufragar gastos sin ninguna ayuda pública. La financiación municipal de escuelas sólo se documenta en el caso de la educación secundaria y superior –gramáticos y rétores–, y aun así, se limitaba a las ciudades más pujantes. Véanse: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 35; y MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 327-328

⁵⁶ Es bien sabido que gran parte de la aristocracia romana prefería que la educación de sus hijos –la primaria, al menos– corriese a cargo de maestros privados, quienes impartían las lecciones en su propia casa o, frecuentemente, en la misma *domus* de la familia a la cual servían y donde a menudo habitaban. Como ejemplo de la pervivencia de este uso en época tardoantigua, citar el ejemplo de Sidonio Apolinar, que recuerda a su condiscípulo Probo los estudios compartidos en casa de su maestro, sin duda un ejemplo de enseñanza privada: *et uere intra Eusebianos lares talium te quaedam moneta susceperat disciplinarum, cuius philosophica incude formatus*. APOL. SID., *Ep.*, 4, 1. Sobre la cita de Sidonio y su testimonio de la actividad cultural de su Galia, remitimos al elaborado estudio de LOYEN, A., “Sidoine Apollinaire”, pp. 265-284. En cuanto a los preceptores privados en época tardorromana, ver MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 326, 372 y 420. Y a pesar de una alarmante falta de información al respecto, todavía cabría tomar en consideración la situación educativa de las clases media y baja de la sociedad italiana y detenerse en la pretendida “democratización” de la cultura: ver nota 69.

clásica era esencialmente urbana. Si hasta ahora la educación concernía al Estado o, en su caso, a los municipios y a profesionales liberales, en este momento, la desaparición de las instituciones políticas imperiales y de la élite tradicional romana⁵⁷ favorece el “traspaso de poderes” a la única institución superviviente del marasmo de la irrupción bárbarica, la Iglesia, que pasa a constituirse –paradójicamente– en garante de la cultura clásica. Sin embargo, la continuidad no se realizó sin cambios pues, a pesar de la diversidad de pareceres entre los doctores eclesiásticos, el enfoque netamente pagano de la enseñanza tradicional provocó ineluctablemente la modificación de sus contenidos. De manera progresiva, la mitología cedió su puesto a la bibliología y la hagiografía, y las escuelas episcopales y monásticas –además del núcleo familiar– devinieron el lugar de impartición de cultura. Con ello, la Iglesia obtuvo el control sobre la educación en la sociedad romana postimperial y, simultáneamente, perpetuó modelos de raigambre clásica en el seno de los reinos germánicos⁵⁸.

Nos referiremos frecuentemente a este proceso más adelante, pero ahora querríamos resaltar tan sólo un hecho concreto: resulta significativo que cuando Casiodoro consiguió instaurar su soñado centro de estudios religiosos entre el 555 y el 560, su sede ya no estuviera ubicada en Roma, la gran ciudad, sino en un pequeño núcleo monacal en el golfo de Esquilache, paradigmático del nuevo devenir de la cultura en la Alta Edad Media y evidencia palmaria del cambio de modelo.

⁵⁷ Un factor determinante lo constituye la reclusión de la aristocracia romana en sus villas rurales, hecho que tuvo efectos devastadores en la trama urbana, pues, aunque las *uillae* pudieran constituir un núcleo de lectura y erudición, su dispersión y reclusión en ellas mismas imposibilitaban cualquier papel en el desarrollo cultural. De este modo, la aristocracia desapareció casi absolutamente del plano cultural de las ciudades y, por ende, de la educación en general. Casiodoro da una buena muestra de este problema: *quid prodest tantos uiros latere litteris defaecatos? Pueri liberalium scholarum conuentum quaerunt et mox foro potuerint esse digni statim incipiunt agreti habitatione nesciri: proficiunt ut dediscant; erudiuntur ut neglegant et cum agros diligunt se amare non norunt (...) foedum ergo nimis est nobilis filios in desolatione educare.* CASSIOD., *Var.*, 8, 31. Sobre el carácter urbano de la cultura romana, también en este momento histórico, véase CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 140-145.

⁵⁸ Acerca de los peligros de “paganización” a través de la utilización de modelos clásicos en literatura, remarcamos las conclusiones de CAMERON, Av. y Al., “Christianity and Tradition”, pp. 316-328. Sobre las diferentes actitudes de los doctores de la Iglesia al respecto del valor y de la función de la educación clásica y sobre el proceso de formación de la escolástica cristiana, remitimos en general al capítulo 1.3 de esta parte.

1.2.— GENS ANICIA? EL LEGADO DE LA ANTIGÜEDAD

Es obvio que, en momentos de crisis, cuando la cultura deviene un bien “superfluo”, la educación se convierte en un derecho demasiado caro. Su disfrute se restringe entonces a la clase acomodada, el único grupo social cuya fortuna le permite el lujo de pagar un salario para instruir a su descendencia. De este modo, en el crepúsculo de la sociedad romana, la aristocracia no tan sólo se atribuyó la etiqueta del refinamiento, sino que preservó la *Romanitas*⁵⁹ heredada de sus ancestros; y también lo hizo el Magno.

⁵⁹ Sobre la cultura como característica diacrítica de la *Romanitas* durante la Antigüedad Tardía, véase: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 376-378; y PASCHOUD, F., *Roma Aeterna*, pp. 9-21 y 323-335, con las coordenadas necesarias para entender la romanidad –y el patriotismo romano– a caballo entre los siglos IV y V. Sobre la elitización de la cultura, remitimos a CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 149-151. Por su parte, RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 9, n. 1, y 45, pontifica el binomio entre aristocracia y cultura: “le destin de cette culture mondaine, qui demeure en vas clos, dépend de l’existence de la classe aristocratique. Vienne une crise politique qui éprouve cette catégorie sociale, la culture classique risque de disparaître”. Curiosamente, un par de pasajes de los *Dialogi* hacen de las termas lugares infernales cuando habían sido tradicional punto de reunión de la clase bienestante a la que pertenecía Gregorio y uno de los símbolos diacríticos de la romanidad: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 42, 3-4, y 57, 3-7, donde el diácono romano Pascasio –justo y santo que erró al apoyar a Laurencio en contra de Símaco durante el cisma– y el anónimo propietario de unos baños en *Centumcellae* redimen su pena sirviendo a los clientes de dichos establecimientos; cf. ID., *Mor.*, 18, 52, 84; e ID., *Ep.*, 3, 62, donde aparece el *tópos* del *niger (Aethiops)* que entra en unos baños y sale de ellos igualmente “negro”, parábola de que la conversión a la vera fe no está al alcance de todos. Cf. *contra* ID., *Dial.*, 4, 57, 3, en que un presbítero que tomaba las aguas con finalidades terapéuticas. Al respecto de dicho *tópos*, relativo tanto a los infieles como al *antiquus hostis*, remitimos a los estudios de: STEIDLE, B., “Der ‘schwarze kleine Knabe’”, pp. 339-350; GOFF, J. le, *La naissance du purgatoire*, p. 128, donde destaca la originalidad del Magno al situar el purgatorio en la tierra y –precisamente –en unas termas, rescoldo de un paganismo feneciente; y PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 44 y 86. Remitimos también a las notas 828, 834-835 y 917 de la parte III y a la nota 129 de la parte IV. Acerca del aspecto más político de la *Romanitas* de Gregorio, véase la nota 20 de la parte IV. En cuanto concierne a la actitud cristiana –especialmente ascética– ante la cultura higiénica de la sociedad romana, consúltese JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J.A., “En olor de santidad”, pp. 151-161; para la transformación de las instalaciones termales en iglesias a lo largo de la Antigüedad tardía, véase ID. – SALES, J., “Termas e iglesias”, pp. 185-201.

Pertenezca o no a la *gens Anicia*⁶⁰, el joven Gregorio, en tanto que miembro de una familia patricia, dispuso sin duda de los medios necesarios para costearse la mejor educación que pudiera recibirse durante los agitados años de su juventud. Como ya apuntó Dudden⁶¹, parece lógico que Gordiano procurara para sus hijos –Gregorio y su

⁶⁰ Como indicamos más adelante –ver nota 234–, el bisabuelo de Gregorio fue el papa Félix III, quien estuvo casado con una piadosa mujer llamada *Petronia*, un *nomen* muy frecuente en la *gens Anicia*; si a esto unimos el hecho de que dicho pontífice solía rubricar los documentos añadiendo *Caelius* –un *praenomen* también común entre los *Anicii*– a *Felix*, podemos creer con Ferrua que Gregorio descendía de la famosa estirpe romana, aunque sólo fuera por vía de su bisabuela paterna: FERRUA, A., “Gli antenati”, pp. 245-246, y especialmente n. 16, donde documenta una inscripción funeraria de un miembro de esta familia que lleva el *cognomen* de *Gregorius*. De ser cierta esta argumentación, se le podría relacionar además con otro papa, Agapito I: MOMIGLIANO, A., “Gli *Anicii*”, p. 236; cf. MARROU, H.-I., “Autour de la bibliothèque”, pp. 130-134. Véanse además las notas 47 y 79, acerca de la biblioteca de Agapito en este momento; cabe decir que la vecindad de la *domus* familiar gregoriana con la residencia anicia añade un argumento más a favor de esta relación consanguínea, por lejana que fuera. Por otra parte, el padre del futuro papa Félix ostentaba el cargo de presbítero en la iglesia de los santos Nereo y Aquileo, próxima a las termas de Caracala, y también fue el responsable –junto con el diácono Adeodato– de la restauración de la basílica ostiense encargada por León Magno: *Felix natione Romanus ex patre Felice, presbytero de titulo Fasciolae*. Véase: *Lib. pont.*, 50; e *ICVR* n.s., 4958, para el encargo pontificio; cf. SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 89, sobre la historia del *titulus Fasciolae*. El testimonio biográfico de Pablo Warnefried abunda en la ilustre ascendencia –también eclesiástica– del Magno: *Gregorius hac urbe Romana, patre Gordiano, matre uero Siluia editus, non solum de spectabili senatorum prosapia, uerum etiam religiosa, originem duxit*. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 1. En otro orden de cosas, parece ser que, en el atrio de la *domus* familiar en el Celio y luego monasterio de San Andrés, había un retrato –doble: *duae iconiae*– de los progenitores de Gregorio que todavía se podía contemplar en tiempos de Juan Diácono: IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 83. El texto, aunque muy extenso y descriptivo para ser incluido aquí, ofrece algunos datos interesantes, como que Gordiano –que aparece junto al apóstol Pedro– ostentara el cargo de *regionarius*, que Silvia –a quien su hijo dedica la pintura– se representara con un salterio... ¡y que el doble icono se hallaba junto al ninfeo doméstico! Añadir que, en el capítulo siguiente, el biógrafo gregoriano informa, además, de la existencia de un tercer retrato, esta vez del propio Gregorio, quien quiso que se asemejara a él de tal modo que sus hermanos de cenobio pudieran evidenciar la falta de vanidad del fundador. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 23, piensa que Gordiano pudo haber ostentado el cargo civil de *curator regionum* y no el eclesiástico de *regionarius*, y mucho menos el de *defensor ecclesiae* que insinúa RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 42. Ver además: *PLRE* IIIA, *Gordianus*, p. 544, y *PCBE* II, 1, *Gordianus* 2, p. 936.

⁶¹ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 69-70 y 75, que otorga a su educación y a la previsión del padre –y de la madre, cabría añadir– el mérito de asegurarle el futuro éxito en la vida, o al menos una formación que le haría destacar entre sus conciudadanos como afirma el testimonio de Gregorio de Tours citado en la nota 1. Cf.: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 122-123; y RICHARDS, J., *Il console*, p. 43, quienes también creen que, a pesar de la falta de indicios, la educación privilegiada de Gregorio está más allá de toda duda. Como curiosa nota erudita, citar la existencia documentada de Félix, un rétor en la colina del Celio en época ostrogoda, aunque resulta incierto –bastante improbable, de hecho, por obvias

hermano Palatino⁶²— una formación adecuada a su rango y expectativas que conservara en esencia las mismas disciplinas y los mismos métodos pedagógicos de la enseñanza altoimperial, aunque el peso específico de las materias impartidas hubiera sufrido el signo de los tiempos.

razones históricas— que siguiera ejerciendo su profesión en *ca.* 560, momento en el cual Gregorio recibiría su educación retórica: al respecto, véase la nota 36.

⁶² *PLRE* III B, *Palatinus*, p. 960, y *PCBE* II, 2, *Palatinus* 2, pp. 1570-1571. Sobre Palatino, ver también: RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 43; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 8-9. Se ha argumentado que tuvo un segundo hermano llamado Germano —*PLRE* III A, *Germanus* 7, p. 530; la *PCBE* no contempla tal posibilidad y lo asocia con Palatino— que siguió sus pasos en la prefectura urbana, precisamente en el momento de su elección como obispo de Roma, en la que tuvo una actuación destacada; sin embargo, parece tratarse más bien de una interpretación de *germanus* como una vulgarización del sustantivo *frater* en lugar del nombre propio del prefecto, el cual podría ser el mismo Palatino, otro hermano anónimo o incluso no tener relación familiar alguna con Gregorio y llamarse realmente Germano. A favor de la identificación con Palatino: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1. Cf. *contra*: PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 10; e IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 40; en ambos textos hagiográficos se especifica *Germanus nomine*, pero también es cierto que ambos dependen de Gregorio de Tours y que su testimonio no altera de un modo significativo lo indicado por el turonense. Para la consulta del texto completo del cronista franco y la posible relación del prefecto de la Ciudad con el Magno, véase además la nota 8 de la parte III. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 25, aumenta hasta tres los posibles hermanos del pontífice basándose en la evidencia recogida en el *Registrum*, aunque no estemos de acuerdo con esta estudiosa en cuanto a la cuantificación. En la *ep.* 9, 44, se cita un *gloriosus frater noster* que firma el tratado de paz del 598 con Agilulfo en lugar del pontífice, el cual, a nuestro parecer, se identifica sin problemas con el *gloriosus frater meus* Palatino que debe juzgar el proceso entre Leoncio y Libertino juntamente con el *uir magnificus* Teodoro, *consiliarius* pontificio, nombrado en la *ep.* 11, 4 — ver nota 123 de esta parte y nota 222 de la parte IV—; la *ep.* 1, 42 dirigida al subdiácono Pedro, *rector patrimonii Siciliae*, le recrimina no haber reembolsado una cantidad de dinero a un anónimo *frater meus*; y también es anónimo el *germanus noster* a quien se le ha fugado un esclavo, según se dice en la *ep.* 9, 201. Parece claro que se alude a Palatino en las dos primeras epístolas —especialmente por la mención en ambas del rango *gloriosus*—, pero el anonimato de las dos segundas induce a pensar en la posibilidad de una familia más amplia: ¿es eso cierto? Resulta evidentemente posible que tuviera otro hermano —desconocido para nosotros— que hubiera heredado parte del patrimonio familiar en Sicilia y que incluso —¿un tercero?— hubiera sufrido la fuga de un esclavo; aunque nos resistimos a aceptarlo, puesto que el pontífice cita a sus tías por su nombre en las *Homiliae in Euangelia* —juntamente con su *atauus* Félix III: ver notas 234 y 237— y nos resulta extraño que no hiciera lo propio con su hermano —o hermanos— en el *Registrum*, siempre más preciso, incluso cuando no cita nunca a sus padres u otros familiares cercanos. Finalmente, y sin que esto dirima la disputa, la *PLRE* adscribe a Palatino el conjunto de las cuatro cartas gregorianas, mientras que hace de Germano el *praefectus Vrbi* citado por Gregorio de Tours, algo que nos parece improbable a causa, precisamente, del rango otorgado a Palatino, quien parece haber seguido una carrera civil exitosa.

En efecto, ya a partir del siglo IV –si no antes–, la educación derivó de manera ostensible hacia el pragmatismo. Libanio constituye un buen ejemplo de una clase social letrada destinada a desaparecer que se lamenta por la pérdida de una formación sólida en favor de una instrucción técnica orientada específicamente hacia el funcionariado. Durante el Bajo Imperio, el auge de la taquigrafía⁶³ como objetivo básico –y a menudo único– de la inmensa mayoría de la población que se formaba en las aulas romanas rebajó las exigencias generales con respecto de la enseñanza, hecho contra el cual nuestro sabio antioqueno⁶⁴ lanzó duras invectivas. Mas la buena voluntad no bastaba para cambiar el devenir: la creciente burocratización de la administración es un reflejo de la sociedad a la que sirve y, cada vez más, individuos mediocres cuyo único mérito consistía en la rápida transcripción de recitaciones orales ostentaban cargos en los diferentes *officia* merced a su *savoir faire* cortesano. Y no tan sólo los cargos subalternos eran encomendados a tales individuos, algo que resultaría comprensible; los simples *notarii* del Bajo Imperio desempeñaron funciones absolutamente impropias, llegando a ostentar el título oficial de *tribuni et notarii*⁶⁵ y a ejercer una influencia nada despreciable en el entorno político: la figura del tecnócrata colmaba gradualmente todos los grados de la administración pública.

Esta tendencia “reduccionista” siguió y se acentuó en los siglos siguientes de manera que Enodio, Casiodoro y, más tarde, Isidoro coincidieron en conceder a la

⁶³ Acerca del éxito y de la difusión de la estenografía, tan extendida como necesaria y espléndidamente representada por las notas tironianas, remitimos a: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 380-382, e ID., “L'école”, pp. 133-136.

⁶⁴ LIBAN., *Or.*, 31, 28 y 33; 42, 24-25 y 46. Cabe decir que las ideas de Libanio representan toda una preterición del desarrollo futuro de la educación clásica. Posteriormente, Casiodoro insiste en que, en su época, los estudios clásicos se limitan –aun cuando no deberían– a la formación del personal administrativo y ya no contemplan el placer de la erudición vana; pero sus quejas caen en saco roto: CASSIOD., *Var.*, 6, 5 y 17; 8, 31; 9, 21; y 10, 7. Al respecto de estas –y otras– opiniones casiodorianas, remitimos a las notas 25, 27, 57 y 66.

⁶⁵ Caso del taquígrafo que llega a prefecto del pretorio –LIBAN., *Or.*, 42, 51– o de Eunomio, secretario del obispo arriano Aecio y campeón del neoarrianismo –GREG. NYS., *C. Eunom.*, 1, 50–. Ver MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 380-382. Los notarios de esta época llevan a cabo encargos de inspección en la administración central y en el aparato provincial de una manera constante y casi ubicua. A modo de ejemplo próximo, disponemos de la inscripción funeraria de Eugenio, hijo de un prefecto urbano y notario en Roma a mediados del siglo VI: *CIL* VI, 8401. Véanse además las notas 126 y 252.

gramática⁶⁶ la primacía sobre las demás disciplinas literarias en tanto que fundamento y origen de todas ellas: la estenografía había pasado de ser instrumento básico y mínimo del desarrollo intelectual a encumbrarse como ciencia (cuasi)especulativa, mientras los manuales insistían con reiteración en la observancia de reglas gramaticales clasificadas taxonómicamente en un vano intento de frenar la evolución de la lengua latina. Ya se había producido, en estos momentos, la reducción del propio concepto de formación cultural a su mínima expresión: la cultura se desprovoyó de lo accesorio para reducirse a lo estrictamente necesario e incluso a lo anecdótico, a juzgar por la nueva orientación del enciclopedismo⁶⁷. En primer lugar, porque las vicisitudes inherentes al final del Imperio convirtieron la educación en un privilegio al alcance de pocos; en segundo, a causa del cambio producido en la administración estatal y de la fragmentación de la red administrativa romana en los nuevos reinos germánicos, hechos que propiciaron la escasez de personal cualificado; finalmente, como ya hemos apuntado, porque el ya

⁶⁶ Sobre el encumbramiento de la gramática a causa de su insoslayable necesidad: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 10. La gramática ocupa el primer lugar entre las siete disciplinas –gramática, retórica, lógica, aritmética, geometría, música y astronomía– establecidas por Casiodoro. CASSIOD., *Inst., praef.*, y 1: *dicendumque prius est de arte grammatica, quae est uidelicet origo et fundamentum liberalium artium*; y un poco más adelante, *grammatica uero est peritia pulchre loquendi ex poetis illustribus, oratoribus collecta. Officium eius est sine uitio dictionem prosalem metricam componere. Finis uero elimatae locutionis uel scripturae, inculpabili placere peritia*. Cf. ID., *Var.*, 9, 21, 1-7: *prima enim grammaticorum schola est fundamentum pulcherrimum litterarum, mater gloriosa facundiae, quae cogitare nouit ad laudem, loqui sine uitio (...)* *Grammatica magistra uerborum, ornatix humani generis, quae per exercitationem pulcherrimae lectionis antiquorum nos cognoscitur iuuare consiliis. Hac non utuntur barbari reges: apud legales dominos manere cognoscitur singularis (...)* *Hinc oratorum pugna ciuilibus iuris classicum canit: hinc cunctos proceres nobilissima disertitudo est*. El manual básico de gramática sigue siendo el *Ars grammatica* de Donato, como también apunta el ministro de Teodorico: *Donatus qui et puer specialiter aptus*. ID., *Inst.*, 2. Sobre este último punto, ver DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 72, n. 3. Los testimonios de Enodio e Isidoro, en la línea de Casiodoro, se pueden consultar en: ENNOD. TICIN., *Par. did.*, ll. 14-17; e ISID. HISPAL., *Etymol.*, 1, 5-20, especialmente dentro del libro dedicado a la gramática; cf. 1, 2, para los estudios del *triuuium* y el *quadriuium*.

⁶⁷ Es paradigmática de esta época la proliferación de obras con finalidad enciclopédica que pretenden recoger aquellos datos que resultan imprescindibles: *libri memoriales*, *epitoma* y *digesta* se suceden en su función de *aide-memoire* para llenar los vacíos de una educación deficiente y devienen verdaderos compendios del saber necesario, siempre según la definición de necesidad que encunee cada sociedad. Baste citar los *Phenomena* de Arato, los *Gesta et dicta memorabilia* de Valerio Máximo o las *Nuptiae Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela para comprender los caminos de hueca erudición que perseguían los lectores de tales obras. Al respecto, véase: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 12, n. 19, y 40-41; y MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 345-346 y 376-378.

enraizado y poderoso cristianismo evitaba –cuando no prohibía– la enseñanza de todo aquello que evocara la religión veterorromana. En esta coyuntura, no resulta extraño que los clásicos fueran apartados de los programas educativos.

Por el contrario, los aristócratas romanos aún gustaban de los versos de Virgilio o de la polémica de Cicerón y se deleitaban rodeándose de un entorno cultivado que dilapidara su ocio con recitaciones y controversias a la antigua usanza⁶⁸. Estos salones, aun reducidos, conservaron los patrones de la educación clásica en la medida de lo posible representando un postrer destello de ilustración en una Roma afligida, muy alejada de cualquier “democratización” de la cultura⁶⁹. Con bastante certeza, Gregorio formó parte de la última generación que pudo disfrutar del refinamiento educativo del humanismo clásico, y aunque no pudo medrar en las condiciones de paz que se acontecieron bajo el dominio ostrogodo como lo hiciera la generación anterior de estudiosos –Arator, por ejemplo–, todavía pudo beneficiarse de la precaria estabilidad de la recuperación bizantina antes de que la invasión longobarda acabara con la educación humanística en Italia⁷⁰.

⁶⁸ Diversas obras de Enodio de Pavía y Avito de Vienne, por citar un par de ejemplos, contienen centones de Cicerón, Virgilio, Séneca, Terencio o Valerio Máximo, siguiendo los esquemas en uso desde época altoimperial: ENNOD. TICIN., *Libel.*, ll. 3, 16, 39 y 66; y AVIT. VIEN., *Hom.*, 6. Acerca de estos ejercicios escolares, véanse las notas 10 y 13.

⁶⁹ Debemos a Mazzarino la hipótesis de la extensión de la cultura a un público más amplio –*id est*, a las “clases medias” e incluso al pueblo llano o a parte de éste– durante los dos últimos siglos del Imperio: MAZZARINO, S., “La democratizzazione”, pp. 35-54. *Contra*, RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 9 y 403-404, n. 1, donde califica de “bien décevant” la teoría del investigador italiano e insiste en el carácter elitista de la cultura superior: “sans doute, nous ne pouvons savoir jusqu’à quel niveau social avait pu pénétrer la culture romaine. Rome dominait par les élites et ne pouvait envisager la promotion intellectuelle des masses qu’elle avait soumises” y añade, en referencia a la patria de Gregorio, que “en Italie même, la «democratisation de la culture» n’avait sans doute jamais été très poussée”. A nuestro parecer, pensamos que es inconcebible diferir actualmente de los postulados de Riché en este asunto. Ver la nota 171 de la parte III. Sobre la elitización de la cultura durante la Antigüedad tardía, véanse también las notas 57-59 y 160 de esta parte.

⁷⁰ El mismo pontífice ofrece un balance muy desfavorable de la situación educativa de Roma después de la entrada de los longobardos: *hic leonum catuli inueniebant pascua, quia pueri, adolescentes, iuuenes saeculares et saecularium filii huc undique concurrerant, cum proficere in hoc mundo uoluissent*. GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 23. Asimismo, indica lo caro –y perjudicial– que resultaba educar a un joven en las artes liberales: *haec nimirum prudentia usu a iuuenibus scitur; haec a pueris pretio discitur, hanc qui sciunt ceteros despiciendo superbiunt; hanc qui nesciunt subiecti et timidi in aliis mirantur, quia*

Por todo ello, podemos estar seguros de que el futuro pontífice aprendió en su infancia los rudimentos de la lengua⁷¹ bajo la tutela de un *magister institutor litterarum* —el *magister ludi* clásico—, muy verosíblemente en la propia *domus* familiar. Luego, ya en un estadio más elevado, debió recibir lecciones de un *grammaticus*, quien le instruyó en la elaboración de la sintaxis y en el uso del vocabulario adecuado a través del comentario y del incesante análisis de los textos clásicos. El latín⁷² del pontífice es muy correcto, especialmente si se compara con el nivel de sus coetáneos, y con ello resulta claro que las lecciones del gramático⁷³ fueron bien aprovechadas y los textos estudiados a conciencia.

ab eis haec eadem duplicitas iniquitatis, nomine palliata, diligitur, dum mentis peruersitas urbanitas uocatur. ID., *Mor.*, 10, 29, 48.

⁷¹ Acerca de la ortografía de Gregorio, existe un trabajo específico que todavía resulta fundamental: HARTMANN, L., “Über die Orthographie”, pp. 527-549, estudio matizado y mejorado por la fecunda obra de Norberg, que apuntamos en la nota siguiente. Empero, debemos tener en cuenta que no sabemos hasta qué punto los manuscritos gregorianos en los cuales fundamentamos nuestro conocimiento revelan la verdadera ortografía de Gregorio; en este sentido, remitimos a RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 124.

⁷² Así lo confirman los estudios filológicos dedicados al conjunto de la obra gregoriana —que no son pocos, en especial los relativos al *Registrum*—, los cuales lo entroncan con el latín —culto— de la baja romanidad: O’DONNELL, J.F., *The Vocabulary*, pp. xvii-xix y 193-195; DUNN, M.B., *The Style*, pp. 67-100; KINNIREY, A.J., *The Late Latin Vocabulary*, pp. xi-xv y 1-68; HAUBER, R.M., *The Late Latin Vocabulary*, pp. 127-135; y NORBERG, D., *In Registrum*, I, pp. 15-16 y 86-90, ID., *In Registrum*, II, pp. 29-32 y 40-42, e ID., *Critical and Exegetical Notes*, pp. 3-9, especialmente sobre la historia de la tradición manuscrita del *Registrum*. Estos estudios son el fundamento del trabajo de Riché, quien, a su vez, deviene la referencia inexcusable de Richards y Markus en temas educativos: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 124, nn. 53-54, donde compara el nivel lingüístico de Gregorio con alguno de sus coetáneos como Antonio de Piacenza, evidenciando las limitaciones del momento. Cf.: RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 44, nn. 13-15; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 35, n. 4.

⁷³ A las reglas gramaticales, aprendidas en la escuela del *grammaticus*, se refiere Gregorio en la carta dedicatoria de los *Moralia* a Leandro, obispo de Sevilla: *unde et ipsam loquendi artem, quam magisteria disciplinae exterioris insinuant, seruare desepxi. Nam sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs modosque etiam et praepositionium casus seruare contemno.* GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 5. De su negativa a observar dichas reglas, se infiere que Gregorio las conocía —y Leandro también, claro, por eso se disculpa— y que no las tenía en cuenta sólo por razones de fe; al respecto y en extenso, remitimos al apartado 1.4.2 de esta misma parte. Sobre las alusiones gramaticales contenidas en esta carta, véase FONTAINE, J., *Isidore de Séville*, p. 36, n. 1. Curiosamente, este texto remite a uno anterior de Casiodoro: *in uerbis quae accusatiuis et ablatiuis praepositionibus seruiunt, situm motumque diligenter obserua.* CASSIOD., *Inst.*, 1, 15. Al respecto, pueden consultarse: SABBADINI, R., “Gregorio Magno”, pp. 204-206; y RICHÉ, P., *Éducation et*

Al respecto, resulta difícil decir cuáles fueron los autores que figurarían en la biblioteca escolar de Gregorio: la historiografía moderna ha realizado diferentes estudios en este sentido y la opinión de los investigadores ha cambiado durante el siglo XX. Si Dudden⁷⁴ ofrecía un amplio abanico de nombres cuyo conocimiento presuponía al prelado –basándose no obstante en la lista habitual del programa educativo del final del Imperio–, Markus⁷⁵, en cambio, ni siquiera menciona a los escritores clásicos entre las influencias literarias. Por otra parte, existen trabajos⁷⁶ dedicados específicamente a la cultura gregoriana que reconocen en ella trazas de Juvenal o Cicerón e incluso de Virgilio, pero sólo encontramos vagas referencias a autores profanos⁷⁷ y un solo centón

culture, p. 125, n. 60, con bibliografía, y n. 108, para una comparación entre Gregorio y Casiodoro; véase también la nota 66.

⁷⁴ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 73-74, cita a Virgilio, Horacio, Terencio, Estacio y Claudiano entre los poetas, y a Salustio, Plinio y Cicerón entre los prosistas; sin duda una lista demasiado extensa y probablemente un sinsentido anacrónico que no justifica documentalmente.

⁷⁵ MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 34-35. La ciencia moderna no comparte el olvido de Markus y sí que incluye a los autores profanos entre las influencias literarias de Gregorio: Virgilio, Séneca y Juvenal constituyen el núcleo principal de los centones –más o menos– verificados, y Riché añade aún la mención –meramente referencial– a Hesíodo, Calímaco y Arato que Gregorio recoge en los *Moralia*: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 124-125; cf.: PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, p. 131; RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 44; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 26-27. Acerca del breve pasaje gregoriano que contiene la cita a estos autores, ver nota 77.

⁷⁶ Al respecto de los centones de Juvenal y Cicerón, respectivamente, consúltese: COURCELLE, P., “St. Grégoire”, pp. 120-124; y DELFORGE, T., “Le ‘Songe de Scipion’”, pp. 351-354. Berschin detecta un eco de Virgilio –de VIRGIL., *Aen.*, 11, 752, en GREG. MAG., *Dial.*, 4, 23, 2, aunque la similitud resulta un poco frágil– y piensa que más que un préstamo consciente representa una expresión espontánea del legado educativo: BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil*, pp. 318-320. Otro posible préstamo virgiliano es la metáfora del barco azotado por la tormenta –VIRGIL., *Aen.*, 1, 100, retomado en GREG. MAG., *Ep.*, 1, 41, e ID., *Dial.*, 3, 36, 2-5, entre otros ejemplos; véanse además las notas 241 y 248 de esta parte, la nota 697 de la parte III y la nota 144 de la parte IV– aunque, en este caso, el uso prolífico de esta figura durante la Antigüedad tardía dificulta la atribución al vate de la oficialidad augustea. Sobre usos previos y coetáneos de las metáforas náuticas, véase CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, pp. 189-193.

⁷⁷ GREG. MAG., *Mor.*, 9, 11, 12: *necquaquam sermo ueritatis uanas Hesiodi, Arati et Callimachi fabulas sequitur, ut Arcturum nominans, extremam stellarum septem caudam Ursae suspicetur, et quasi Orion gladium teneat amator insanus.*; un texto muy parecido –*et de tanto uiro quis nesciat, quod necquaquam uanas fabulas poetarum sequitur, ut mundi molem subuehi giganteo sudore suspicetur?*– ya aparece en la *epistula missoria* que encabeza la copia enviada a Leandro: ID., *Ep.*, 5, 53a, 3. Véase la nota 218. A destacar la vacuidad del saber profano a partir de ejemplos astronómicos. Y parece que la influencia del

claro referente a Séneca⁷⁸; y, en este sentido, merece la pena destacar la posibilidad de que el pontífice hubiera tenido acceso a la biblioteca de uno de sus posibles parientes y predecesores en el cargo, Agapito⁷⁹. Sin embargo, la presencia de la literatura profana⁸⁰

juicio gregoriano llegó hasta *Anglia*, donde el concilio de Cloveshoe –tan devoto del Magno– se pronuncia en contra del uso de la retórica –clásica y poética– de los ministros a sus fieles: *ut presbyteri saecularium poetarum modo in ecclesia non garriant, ne tragico fono sacrorum uerborum compositionem ac distinctionem corrumpant uel confundant, sed simplicem sanctamque melodiam secundum morem ecclesiae sectentur: qui uero id non est idoneus assequi, pronunciantis modo simpliciter legendo, dicat atque recitet quidquid instantis temporis ratio poscit; et qui episcopi sunt, non praesumant*; interesante la mención de un *mos ecclesiae* –opuesto al *saecularis modus*– en la manera de articular el discurso homilético, así como también la presunción de una cultura elevada entre los miembros del episcopado. *Conc. Clou.* (747), c. 12.

⁷⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 33: *ut tibi aliquid saecularis auctoris loquar: cum amicis omnia tractanda sunt sed prius de ipsis* (= SEN., *Ep. ad Lucil.*, 3, 2: *tu uero omnia cum amico delibera sed de ipso prius*). Hay constancia de la lectura de esta obra de Séneca en tiempos de Gregorio: *Anth. Lat.*, I, 666; cf. SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 269.

⁷⁹ CASSIOD., *Inst., praef.*, cuyo texto –con la referencia al pontífice– podemos leer en la nota 28. Cf. *Lib. pont.*, 59. Véanse: MARROU, H.-I., “Autour de la bibliothèque”, pp. 125-129 y 166-168, donde aduce *ICVR* II, 55, como prueba de la existencia de la biblioteca, amén de un buen número de registros arqueológicos; RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 145-146 y nn. 269-272, con bibliografía; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 10. Marrou y después Riché observan la posibilidad de relacionar un retrato de Agustín acompañado de un breve epígrafe con los anaqueles de la biblioteca de Agapito en el Celio, la cual habría sido trasladada por iniciativa de Gregorio al próximo palacio lateranense para nutrir los *armaria* de la nueva *bibliotheca* pontificia; aun así, no verificamos la existencia de esta biblioteca hasta el 649. De admitirse la veracidad de esta argumentación, además de constatar el conocimiento y uso por parte del Magno, dispondríamos de una prueba bastante clara de la pervivencia de –al menos– una parte de los fondos bibliográficos de Roma. Ahondamos en esta cuestión en las notas 47, 151 y 196; ver también la nota 691 de la parte III. Finalmente, BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 22-23 y 38-39, considera razonable relacionar la instrucción de Gregorio con la cercana biblioteca de Agapito y añade que ésta poseía retratos de los autores cuyas obras elencaba, como parece indicar un epígrafe hallado entre sus ruinas: *sanctorum ueneranda cohors sedet ordine <longo> / diuinae legis mystica dicta docens / hoc inter residens Agapetus iure sacerdos / codicibus pulchrum condidit arte locum*. *ICVR* II, 55. Por otra parte, se conocen otras dos “bibliotecas” romanas –de carácter religioso–, en este caso fundadas por el papa Hilario en San Juan del Laterano: *Lib. pont.*, 48.

⁸⁰ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 74, postula que la obra de Gregorio Magno contiene poquísimos centones clásicos para concluir en la última página citada que “whatever knowledge of ancient literature he had once possessed, the hardworked Bishop had obviously forgotten”, contradiciendo –como mínimo parcialmente– lo que él mismo afirma en otro lugar: ver nota 61. A esta idea se suman diversos estudiosos que opinan que Gregorio condenó la cultura al ostracismo: SEPULCRI, A., “Gregorio

en la obra de Gregorio se nos muestra irrelevante; a juzgar por este hecho, debemos admitir que el interés por esta materia es más bien escaso y, como veremos más adelante, incluso se convierte en menoscabo. Cabe añadir que, ya en el siglo VI, parece probada la utilización de algunas partes de la Biblia⁸¹ para la enseñanza infantil, y no sería extraño que Gregorio hubiera aprendido latín *también* a través de la Palabra divina; de hecho, teniendo en cuenta la religiosidad que impregnaba a su familia, no sorprendería que sus primeras lecturas fueran bíblicas, morales o incluso hagiográficas.

Es más que probable, también, que, en su adolescencia, se iniciara en la educación superior y acudiera a un *rhetor* privado para perfeccionar su oratoria⁸² si había de valerse de ella en su posterior servicio público, un destino inherente a su condición senatoria. Si añadimos la influencia de la doctrina agustiniana acerca de la retórica, el porcentaje de probabilidades aumenta dada la pasión que Gregorio sentía por Agustín⁸³, según el cual, retórica y prédica formaban un binomio difícilmente separable.

Magno”, pp. 962-976; SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 622; y ROGER, M., *L’enseignement*, pp. 187-195.

⁸¹ Ya en el siglo III, la *Didascalia* entendía que la Biblia contenía todo aquello indispensable para una cultura global y proponían que la enseñanza se limitara a su estudio: ver nota 295. Y aunque esta propuesta tuvo gran éxito entre los ambientes monacales, la sociedad tardorromana en general no dudó en educar a sus hijos según una tradición con la que, al fin y al cabo, se identificaba. No fue hasta mucho más adelante que los habitantes de la Romania adoptaron y se apoyaron en una cultura principalmente religiosa. Al respecto, remitimos en general al apartado 2.3.1 de esta misma parte. Sobre la religiosidad de la familia de Gregorio, véanse las notas 235-237.

⁸² La gran mayoría de los investigadores mantienen esta opinión, y, realmente, no hay ninguna razón objetiva para afirmar lo contrario: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 75; RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 125-126; PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, p. 131-132; y RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 43, n. 11. El concepto de retórica en el siglo VI seguía con toda seguridad los postulados de Casiodoro quien, a su vez, perseveraba en el espíritu clásico: *ars autem rhetorica est, sicut magistri tradunt saecularium litterarum, bene dicendi scientia in ciuilibus quaestionibus (...) oratoris autem officium est apposite dicere ad persuadendum. Finis, persuadere dictione, quatenus rerum et personarum conditio uidetur admittere in ciuilibus quaestionibus*. CASSIOD., *Inst.*, 2, 2, 1.

⁸³ AVG. HIPON., *De doct. Christ.*, 4, 3. Sobre la preocupación agustiniana por la retórica como parte del discurso homilético, consúltense: MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 512-528; y LECLERCQ, J., “Prédication et rhétorique”, p. 116. Ver *infra* notas 86, 173 y 296. A favor de la importancia –y la continuidad– de la retórica en el normal desarrollo de la vida pública romana durante el Imperio y también en los reinos germánicos se muestra CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 131 y 136, y EAD., *Christianity and the Rhetoric*, p. 200. Sobre la interacción entre cristianismo y cultura, remitimos

En su *De doctrina Christiana*, resalta el valor de la retórica para el oficio sacerdotal a causa de la necesidad de transmitir con concreción y entusiasmo el mensaje de Dios al tiempo que recomienda vivamente su conocimiento. De igual modo, en los siglos sucesivos, Sidonio Apolinar, Hilario de Arlés o Enodio de Pavía se esforzarán en aplicar con corrección las reglas tradicionales⁸⁴ del discurso en sus epístolas y sermones por mero prurito, y la influencia del aprendizaje recibido se reflejará en sus obras. Con ello no se pretende promocionar el estudio de esta disciplina entre el clero, no debemos equivocarnos, más bien se evoca el retrato ideal del modelo de sacerdote que todavía podía hallarse con cierta facilidad en la sociedad romana del siglo v. Y este modelo pervivirá durante siglos a pesar de la reducción del nivel cultural de los órdenes eclesiásticos, algo que preocupará a los teóricos de la Iglesia de ahora en adelante.

Del análisis del *corpus* gregoriano se colige un buen nivel retórico⁸⁵: cláusulas, rimas y figuras heredadas de la tradición clásica pueden verificarse fácilmente en el conjunto de la obra. El pontífice conoce sobradamente los recursos de la lengua y los utiliza con la mayor suficiencia, adecuando siempre el tono de la redacción al receptor

en general a las conclusiones de: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 34-53, en especial 49-53 para Agustín y su *De doctrina christiana*; JAEGER, W., *Cristianismo primitivo*, pp. 119-120 y 138-140; y KENNEDY, G.A., *La retórica clásica*, pp. 204-216; autores que coinciden en la influencia de la *paideia* griega en el concepto educativo de Agustín, cuya *De doctrina christiana* devino fundamental en el ideario de la fe del Galileo.

⁸⁴ La postura de los autores citados se manifiesta en las siguientes obras: APOL. SID., *Ep.*, 7, 9; HONOR. MASSIL., *Vita s. Hil.*, 3; y ENNOD. TICIN., *Libel.*, ll. 2-4, 27 y 104-105, e ID., *Ep.*, 3, 2. Incluso se conoce un caso –y sin duda serían muchos más y quizás se tratara de una costumbre relativamente extendida– en el cual los fieles asistentes al oficio litúrgico llegaron a aplaudir el sermón como si del discurso de un rétor se tratase: SID. APOL., *Ep.*, 9, 3, 5.

⁸⁵ Acerca de la notable capacidad retórica de Gregorio, a menudo bandeada por el mismo pontífice, véanse los estudios de: BRAZZEL, K., *The Clausulae*, pp. 63-66; LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 109-110; y KENNEDY, G.A., *La retórica clásica*, pp. 240. Estos estudiosos evidencian el elevado nivel gregoriano en esta disciplina, si bien Kennedy considera que el Magno mantuvo una actitud negativa hacia la cultura profana en general, como cree ver en la epístola a Desiderio: ver nota 205. Una cita de Berschin pondera la oratoria gregoriana a través de su capacidad de prédica: “man könnte sagen, Caesarius von Arles wäre der vorletzte große lateinische Prediger der Spätantike, Papst Gregor I. der letzte gewesen”. BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil*, p. 305. Cf. GREG. MAG., *Reg. past.*, 2, 2, donde habla sobre las cuatro partes del discurso.

de la misma. Esta capacidad de adaptación al público⁸⁶ ha sido confundida con simpleza y ha servido para que sus escritos de cariz más “popular” –o, si se quiere, “populista”, caso de los *Dialogi*– fijen el baremo de la ilustración de Gregorio. Nuestro papa no es un hombre simple, ni mucho menos, y tampoco lo es cuando escribe; el estilo y el cuidado que imprime a sus cartas y tratados denota una clara voluntad literaria; su escrupulosidad a la hora de revisar su propia obra indica ciertamente un afán de perfección: un iletrado nunca se preocuparía de tales cosas. Y Gregorio se preocupa mucho, a pesar de él mismo, como veremos más adelante.

La hermana mayor de la retórica, la dialéctica, no parece haber sido una ciencia demasiado cultivada durante el siglo VI, y puede incluso que se asociara, al menos conceptualmente, a la disciplina de los rétores. Porque, aunque Casiodoro le dedique una parte de sus *Institutiones*, parece olvidarla en la carta⁸⁷ que escribe al Senado en nombre de Atalarico acerca de la regularización de la enseñanza superior. Además, resulta clarificadora la ausencia de la dialéctica en la legislación educativa coetánea: ni las leyes⁸⁸ ostrogodas ni las bizantinas preven nunca un profesor de esta materia y sí, en cambio, de medicina y derecho. Por estas razones, no es osado aventurar el desconocimiento –al menos escolástico– de esta disciplina por parte de nuestro prelado.

⁸⁶ GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 1, 11-12: *pensare etenim doctor debet quid loquatur, cui loquatur, quando loquatur, qualiter loquatur et quantum loquatur*; toda una declaración de principios de su concepción del hombre docto. Y todavía otra cita incluso más ilustrativa al hilo del magisterio de Pablo de Tarso sobre Timoteo y Tito, de carácter opuesto y a los que el apóstol enseñó de modo diverso: *quid est quod doctrinam suam tanta arte dispensat, ut in exhibenda hac, alteri imperium, atque alteri patientiam proponat, nisi quod mansuetioris spiritus Titum, et paulo feruentoris uidit esse Timotheum? Illum per aemulationis studium inflammat, hunc per lenitatem patientiae temperat. Illi quod deest iungit, huic quod super est subtrahit. Illum stimulo impellere nititur, hunc freno moderatur*. Cf. AVG. HIPON., *De doct. Christ.*, 4, 34, para un posible precedente de adaptación al público por parte del orador. Debe también tenerse en consideración la rebaja general de la educación en tiempos de Gregorio, lo cual haría todavía más necesaria la adecuación –a la baja– del discurso. Al respecto del carácter popular de los *Dialogi*, entre otras obras, ver la nota 221 de esta parte y las notas 710-717 de la parte III.

⁸⁷ CASSIOD., *Inst.*, 2, 3. Al respecto, ver DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 75. Para la carta, véanse las notas 27 y 66. También Agustín, modelo para Gregorio en tantos aspectos, escribe sobre la dialéctica, y no se debe olvidar el pasado del hiponense en el magisterio de dicha disciplina: MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 240-248, con un profundo estudio del pensamiento agustiniano y de sus fuentes.

⁸⁸ Al respecto de la presencia de estas dos especialidades en la legislación coetánea, véanse las notas 27 y 44; cf. las notas 107-111 y 112-125, para los estudios de medicina y derecho, respectivamente.

Al respecto de la ciencia de Platón, resulta poco menos que imposible que Gregorio recibiera la formación filosófica que le supone Juan Diácono⁸⁹, pues la Academia de Atenas⁹⁰, el último de los baluartes de la suprema ciencia en Oriente, fue clausurada por Justiniano en el 529, y Occidente no disponía –ni dispuso nunca– de una escuela semejante, como tampoco manifestó nunca especial interés en esta ciencia. Hemos de añadir, también, otro factor determinante: el olvido del griego⁹¹ en el mundo latino durante este período, que implica consecuentemente la inaccesibilidad de los textos especializados y motiva el abandono de la filosofía. Estos hechos limitaban el conocimiento de Platón y Aristóteles a la docencia privada o a la autodidáctica, en especial a través de las interpretaciones cristianas⁹² realizadas por Agustín y Boecio con la consiguiente depuración de contenidos paganizantes y, por qué no decirlo, científicos. Así y todo, el desconocimiento de la verdadera filosofía suscitaba todo tipo de interpretaciones que la relacionaban con las reprobadas artes ocultas potenciando de este modo el desagrado hacia esta disciplina⁹³ de los fieles al Galileo. Precisamente por

⁸⁹ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 1: *Gregorius genere Romanus, arte philosophus*. Al respecto de la consideración de la filosofía y los filósofos en la Antigüedad latina, véase muy especialmente COURCELLE, P., “La figure du philosophe”, pp. 85-101, en concreto, 92-101, para los escritores cristianos. RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 43, niega tajantemente –y con sobrados motivos, creemos– esta aseveración del diácono romano, a pesar de que su carácter vago y genérico ya predispone a la prudencia.

⁹⁰ Sobre la clausura de la Escuela de Atenas y la prohibición de la enseñanza de doctrinas paganas, ver: *Cod. Iust.*, 1, 11, 10 (529), y 1, 5, 18, 4 (530-534), respectivamente. Remitimos, en especial, a los trabajos de: CAMERON, AL., “The Last Days”, pp. 7-29; y BLUMENTHAL, H.J., “529 and After”, pp. 369-385.

⁹¹ Según Riché, el abandono de la enseñanza del griego originó inevitablemente la pérdida de la cultura filosófica que, a su vez, redujo los estudios científicos a la pura anécdota: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 12. Sobre el conocimiento de la lengua helena en tiempos de Gregorio, remitimos al apartado 1.2.1 de esta misma parte.

⁹² La influencia del neoplatonismo en estos autores parece suficientemente clara, aunque sólo Boecio realizó una aproximación al complejo sistema de categorías aristotélico: CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 132-133, con bibliografía. Acerca de la actitud cristiana hacia la filosofía, véanse las notas 162-163 y 226.

⁹³ Casiodoro contribuye a este estado de las cosas estableciendo relación entre los filósofos y la veneración –paganizante– de los astros, práctica propia del neoplatonismo, tan aficionado a la cosmología. CASSIOD., *Complex. ad Coloss.* 3: *commonens ut nemo eos seducat per inanem sapientiam philosophorum qui dicunt solem atque lunam uel astra cetera esse ueneranda*. Véase RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 43. Tampoco se queda corto en su ataque Cesáreo de Arlés, quien equipara

este motivo Boecio⁹⁴ fue llevado al cadalso, porque sus trabajos –que, por desgracia, no interesaban ya más que a unos pocos en el siglo VI– se instrumentalizaron para tildar al filósofo de astrólogo y mago. A partir de este clima cultural y religioso, no parece que haya lugar la afirmación de Juan Diácono.

También es cierto que, repasando el testimonio de Gregorio, encontramos pocas citas concernientes a la filosofía. En primer lugar, hace referencia al *tópos* literario de la amistad como la entendían ciertos pensadores y, luego, evidencia su instrucción en la tripartición clásica de la ciencia de la razón⁹⁵, pero esto no ilumina nuestro conocimiento acerca de la formación del obispo de Roma, pues todo ello es considerado desde un punto de vista religioso. Al respecto de los pocos filósofos que Gregorio puede haber conocido, se puede especular con la lectura⁹⁶ de ciertas obras a partir de una referencia a

filosofía con herejía reprendiendo los postulados de la patrística del siglo II: *et in eis (scinifibus) philosophiae artis astutia et infelicium hereticorum uennena uel commenta subtilissima designantur*. CAES. AREL., *Serm.*, 99. Para la opinión de autores anteriores, cf.: ORIG., *In Ex.*, 4, 6; y TERT., *De anima*, 3, 1, y 58, 9.

⁹⁴ De esto se plañe Boecio en su obra más conocida: BOETH., *Phil. cons.*, 1, 4, 1, 5. En verdad, el lenguaje esotérico utilizado expresamente por Boecio hizo dudar de sus inclinaciones religiosas, tanto a contemporáneos como a eruditos modernos: ID., *Trinit.*, 16. Véase: RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 43 y nn. 204 y 210; cf. COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 300. Los correspondientes de Boecio son pocos –Riché verifica tan sólo cuatro– y, aunque esta información pueda resultar difícil de ponderar, inclina más bien al conocimiento y difusión limitadas de la obra boeciana.

⁹⁵ Sobre la tripartición de la filosofía clásica, véase GREG. MAG., *Hom. in Cant., praef.*, 9: *ueteres enim tres uitae ordines esse dixerunt: moralem, naturalem et contemplatiuam; quas Graeci uitas, ethicam, physicam, theoricam nominauerunt*. Además, en la *Regula pastoralis*, Gregorio hace uso de la definición de la filosofía en una metáfora del gobierno de las almas quizás tomada de Gregorio de Nacianzo: *ars est artium regimen animarum*. ID., *Reg. past.*, 1, 1. Véase RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 130 y n. 115. Nuestro papa también demuestra conocer otras creencias filosóficas menos “académicas” –GREG. MAG., *Ep.*, 3, 65: *fuere quidam ueteres philosophorum, qui in duobus corporibus unam animam dicerent, non affectu iungentes duos sed unam in duobus animae substantiam partientes*–, que acaso recogiera de Ruricio de Limoges –RURIC. LEMOV., *Ep.*, 2, 1, 6, y 10, 33: *antiqui sapientes amicos duos animam habere dixerunt; y luego sapientes saeculi amicos duos animam habere dixerunt*–.

⁹⁶ Las referencias a la tríada de filósofos citada se halla, respectivamente, en: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 33; ID., *Hom. in Euang.*, 2, 34, 12; e ID., *Mor.*, 2, 28, 29. Sin justificación alguna, Dudden añade Marco Aurelio a la lista de fuentes inclinando la balanza hacia el estoicismo, quizás por semejanza con el austero cariz de la obra de Gregorio: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 76. Sin embargo, nuestro pontífice critica a los filósofos, equiparándolos a astrólogos y matemáticos, como apuntamos en las notas 226-228. En concreto sobre Dionisio Areopagita, remitimos a la nota 152.

Séneca, una mención de Dionisio Areopagita y de una posible alusión a la *Ethica* de Nicómaco, sin que sea posible especificar si se incluyeron en los cursos que siguió en su juventud o surgieron de la inquietud del pontífice. No obstante, de ahí a hacer de Gregorio el Séneca cristiano hay más de un paso.

Según Dudden⁹⁷, parece extremadamente imposible que Gregorio tuviera una elevada competencia en filosofía, como este autor define, metafísica. En efecto, en el siglo VI, las tres categorías clásicas de esta disciplina, física, metafísica y ética, se habían visto reducidas a una sola, la antigua física, y aun ésta se conocía en una versión espúrea⁹⁸ limitada a las ciencias naturales y confundida frecuentemente con la medicina, por lo que no sería extraño que nuestro pontífice tuviera un conocimiento tergiversado de la materia. Pero también añade Dudden que la ética, en tanto que reflexión sobre la bondad o maldad del comportamiento humano en general, está presente en la globalidad del *corpus* gregoriano, especialmente en los *Moralia*. De todos modos, el producto resultante de esta reflexión tendría poco que ver con su formación académica y mucho con la meditación ascética que nuestro papa gustaba tanto en practicar. Más adelante comentaremos los postulados cristianos acerca de la filosofía –asentados en la oposición entre fe y cultura– y el propio posicionamiento de Gregorio aunque, parafraseando a Riché⁹⁹, parecería que Gregorio no se interesa por la filosofía más que para combatirla.

⁹⁷ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 76. En defensa de Gregorio, debe decirse que ninguno de los romanos que, en grado diverso, se dedicaron a la filosofía a lo largo de la Historia se distinguió en la rama especulativa del saber de Platón: Cicerón, Séneca o Marco Aurelio, por ejemplo, inclinaron sus preferencias hacia el aspecto moral de la filosofía, soslayando una metafísica que nunca superó el estadio en el que la había dejado Aristóteles.

⁹⁸ Enodio, Casiodoro e incluso Jordanes asimilan filosofía y medicina: ENNOD. TICIN., *Eucharist.*, ll. 9-12; CASSIOD., *Var.*, 2, 39, 13; y IORDAN., *De orig. act. Get.*, 11. Para más ejemplos sobre la equiparación entre ambas disciplinas, ver CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, p. 213. La definición de la filosofía hecha por Jordanes –reducida a la descripción de los fenómenos naturales, a la *ψυσική*– habría sido la fuente principal del saber que de ella tenían los godos según afirma Riché: RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 43-44. Sobre el conocimiento verificado por Gregorio de la tripartición de la filosofía clásica, véase la nota 95.

⁹⁹ RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 127: “Grégoire ne s’intéresse à la philosophie que pour la combattre”. Añadir aún que el apartado dedicado al tema que analizamos por este estudioso lleva un título que habla por sí solo: *Ignorance de la philosophie*. Queda clara la opinión del autor. Permítasenos, no obstante, recordar la utilización de un símil en los *Dialogi* que recuerda –y mucho– al mito platónico de la

Tampoco parece que tomara lecciones de otras artes liberales¹⁰⁰ enmarcadas dentro de los estudios superiores o pertenecientes al terreno de la erudición como la geometría o la aritmética por la simple razón de que su estudio específico, más que reducido a causa de la carencia de profesorado y del signo de los tiempos, quedaría restringido a la formación de los profesionales mínimos e imprescindibles para la sociedad italiana del siglo VI, y aun ni eso. Incluso así, diversos pasajes de su obra demuestran que Gregorio poseía nociones básicas de ciencias naturales¹⁰¹, historia¹⁰²,

caverna y al mundo de las ideas, cosa que hace dudar del –escaso– grado de conocimiento filosófico de Gregorio: ver notas 658 y 909 de la parte III.

¹⁰⁰ En un esfuerzo por encontrar el origen de los saberes profanos del Magno, se ha querido ver la influencia de Ambrosio y, especialmente, de Agustín. Sin embargo, no se puede establecer un parangón con el interés de éstos por curiosidades naturalistas como pretende RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 44; *contra*, cf. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 127 y n. 88, quien apunta los posibles paralelos con ambos padres de la Iglesia y concluye que, de haber alguna influencia, ésta sería mínima. Acerca del conocimiento sobre las distintas artes liberales de Agustín –quien, por su parte, tampoco parece haber cursado ningún estudio concreto–, véase MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 125-157.

¹⁰¹ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 77, lo considera “ignorante” en matemáticas, astronomía y geometría y absoluto desconocedor de ciencias naturales de las que, añade, no había demasiado que saber. En otro sentido, RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 126-127 y n. 89, opina que Gregorio poseía los conocimientos mínimos de ciencias naturales que todo hombre educado de su tiempo podía tener, ni más ni menos; por tanto, un enciclopedismo somero y anecdótico que habría obtenido de cualquier *aide-mémoire* en uso, como los elencados en la nota 67. El conjunto de datos referentes a zoología, botánica y mineralogía presentes en los *Moralia* –cuyo origen sigue siendo desconocido, aunque probablemente proviene de algún tratado profano– convirtieron esta obra en uno de los puntos de partida de los bestiarios y manuales medievales. Las citas gregorianas sobre asuntos tan diversos como la naturaleza del topacio, de las avestruces o del unicornio en: GREG. MAG., *Mor.*, 7, 28; 15, 15; 17, 52; 30, 9-10; 31, 8, y 15, 29; y *Hom. in Ezech.*, 1, 9, 21. Además, cabe apuntar algunas menciones relativas a la astrología citadas en la nota 227.

¹⁰² Ciertamente, no puede decirse que Gregorio mostrara demasiado interés en ofrecer sus conocimientos históricos, pero tampoco era ésa su intención. Tan sólo una mención a ciertos usos propios del consulado y a una desconocida ley del –nefasto– emperador Juliano, cuya obra y talante enfatiza conocer: *fertur apud ueteres mos fuisse ut quisquis consul existeret iuxta ordinem temporum honoris sui locum teneret; quam legem primum, sicuti dicunt qui leges ueteres nouerunt, Iulianus protulit, de quo scimus omnes quantum Deo aduersus est*. GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 1, 3; e ID., *Ep.*, 3, 64, para el texto citado. Sí se conoce el supuesto interés del Magno por la figura de Trajano, como apunta el legendario episodio descrito en ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 29. Sobre las instituciones coetáneas, básicamente la realeza, remitimos al capítulo 1 de la parte IV, donde analizamos el concepto monárquico de Gregorio.

aritmética¹⁰³ y música¹⁰⁴, aunque sólo en esta última disciplina parece haber acumulado conocimientos destacables: podría decirse que nuestro papa atesoraba un conocimiento somero y genérico de las diversas ciencias propio de cualquier erudito del momento. Pensemos que el valor de las diferentes ciencias sólo se convertía en objeto del interés público –léase estatal– si éstas tenían una aplicación práctica evidente, caso de la agrimensura¹⁰⁵, la arquitectura¹⁰⁶ o, en especial, de la medicina¹⁰⁷. Esta especialidad

¹⁰³ En un par de ocasiones, se refiere Gregorio a la aritmología como teoría interpretativa, pero nunca a la aritmética como ciencia: *septenariusque numerus apud sapientes huius saeculi quadam sua habetur ratione perfectus, quod ex primo pari et ex primo impari consummatur*. GREG. MAG., *Mor.*, 1, 14; cf. 35, 8.

¹⁰⁴ Ya en el siglo X, Guido de Arezzo atribuyó a Gregorio un tratado *De musica*, influido sin duda por la reforma –supuestamente– realizada durante su pontificado: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 619. Parece que Gregorio tenía ciertos conocimientos teóricos del arte musical –puede que perfeccionados durante su estancia en Constantinopla: véanse la nota 62 de la parte III y la nota 105 de la parte IV–, que acaso manifiesta en su descripción del manejo de la cítara: GREG. MAG., *Reg. past.*, 3, 49. Cabe decir que la cítara era uno de los poquísimos instrumentos considerados “lícitos” por la doctrina musical cristiana, probablemente en relación con su uso por parte del rey David en su canto de los salmos: AMBROS. MEDIOL., *De interp. Iob et David*, 2, 10, 36; véanse las notas 21 y 59 de la parte III. La comparación del cuerpo con un instrumento roto en la carta a Leandro que introduce los *Moralia* tiene mayor relevancia porque deja entrever un posible conocimiento de Quintiliano, quien, por cierto, consideraba la música como una disciplina auxiliar de la oratoria: *quid namque est officium corporis nisi organum cordis? Et quamlibet peritus sit cantandi artifex, explere artem non ualeat, nisi ad hanc sibi et ministeria exteriora concordet, quia nimirum canticum, quod docta manus imperat, quassata organa proprie non resultant nec artem flatus exprimit si scissa rimis fistula stridet. Quanto itaque grauius expositionis meae qualitas premitur, in qua dicendi gratiam sic fractura organi dissipat, ut hanc peritiae ars nulla componat?* GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 5. Cf.: QVINT., *Inst.*, 11, 3; y ENNOD. TICIN., *Carm.*, 1, 8, *praef.* Sobre el posible papel de Gregorio en la reforma del canto eclesiástico, remitimos al apartado 1.1.1 de la parte III, especialmente a las notas 68-76.

¹⁰⁵ Ciencia loada por Casiodoro por su innegable utilidad fiscal como establecedora del catastro fundiario: CASSIOD., *Var.*, 3, 52. La continuidad de los profesionales de tan útil disciplina es verificada por Gregorio Magno a finales del siglo VI, cuando el pontífice envía al agrimensor Juan ante el obispo de Siracusa para que dirima una disputa *de limitis* entre dos monasterios vecinos: *de quibusdam finibus quaestionem, ne ipsa inter eos ualeat intentio prolongari, certamina eorum agrimensoris definitione prospeximus finienda*. GREG. MAG., *Ep.*, 7, 36. No deja de ser significativo que nuestro pontífice recurra a la –utilísima– figura del agrimensor, tan propia de un mundo romano que aún parece existir en Gregorio. Ver también RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 62-63.

¹⁰⁶ La obra restauradora y edilicia de los monarcas bárbaros –en especial y acaso fundamentalmente de Teodorico– precisaba de arquitectos capaces y de manuales válidos como el de Euclides, traducido por Boecio, según cita Casiodoro: CASSIOD., *Var.*, 7, 5. Además de dichos libros de referencia, resultaban

aparece a menudo, de manera directa o indirecta, en la obra de Gregorio¹⁰⁸ –quizás por su propia condición de enfermo crónico–, verificando la existencia de médicos en la *Vrbs*. Por otras fuentes, además, sabemos que la terapéutica griega¹⁰⁹ estaba en boga en la Italia bizantina y que especialistas de esta nacionalidad ejercían su oficio en Ravena y

básicas las tablas de cálculo para su aplicación práctica, a menudo en manos de profesionales inexpertos. Ver RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 63 y nn. 117 y 119-120. En una de sus cartas, Gregorio presenta sus objeciones a Pascasio, obispo de Nápoles, quien, interesado por la náutica, acudía diariamente al puerto de incógnito para observar los barcos: GREG. MAG., *Ep.*, 13, 27; tratamos más extensamente el curioso caso de Pascasio en la nota 469 de la parte III y la nota 239 de la parte IV. Y aunque pueda parecerlo, el papa no le reprocha su interés por la técnica constructiva naval, sino el abandono de sus obligaciones pastorales.

¹⁰⁷ Recordar que la legislación bizantina previó cátedras de medicina para la ciudad de Roma –ver nota 44–, y que, en la corte ostrogoda de Ravena, constatamos la presencia del diácono y galeno Helpidio, amigo de Enodio, y de Antimo, un médico oriental: ambos gozaban del favor de Teodorico. Asimismo, Ravena se erigió en centro de traducción de las obras médicas griegas. En el mismo período, aproximadamente, se traducían en Cartago la magna obra de Dioscórides, cuya influencia en la terapéutica amenazaba con hacer olvidar la ciencia secular, como advierte Casiodoro al *comes archiatrorum*: CASSIOD., *Var.*, 6, 19, 34. Ver RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 63-64, nn. 126 y 130, y pp. 121-122. E incluso en la misma correspondencia de Gregorio documentamos la presencia de médicos con quienes llegó a mantener relaciones amicales, como es el caso de Teodoro, galeno presente en la corte de Constantinopla: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 64; 5, 46; y 7, 25. Sobre Teodoro, remitimos especialmente a las notas 272 y 337 de la parte III y a la nota 115 de la parte IV.

¹⁰⁸ Gregorio cita la historia de Justo y Copioso, dos hermanos que ejercieron la medicina en el monasterio de San Andrés y en una consulta privada de Roma, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 57, 8. Parecen estar en relación con prácticas medicinales las referencias a los baños sulfurosos del Samnio y a las dolencias de hernia, así como ciertas alusiones a la polución nocturna: ID., *Dial.*, 4, 42; ID., *Reg. past.*, 1, 11; GREG. MAG., *Lib. resp.*, 9. También utiliza imágenes referentes al arte médico, aunque no lo haga con ninguna intención científica y se trate de un recurso más o menos habitual en la literatura patristica: ID., *Reg. past.*, 3, 2 y 14; ID., *Mor.*, 24, 16; e ID., *Hom. in Hiezech.* 1, 11. Sobre las etimologías médicas, ver nota 138. Acerca de la gota, el mal crónico que aquejaba a Gregorio y que hallamos bien presente en su obra, remitimos a la nota 233 de la parte IV.

¹⁰⁹ La reconquista de Italia por parte de Bizancio generó, indudablemente, un tránsito de profesionales de todos los sectores desde Oriente hacia la Península, profesionales a cuya pericia se añadía el prestigio secular de la ciencia helenística. Evidentemente, entre ellos también documentamos médicos griegos, tanto en Ravena –MARINI, G., *I papiri*, p. 120: *Eugenius (...) filius Leonti medici ab schola Greca*– como en Roma –ver nota siguiente–. Cabe destacar a Alejandro de Tralles, quien realizó una estancia en Roma en ca. 560, alcanzando tal notoriedad que su *Therapeutica* fue traducida al latín: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 295. Sobre anteriores traducciones de obras médicas griegas, ver nota 107.

Roma, significativamente también en el entorno papal¹¹⁰. Conocemos la enfermedad de Mariniano¹¹¹, obispo de Ravena y amigo del pontífice, por quien Gregorio consultó a una serie de capaces galenos romanos cuyas recomendaciones envió rápidamente a la capital del Exarcado; esto podría ser considerado como un indicativo de la superioridad de la medicina romana sobre la ravenate, pero no confirma en absoluto la existencia de escuelas de medicina, ni en la ciudad de Roma ni en otra parte de la Península, ni siquiera en Ravena.

Resultaría bastante lógico, en cambio, que hubiera seguido cursos de derecho, porque, a pesar de su parquedad, las alusiones jurídicas se suceden con frecuencia en el *corpus* gregoriano¹¹². Esta suposición viene refrendada, a nuestro parecer, por dos hechos. En primer lugar, porque no es descabellado pensar que la educación de un aristócrata, encaminado a ocupar un lugar en la administración, incluyera el estudio de

¹¹⁰ El pontífice cita –sin mencionar el nombre– a cierto individuo de origen oriental que se presentó en el Laterano explicitando sus estudios médicos, así como el hecho de que había conseguido su diaconado ¡mediante la simonía!: *quadam die, dum inter me atque familiares meos de consuetudinibus ecclesiarum sermo fuisset exortus, quidam, qui in magna ciuitate Alexandria medicinam legerat, collectorem se apud sophistam suum habuisse perhibuit summae prauitatis puerum*. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 42. Para la cita referente a la *haeresis simoniaca* en esta misma epístola a Eulogio, ver la nota 390 de la parte IV. Durante el mismo período –y en cierta relación con el entorno papal–, documentamos el caso de Bonifacio, apocrisario de Gregorio en Constantinopla y futuro obispo de Roma, cuyo padre ejercía la profesión hipocrática: *Lib. pont.*, 69.

¹¹¹ Gregorio se preocupa de la enfermedad de Mariniano y le envía prescripciones de los mejores médicos romanos. Asimismo, le recomienda que realice una estancia en la *Vrbs* con el fin de mejorar su estado, cosa a la cual se niega el obispo de Ravena. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 21: *singillatim eos quos hic doctus lectione nouimus medicos fecimus requiri et quid singuli senserint quidue dictauerint sanctitati uestrae scriptum misimus*. En esto Dudden ha querido ver un florecer de las artes de Esculapio en la Ciudad eterna, pero pensamos que el pontífice, enfermo crónico como era, siempre habría dispuesto del servicio médico más experimentado disponible. Véase DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 284.

¹¹² La mayor parte de alusiones jurídicas presentes en la obra gregoriana –fundamentalmente en el *Registrum*– son vagas y a menudo indirectas –del estilo *mundana lex*–, pero evidencian un conocimiento suficiente de la práctica procesual. En general sobre el conocimiento de la disciplina forense por parte de Gregorio, remitimos a: CONRAT, M., *Geschichte der Quellen*, pp. 9-13; GIORDANO, L., *Giustizia e potere*, pp. 1-25, especialmente; y PITZ, E., *Papstreskripte*, pp. 11-38, basado específicamente en el estudio del *Registrum*. Dicha vaguedad contrasta con la seguridad y exactitud empleadas en la composición del dossier enviado al *defensor* Juan en *Spania* que tratamos en las notas 349-354 y 357-359 de la parte IV.

las leyes, y en este sentido se pronuncian la gran mayoría de los investigadores¹¹³. Que Roma, además, contara con una “Universidad” de derecho todavía prestigiosa es un argumento más a favor de esta hipótesis, aun cuando la precariedad de las condiciones de docencia hubiera mermado su capacidad de enseñanza. De hecho, una ley de Justiniano¹¹⁴ había suprimido desde el 534 cualquier escuela forense que no fuera la de Beirut, Constantinopla o Roma, y tanto los ostrogodos como los bizantinos parecen haberse ocupado de perpetuar esta enseñanza en la *Vrbs*. En segundo lugar, porque el cargo de prefecto de la Ciudad¹¹⁵ que ejerció Gregorio exigía y concedía un conocimiento mínimo de la jurisprudencia. Conocemos varios casos de ilustres funcionarios de época goda a los que la práctica administrativa aportó mayor conocimiento de la rutina procesal que no la formación retórica que habían seguido; entre ellos debemos destacar a Casiodoro¹¹⁶, cuyo *cursus* en el funcionariado se inició a muy pronta edad bajo la prefectura de su padre, llegando a la cuestura a los veintiún años.

¹¹³ Y si bien Dudden se pronuncia rotundamente a favor de un *cursus iudicialis* en la carrera de Gregorio por razones de origen social, Markus y Riché sólo presumen un conocimiento somero de la jurisprudencia: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 78-79; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 35; y RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 121, quien opina que Gregorio “a certainment reçu des juristes ce qu’il lui fallait connaître pour exercer la carrière administrative à laquelle il se destinait” e incluso que “il est facile de retrouver dans sa correspondance des traces de cet enseignement”, remitiendo al medio centenar de ejemplos recogidos en el trabajo de Conrat citado en la nota anterior.

¹¹⁴ *Dig.*, 89, 12. Además, debemos tener presente otro polo activo en Italia en el campo de la jurisprudencia: Ravena, cuya capitalidad le permitió ser el centro dimanador del *Edictum Theodorici* primero, de la *Constitutio pragmatica* y del *Codex Iustinianus* después. Véanse: RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 66; y JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, II, p. 999 y n. 33.

¹¹⁵ Parece más que probable que Gregorio ocupara la prefectura urbana como apuntan los estudios más recientes que reseñamos en la nota 150 de la parte IV.

¹¹⁶ Circunstancia especialmente reseñada en CASSIOD., *Var.*, 9, 24, 27-28. Al respecto, consúltese STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 109 y 128. También citar los casos de Senario, *comes patrimonii*, al servicio de la corte desde su juventud, y de Cipriano, *referendarius* real, enemigo de Boecio y conocedor del latín, del griego y del goda merced a sus servicios en Ravena. Ver CASSIOD., *Var.*, 4, 4, y 5, 40, 7, respectivamente. A pesar de la rebaja de la calidad de los profesionales, gracias a este proceso de tecnificación de los *officia* pudo pervivir la tradición administrativa en la Edad Media: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 67 y 120-121.

La existencia de una cierta transmisión de la cultura jurídica puede inferirse también de su incuestionable necesidad para el gobierno de cualquier Estado, y la Italia del siglo VI no era una excepción, máxime cuando la reorganización devenía urgente después de veinte años de calamidades. Gracias –precisamente– al testimonio de Gregorio¹¹⁷, constatamos la presencia de juristas, notarios y *officia* municipales en activo en diversas partes del territorio italiano bajo el control de Bizancio. Durante el pontificado gregoriano, la praxis del derecho debió seguir más o menos como lo venía haciendo desde el último siglo del Imperio y, a pesar de inevitables carencias, la diversificación de las citas parece evidenciar una continuidad de los actos legales necesarios para el normal desarrollo de las actividades cotidianas, caso de donaciones, compraventas o testamentos. Para este tipo de asuntos, triviales aunque básicos, la curia ciudadana y los *tabelliones* se bastaban para legitimar la validez del acto. Pero, ¿y más allá de esto? ¿en qué medida recibió el derecho la atención que cabría otorgarle? ¿existieron verdaderamente centros de formación de *iurisperiti*, como informa la *Pragmatica constitutio*¹¹⁸?

Es cierto que se supone un interés por parte de la administración bizantina por unificar la legislación en todo su territorio, y parece que la nueva codificación de Justiniano fue introducida en Italia¹¹⁹; pero debemos ser prudentes al valorar el alcance

¹¹⁷ En la correspondencia de Gregorio aparecen fórmulas referentes al proceso legal de donación para la construcción de una basílica que demuestran la existencia de un *officium* jurídico pontificio, el cuerpo de *notarii* de la sede de Pedro; de ello se podría inferir que, en las ciudades cuyos obispos reciben la misiva papal, también existiría el correspondiente *officium* o al menos un *notarius* –ya civil, ya eclesiástico– que pudiera dar validez al acto. GREG. MAG., *Ep.*, 2, 6 y 11; 8, 5; 9, 58; 13, 16; y *App.*, 1; citando lugares tan distantes como Mesina, Rímimi o Luna. Sobre los *notarii* eclesiásticos en época gregoriana, remitimos a: ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio*, pp. 77-79; y MAYMÓ, “Les porteurs”, pp. 166-167, n. 16. Además, el propio pontífice nos ofrece su visión acerca de la importancia del oficio forense en una carta a Januario de Cagliari relativa al testamento de una abadesa de la isla: *quia imperiali constitutione aperte sancitum est, ut ea quae contra leges fiunt non solum inutilia sed etiam pro infectis habenda sint*. ID., *Ep.*, 9, 198. Por otra parte, la papirología ha confirmado la presencia de *stationes* de escribanos en Roma, Ravena y Rieti: MARINI, G., *I papiri*, pp. 74, 79-80, 88-92 y 112-114. Para la Italia anterior a Gregorio, tan sólo encontramos una referencia a expertos en leyes en una cita de Casiodoro para la Provenza ostrogoda: *honorati qui legum possint habere notitiam*. CASSIOD., *Var.*, 4, 12.

¹¹⁸ Para el texto de la constitución justiniana, ver nota 44.

¹¹⁹ Sobre la introducción del Código de Justiniano en Italia, remitimos a la obra de ASTUTI, G., *Lezioni di storia*, pp. 57-66 y 321, con especial referencia a la traducción y al estudio del citado código en la Península italiana.

real de este cambio ya que no disponemos de ningún dato que verifique la enseñanza del derecho –ni del teodosiano ni del justiniano– en este momento, y se diría que el nivel de los jurisconsultos¹²⁰ dejaba bastante que desear. Por este cúmulo de razones, la historiografía¹²¹ tiende a considerar que las escuelas de derecho debieron limitarse a Roma y Ravena, a causa de la tradición, por una parte, y de la presencia del aparato cortesano, por otra. Podría aducirse también que la implantación de la legislación de Constantinopla hubiera tenido efectos revitalizantes en la enseñanza de las leyes, pero el carácter macrocefálico del dominio bizantino de Italia inclina la balanza a favor de la bipolarización de los centros de estudio en las dos capitales. Este hecho revertiría –sin duda negativamente– en la extensión del Código de Justiniano en una Península cuya situación jurídica no permitía el acceso a esta innovación. Entonces, podemos suponer que el aprendizaje legal se realizaba en los mismos *officia* administrativos, tanto en los ravenates como en los locales, y que las escuelas de derecho, tal y como se entendían en tiempos del Alto Imperio, difícilmente habrían tenido cabida en una burocratizada Italia bizantina.

A lo largo de su pontificado, Gregorio se vio envuelto con asiduidad en problemáticas que requerían una solución jurídica y nunca tomó una decisión que contraviniera el derecho romano clásico o justiniano. Se debe observar, por otra parte, que el Papado dispondría con seguridad de asesores legales¹²² al servicio de los

¹²⁰ Una compilación de leyes de esta época, el *Summarium* de Perugia, demuestra un nivel de conocimientos forenses muy bajo, algo que podría ser extrapolable fácilmente al resto del territorio italiano. Al respecto, véanse: CONRAT, M., *Geschichte der Quellen*, pp. 182-187; ASTUTI, G., *Lezioni di storia*, pp. 331-332; y RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 121.

¹²¹ También cabría dudar de la existencia real del centro de estudios romano, así como de la profundidad de los estudios impartidos en la corte de Ravena. Sin duda, no se incide gratuitamente en la pragmática a la hora de enseñar a sus estudiantes, funcionarios en ciernes y a quienes, por esta razón, interesaría instruir en la vertiente práctica del derecho. Al respecto de la opinión de la historiografía, remitimos a las citas de la nota anterior.

¹²² De estos asesores pontificios parece hablar Gregorio en la carta a Januario de Cagliari –ya mencionada en la nota 117– cuando, disertando sobre la potestad de testar de una abadesa sarda, recomienda seguir el consejo de los *docti uiri* de la ciudad y los *consilarii nostri*, muy verosíblemente los *notarii* y *defensores* pontificios presentes en la isla: *necessarium uisum est tam cum consiliariis nostris quam cum aliis huius ciuitatis doctis uiris quid esset de lege, tractare*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 198.

pontífices a los cuales cabría añadir muy probablemente a su hermano Palatino¹²³, a quien pidió consejo acerca de ciertas cuestiones legales en la firma del tratado de paz con los longobardos y en el proceso contra el expretor de Sicilia. Ambas citas, junto con la carta enviada al defensor Juan¹²⁴, constituyen el ejemplo tradicional del conocimiento forense de Gregorio aducido por los investigadores. Sin embargo, ninguna de ellas discierne el origen de dicho conocimiento: no sabemos hasta qué punto aprendió con cierta suficiencia el derecho, de qué manera fue aconsejado o si se contentó con la aplicación de los preceptos éticos cristianos, de la *lex Christiana*, eso sí, sin vulnerar la jurisprudencia imperial¹²⁵.

¹²³ En una carta al excónsul Leoncio –donde le reprende por fustigar al expretor Libertino–, Gregorio admite haber solicitado asesoría jurídica acerca de este hecho a un tal Palatino, a quien califica de *frater meus*, más que probablemente en sentido literal, puesto que, de hecho, en el *Registrum*, *frater* es un epíteto referente únicamente a religiosos: *quae a glorioso fratre meo Palatino patricio uel consiliario meo uiro magnifico Theodoro relecta mihi subtiliter insinuata est atque exsecrabilis et mihi et cunctis apparuit, qui cognoscere ualuerunt*. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 4; cf. 9, 44, donde aparece otro *gloriosus frater* que Norberg identifica también con el hermano del papa: *sed si tantum est, gloriosum fratrem nostrum uel unum de episcopis aut certe diaconem subscribere faciemus*. Acerca de la identificación de Palatino y la veracidad de sus consejos legales a Gregorio, remitimos a: RICHARDS, J., *The Popes*, pp. 238-240, e ID., *Il console*, p. 43; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 9; véase además la nota 62. En la segunda de las epístolas gregorianas citadas, relativa a las condiciones del tratado de paz entre Pavía y Ravena, el pontífice agradece a Teodoro, *curator Rauennae* y destinatario de la carta, el estudio de las cláusulas de dicho tratado: *et quoniam tantum sibi a uobis affectum impensum ac tale studium in ordinanda pace uos habuisse narrauit, quale nec in nostris ciuibus qui illic ante inuenti sunt exstitit, supernae protectionis misericordiam postulamus ut hanc uobis uicem in corpore, in anima et hic in futuro retribuatur, qui pro multorum salute uigilanter agere quae erant utilia non cessatis*. Y acaso cabría conceder un papel a estos dos civiles, Palatino y Teodoro, en las iniciativas de paz gestionadas por el Papado: al respecto, ver la nota 222 de la parte IV.

¹²⁴ Los trabajos clásicos y mejor fundamentados para analizar el dossier jurídico enviado por Gregorio a su defensor Juan, así como su compleja misión en el territorio bizantino de la Península Ibérica, son: GAUTHIER, A., “L’utilisation du droit”, pp. 417-428; y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., “Las cartas”, pp. 287-298. Sobre el defensor Juan, sus diversas misiones en *Spania* y el dossier jurídico adjunto epistolarmente, remitimos en extenso a las notas 349-366 de la parte IV.

¹²⁵ Acerca del posible conocimiento de la jurisprudencia por parte de Gregorio: VISMARA, G., *Episcopalis audientia*, pp. 153-157, e ID., *La giurisdizione civile*, pp. 187-193; MASI, G., “L’audienza vescovile”, pp. 87-191; MARTÍN, I., “Funciones civiles”, pp. 67-83; CIMMA, M. R., *L’Episcopalis Audientia*, pp. 133-147, en especial sobre la legislación del siglo VI; ARNALDI, G., “Gregorio Magno e la giustizia”, pp. 57-101; GIORDANO, L., *Giustizia e potere*, pp. 17-25; y más recientemente PADOA SCHIOPPA, A., “Gregorio Magno giudice”, pp. 581-610.

Una vez tomados en consideración estos datos y siempre según nuestro punto de vista, nos podemos hacer una idea bastante cabal –aunque ni exacta ni segura– de la educación secular del pontífice. Podemos inferir que éste –u otro muy semejante– fuera el itinerario curricular de Gregorio, un *cursus* escolástico probable que Petersen¹²⁶ ha querido comparar al de Agustín, pero que sería mucho más adecuado equiparar al de Venancio Fortunato, quien cursó su formación superior en Ravena casi coetáneamente a nuestro papa en Roma y que, a nuestro parecer, constituye un caso paradigmático y único con que poder juzgar la calidad de la educación superior en Italia durante el siglo VI. Gregorio¹²⁷ añade unas pocas citas más acerca de los *sapientes saeculi* que quedan en eso, en simples menciones, pues nada más se aporta al respecto. Con todo, estos mismos ejemplos son prueba de una cierta continuidad de la cultura clásica en este siglo turbulento, ya que de otro modo no podrían haber surgido personajes de la talla del

¹²⁶ PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, p. 127. Creemos que la comparación con el prelado hiponense es anacrónica e incluso desmesurada: en referencia al concepto educativo de Agustín, expuesto básicamente en sus *Confessionum libri*, remitimos a las notas 173 y 254. Sobre Venancio Fortunato, véase lo expuesto en la nota 51. También podría compararse con el *cursus* explicitado por el epitafio de un adolescente romano instruido en las artes liberales, cuyos parámetros concuerdan incluso mejor que con Venancio por *natio*, por *origo* y por *aetas* y de quien se llega a loar la precocidad en la sabiduría: *impia mors rapiens teneris te nate sub annis / inuidit meritis criscere magna cum tuis / te forale decus primo cum carmine cepto / doctorem doctor uidit et obstipuit uicisti priscos longeua etate parentes / annis parue quidem sed grauitatem senex / non luxus tibi cura fuit non gratia ponpae*. CIL VI, 8401. Acerca de este epígrafe, véanse además las notas 65 y 252, en especial acerca del tópico del *puer senex*.

¹²⁷ Las referencias gregorianas a los doctos hombres de su tiempo son más bien parcas y vagas, del estilo *mundi sapientes, sapientes saeculi, eruditi, homo litteratus*, sin detenerse a especificar qué tipo de sabiduría posee el personaje en cuestión: GREG. MAG., *Mor.*, 10, 29; 15, 60; 17, 46; y 24, 15, donde establece el binomio *sapientes atque eruditi*. En su *ep.* 9, 6 al expretor Quertino y hablando de Bonito, a quien han ofrecido la pretura, le advierte *et inutile et ualde laboriosum est hominem litteratum ratiociniorum causas adsumere et in eis se, quod non expedit, obligare*, en el mismo sentido que las admoniciones de las epístolas casiodorianas citadas en la nota 64. Un ejemplo excepcional lo constituye el círculo del patricio siciliano Venancio –*clientes litterati*–, que retorna al siglo después de una breve temporada cenobítica; su nivel intelectual puede deducirse de la correspondencia con Gregorio, quien se permite el lujo de citar un centón de Séneca: ID, *Ep.*, 1, 33; cf. notas 75 y especialmente 78. Acerca de la *mundi sapientia*, ver nota 225. Sobre la consideración de las artes liberales como *scientiae exteriores*, en oposición a la interioridad del conocimiento de Dios a través de la contemplación: ID, *Dial.*, 1, 1; 3, 1, 2; y 4, 9; e ID., *Hom. in Euang.* 1, 9, 1. Sin embargo, los personajes mencionados, dos *nobiles fratres*, Paulino de Nola y el *uir Dei* Laurencio, están curiosamente versados en dichas ciencias seculares, y de ellas se sirven en su proselitismo, como también había llevado a cabo Basilio de Cesarea en Oriente: BAS. CAES., *Or. ad adul.*, 2, 40, y 4, 4.

poeta galo o de nuestro pontífice. Mas, esta continuidad, ¿se realizó en el marco de una enseñanza programada? ¿siguió los preceptos y las disciplinas previstas en la *Pragmatica constitutio*? Creemos modestamente que no: el programario de la constitución justiniana representa más un ideal que una realidad y, por lo que hemos visto, el aprendizaje de las diversas artes se desarrollaba con mucha probabilidad a través del maestrazgo particular y no del público, un factor indicativo del estado de la educación.

Añadir aún una reflexión, menor si se quiere, acerca de un dato, de la cita de Gregorio de Tours que inicia esta parte del trabajo. Tradicionalmente, ha sido considerada una exageración vacua destinada a ensalzar y quizás a complacer al nuevo prelado romano, pero se ha soslayado el hecho de que destaque tres ramas del saber muy concretas: la gramática, la retórica y la dialéctica. Pensamos, sin embargo, que puede haberse concedido a esta referencia un carácter gratuito —o tópico— que quizás no tenga; es decir, que el obispo galo haya citado estas tres doctrinas y no otras con toda intención porque tenía alguna noticia verosímil de las capacidades de Gregorio y quería ajustar al máximo el retrato del personaje que describía. Si así fuera, no dejaría de sorprender que la tríada citada se corresponda con las disciplinas habituales de la educación clásica y que el obispo de Tours haya tenido la misma visión de Gregorio como hombre arraigado a la Antigüedad que tiene la historiografía actual¹²⁸.

1.2.1.— “DID GREGORY THE GREAT KNOW GREEK?”

Esta pregunta representa, desde hace tiempo, un tema aparte dentro del conjunto de la educación del pontífice, quizás por la relevancia de las relaciones con Oriente.

¹²⁸ Para la cita del turonense, véase la nota 1, en la cual también aparece la opinión de Markus acerca del desconocimiento del obispo franco al respecto de la educación de Gregorio; opinión contraria le merece el mismo pasaje a Dudden o a Riché —ver nota 61—, quienes confían en la veracidad de la información transmitida por el diácono enviado a Roma a su prelado en Tours; pensamos, modestamente, que la ingente producción gregoriana, estudiada en profundidad y unánimemente elogiada por especialistas en la actualidad, da buena fe de su nivel intelectual al tiempo que justifica la opinión que de él tenían sus coetáneos.

Tomando como lema el título de un conocido trabajo de Petersen¹²⁹, intentaremos resumir y, en la medida de lo posible, matizar el debate historiográfico acerca del grado de conocimiento del griego en la Italia del siglo VI y, en buena medida, del de Gregorio.

El estado de la cuestión sobre el primer asunto es fácil de exponer: la Ciencia había olvidado secularmente este punto hasta la síntesis de Courcelle¹³⁰, la cual, a pesar de algunos errores, aún constituye la referencia inexcusable sobre el tema que nos ocupa. En ella, el autor postula la existencia de un renacimiento helenístico en Italia durante la época ostrogoda. Vayamos por partes. En el ámbito eclesiástico, no se dio nunca tal renacimiento –más bien sucedió todo lo contrario, como veremos más adelante–, y en los sectores aristocráticos éste se limitó al círculo del senador Símaco y a su máximo exponente, Boecio, sobre cuyos “apostolados” se apoya el investigador para afirmar su teoría, una idea fuertemente rebatida por Riché¹³¹. Además, Courcelle olvida –o menoscaba– un par de circunstancias: en primer lugar, la multitud de traducciones de obras griegas que aparecieron en este período, síntoma inequívoco del olvido de esta lengua; en segundo, el fracaso de la entente entre Teodorico y Constantinopla a causa de la apatía de la población itálica y de la renuencia de los godos más radicales; por otra parte, también debe tenerse en cuenta la –matizable– continuidad en el uso de la lengua griega en la antigua Magna Grecia¹³², una zona de la Península

¹²⁹ PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 121-134, artículo de referencia a la hora de interpretar y valorar el estado del conocimiento de la lengua griega por parte del pontífice.

¹³⁰ COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 257, sobre el pretendido reavivamiento del interés por la lengua y la cultura griegas, así como la aparición –cierta, pero furtiva, opinamos– de cenáculos filohelenísticos en la Italia ostrogoda. Ver nota siguiente para una opinión opuesta.

¹³¹ En contra de Courcelle, Riché piensa que el griego se circunscribió a pequeños círculos literarios aristocráticos y que su influencia no superó nunca este ámbito concreto; según este último investigador, además, toda tentativa de restauración se vio coronada por el fracaso: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 12 y 42 y n. 197, con bibliografía sobre las traducciones latinas del elenco de obras helenísticas. Véase también: JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, II, pp. 987-988; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 34-35.

¹³² A pesar de la temprana romanización del Mediodía italiano y especialmente de Sicilia, y aunque utilizaran el latín para la administración, las comunidades helenófonas de estos territorios continuaron sirviéndose de su lengua con normalidad en la vida cotidiana. Es cierto que, desde la conquista de estas zonas, la situación había cambiado mucho, pero esto no excluye que, incluso a finales del siglo VI, subsistieran todavía núcleos poblacionales en estas zonas que tuvieran en el griego su lengua materna que permeabilizaran su helenismo al resto de la población; que la correspondencia de Gregorio con Apulia,

Itálica con la cual, justamente, el epistolario gregoriano demuestra abundantes y continuos contactos. La *recuperatio* de Justiniano no hizo más que agrandar la fractura política entre ambos mundos y dio paso a la escisión cultural.

El helenismo se alejaba cada vez más hacia Oriente; tan sólo África pudo gozar de un cierto interés efectivo hacia el griego motivado mayormente por la política religiosa del reino vándalo que empujó al episcopado africano¹³³ a mantener –e incluso intensificar– sus relaciones con Bizancio y que respondía a las especiales condiciones que rodeaban a esta provincia. En tales circunstancias, la presencia de comunidades orientales¹³⁴ en Italia –compuestas, en su mayor parte, por monjes y funcionarios– no dejaba de ser una mera anécdota y su relación con la población autóctona poco menos que inexistente.

En cierto modo, podemos distinguir tres posicionamientos distintos entre los investigadores que, *grosso modo*, representan la evolución cronológica de la cuestión. El primero de ellos aboga por un conocimiento somero –e incluso inexistente– del griego por parte del prelado romano. En este grupo, se situarían Dudden¹³⁵, quien

Calabria o Sicilia fuera abundante concede la posibilidad de que Gregorio encontrara en alguno de sus habitantes la “ayuda” necesaria en caso de lidiar con un texto griego. Sabemos de la dificultad de confirmar esta continuidad lingüística, no obstante, creemos que resulta útil tenerla en consideración dada su verosimilitud. Al respecto del conocimiento del griego en Italia, pueden consultarse las notas 145 y 147-150.

¹³³ RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 42-43 y nn. 202-203; MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, p. 317-321; y LAPEYRE, G.-G., *Saint Fulgence*, pp. 89-95, donde menciona el interés popular en los dramas y el éxito de los tratados médicos griegos y cita el ejemplo de Fulgencio de Ruspe, quien aprendió el griego desde su infancia (ca. 490), pero desestimó su lectura y habla en edad adulta. Paradójicamente, respecto al conocimiento del griego por parte de Fulgencio, Courcelle se muestra circunspecto y prudente: COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, pp. 206-209; y JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, II, p. 987. Cf. nota anterior. Sobre la ruptura cultural entre Oriente y Occidente en época justiniana: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 254 y 328. Sin embargo, un siglo antes, Agustín había evidenciado su disgusto ante la lengua griega: *quid autem erat causae, cur graecae litteras oderam, quibus puerulus imbuebar?* AVG. HIPON., *Confes.*, 1, 12-14.

¹³⁴ Al respecto de la colonia helena en Italia en la época de Gregorio, remitimos a los trabajos de: DIEHL, C., *Études sur l'administration*, p. 247; BATIFFOL, P., “Librairies byzantines”, pp. 1-12; y MICHEL, A., “Die griechische Klostersiedlungen”, pp. 32-45. Sobre las comunidades monásticas griegas a partir del siglo VII, véase PATLAGEAN, E., “Les moines grecs”, pp. 579-602.

¹³⁵ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 153, 284-285 y 288, influido por la cita de Juan Diácono, a quien cree, por esta vez. En un sentido parecido, opinan: BATIFFOL, P., *Grégoire le Grand*, p. 34; y

radicaliza su opinión y, de manera vaga, afirma que casi nadie en Roma podía hablar o escribir en griego –algo, a nuestro parecer, absolutamente excesivo–, y Riché¹³⁶, reacio a conceder un buen nivel helenístico a Gregorio. La segunda postura defiende la suficiencia del griego gregoriano tomando como argumento la estancia de seis años en Constantinopla como apocrisiario¹³⁷, así como diversas etimologías médicas¹³⁸ presentes en su obra. Esta hipótesis, que en su momento marcó un hito y que se desmarcaba de la *communis opinio* existente, fue argüida por Petersen¹³⁹. Finalmente, tenemos una

DAGENS, C., “L’Église universelle”, pp. 464-473, e ID., *Saint Grégoire le Grand*, pp. 436-437, afirma de un modo tajante “son ignorance du grec”.

¹³⁶ RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 125; cf. STEINACKER, H., “Die römische Kirche”, pp. 28-66, en una visión extensa del conocimiento y la función de la lengua griega en la Iglesia romana de los siglos V al VIII, período en el que se fragua el distanciamiento político, cultural y religioso entre Oriente y Occidente. Por su parte, PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 132-133, opina que Gregorio se desarrolló esencialmente en latín durante su estancia en la *urbs regia*, ya que se habría “encerrado” en la *familia* de monjes romanos que lo acompañaban y no habría frecuentado demasiado la sociedad constantinopolitana más allá de sus quehaceres oficiales y del estrecho círculo de orientales con quienes mantenía amistad; al respecto de esto, remitimos en extenso a las notas 106-131 de la parte IV.

¹³⁷ Quien primero entrevio la relevancia del *sejour* en Oriente fue PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 132-133, y su estudio influyó en cierto modo en el discurso de CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 191-192, que considera imposible que Gregorio, durante estos seis años de estancia en la capital del Bósforo, no desarrollara –si no la tenía ya– una capacidad suficiente para desenvolverse en la lengua de Oriente. Para ello aduce diversas evidencias que también hacemos notar en nuestro trabajo: que se quejara de la ausencia de traductores que supieran captar el *sensus* de las palabras, que pidiera la retirada de escritos en griegos atribuidos a su persona o que, sencillamente, le hubiera resultado imposible ejercer de representante papal en Constantinopla de no conocer el griego con suficiencia a pesar de retraerse –voluntariamente– en ambientes preferiblemente latinos. Para estos aspectos, véanse las notas 145 y 147-150. Finalmente, el estudioso italiano sospecha que, detrás de su pretendida ignorancia, se esconden tanto la consabida modestia gregoriana como la aversión por un mundo que lo había desilusionado profundamente. A conclusiones semejantes llega BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 28-29.

¹³⁸ Gregorio demuestra tener rudimentos de terminología médica griega en diversos pasajes de los *Dialogi*, aunque resulta muy difícil ponderar si conoció dichos términos –*flebotomum*, *sincofis*, *freneticus* y *paralysis*, en concreto– durante su estancia en Bizancio o bien ya formaban parte del acervo común del mundo latino, tan imbuido de la ciencia hipocrática helena. Para estos cuatro vocablos, véanse, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 8; 3, 33, 7, y 35, 11; y 4, 16, 18. También hallamos otra palabra griega –*psyatio*– en ID., *Dial.*, 2, 11, 2. Remitimos a PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 127-131, para un listado muy exhaustivo de todos los vocablos helenos presentes en el *corpus* gregoriano

¹³⁹ PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 121 y 133-134; ver además las notas 129 y 137-138. Cf. la reseña de MEYVAERT, P., “[Reseña a] Petersen”, pp. 112-114, para una crítica de los postulados argüidos

postura intermedia acerca del griego del pontífice fruto de una rectificación posterior de esta investigadora¹⁴⁰ y también sostenida muy sucintamente por Markus¹⁴¹ que otorga un prudente grado intermedio de conocimiento que, seguramente, se encuentra más cerca de la realidad.

Pero, ¿de qué testimonios disponemos para evaluar este problema? En verdad no son muchos ni muy clarificadores y, en todo caso, deben valorarse desde la ambigüedad. Pasemos a ver, en primer lugar, las menciones del epistolario gregoriano. A poco de iniciado el oficio pontifical, en el 593, Gregorio rogó a su amigo Narsés¹⁴² que saludara a cierta dama de la corte, Dominica, y que le disculpara por no contestar una carta que le había remitido escrita en griego; pero lo hacía porque dicha dama cedía a la fascinación de Oriente y escribía al papa en este idioma cuando ella misma era latina, es decir, que el Magno le negaba una respuesta por principios éticos, no por explícito desconocimiento lingüístico. En el 597, por otra parte, confesaba al presbítero hierosolimitano Anastasio¹⁴³ su ignorancia de la lengua helena y le encomendaba que

por la estudiosa canadiense. Por otro lado, ligeramente posterior al de Petersen, el estudio de Cracco presenta conclusiones bastante aproximadas: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 191-193.

¹⁴⁰ PETERSEN, J.M., “*Homo omnino Latinus?*”, pp. 529-530 y 539-541, y EAD., *The Dialogues*, pp. 189-191, obras en las cuales aduce específicamente el posible conocimiento gregoriano de la literatura doctrinal oriental, en especial, de Dionisio el Exiguo: ver nota 150.

¹⁴¹ MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 36: “it is unlikely to have been either negligible or sufficient for easy competence”; por lo demás, Markus se limita a hacer referencia a alguno de los estudios que hemos venido mencionando.

¹⁴² GREG. MAG., *Ep.*, 3, 63: *domnae Dominicae salutes meas dicite, cui minime respondi, quia cum sit Latina Graece mihi scripsit*. Véase: PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, p. 125; y CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 192, quien considera “una sua piccola «vendetta»” el hecho de que Gregorio se negara a responder a Dominica cuando muy probablemente conocía suficientemente el griego como para escribir una respuesta o, en su defecto, encargársela a algún subordinado capacitado para ello. Hablamos también de Narsés y de la patricia Dominica en las notas 117 y 122 de la parte IV.

¹⁴³ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 29: *et quamuis in multis occupatus, quamuis Graecae linguae nescius, in contentione tamen uestra iudex resedi (...) sed quia inter patrem eiusdem monasterii (Naeae) et pastorem Hierosolymorum ecclesiae semper esse iurgia consueuerunt, credo quod omnipotens Deus idcirco dilectionem tuam et sanctissimum fratrem et consacerdotem meum Amos esse uno tempore Hierosolymis uoluit, ut ea quae praedixi iurgia tollerentur*. Parece ser que, en dicho cenobio, *monachorum quidem species tenetur, multa uero sub sanctitatis habitu saecularia aguntur*, y ésa era la causa de disputa con el clero hierosolimitano. PETERSEN, J.M., “Did Gregory?”, pp. 124 y 126.

interviniera en una disputa eclesiástica en Jerusalén. Cuatro años más tarde, en el 601, sabido que un monje oriental, Andrés, había puesto en circulación unos sermones en griego que se le atribuían, negó que él pudiera escribir en esta lengua y le pidió a su colega Eusebio, obispo de Tesalónica¹⁴⁴, que recabara y destruyera todos estos escritos falsos.

Por otra parte, documentamos frecuentes quejas sobre la ausencia y baja calidad de los traductores¹⁴⁵ que podían hallarse en la *Vrbs*, un factor determinante, con certeza, a la hora de entender las reticencias papales a los escritos en el idioma de Bizancio. Con posterioridad, el biógrafo de Gregorio, Juan Diácono¹⁴⁶, corrobora este punto cuando afirma que casi nadie en la capital poseía un dominio del griego suficiente para realizar traducciones de calidad. Y sin embargo, nuestro pontífice expresó su conformidad –con algunas reticencias de orden moral– a la traducción griega de la *Regula pastoralis*

¹⁴⁴ Antes del 601, un desconocido monje oriental llamado Andrés llegó a Roma, donde fue recibido por Gregorio –ante la presencia de Teodoro, *lector* tesalonicense– y honrado con su dilección; pero luego, las cartas de presentación –*litterae communicatoriae*– ofrecidas resultaron ser falsas, y el presunto cenobita se reveló como una fuente de problemas y de escándalos. Supuestamente después de la partida del monje, Gregorio supo de la existencia de otra ofensa del embaucador, la existencia de falsos sermones gregorianos, muy posiblemente en la propia Tesalónica, a cuyo obispo Eusebio escribe: *et quia inter diuersa mala aliquos etiam sermones scripsit atque eos ex nostro nomine titulauit et suspecti sumus ne eos alicubi transmiserit, fraternitas uestra sollicitudinem gerat et, si quid tale reppererit, eos et excindi et omnino faciat aboliri (...)* Nam nos nec Graece nouimus nec aliquod opus aliquando Graece conscripsimus. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 55. Al respecto de la importancia de las *litterae communicatoriae* en la Iglesia antigua, consúltese VILELLA, J., “*In alia plebe*”, pp. 83-113.

¹⁴⁵ Se trata de un par de cartas escritas a Eulogio, en una de las cuales, comentando la información proporcionada por el patriarca alejandrino acerca de la herejía agnoíta, lamenta las confusiones y dificultades a la hora de traducir los textos griegos: *sed neque ad me de Hierosolymorum partibus requirentes aliquid monachi uenerunt, neque eundem filium communem uobis potuisse aliud quam erat scribere, sed interpretem suspicor in eius epistulis errasse; indicamus praeterea quia grauem hic interpretum difficultatem patimur. Dum enim non sunt qui sensum de sensu exprimunt, sed transferre uerborum semper proprietatem uolunt omnem dictorum sensum confundunt. Vnde agitur ut ea quae translata fuerint nisi cum graui labore intellegere nullomodo ualeamus.* GREG. MAG., *Ep.*, 10, 14 y 21. Sobre la poca calidad de los traductores, también en *Viuarium*, véase COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, pp. 319-320 y 390-391; véase además la nota 148.

¹⁴⁶ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 14: *sola deerat interpretandi bilinguis peritia, et facundissima uirgo Cecropia, quae suae mentis acumina, Varrone caelibatum suum auferente, Latinis tradiderat, imposturarum sibi praestigia, sicut ipse in suis epistolis queritur, uindicabat.*

realizada por Anastasio de Antioquía¹⁴⁷ en una copia destinada al emperador Mauricio; y no creemos que el escrupuloso Gregorio fuera tan vehemente en su juicio de no haberse efectuado –verosíblemente por parte de algún miembro del gabinete pontificio, o quizás de un traductor externo– una rigurosa revisión de la *editio Graeca*.

Aparte de las menciones explícitas a su nivel educativo, se puede aducir otro aspecto significativo al respecto: el conocimiento de la literatura patrística y conciliar oriental. En el 598, solicitó a sus amigos en Oriente¹⁴⁸, los obispos Eulogio de Alejandría y Anastasio de Antioquía, que le informaran sobre el hereje Eudoxio, condenado en la epístola sinodal del patriarca de Constantinopla Ciriaco, a causa de su desconocimiento de las fuentes que hablaban de tal herejía; inversamente, Gregorio documentaba además la inexistencia de buenos traductores latinos en Constantinopla.

¹⁴⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 12, 6: *nam quia dilectissimae memoriae Anatolius diaconus quaerenti ac iubenti domno imperatori librum regulae pastoralis dedit, aegre suscepi. Quem sanctissimus frater et coepiscopus meus Anastasius Antiochenus in Graeca lingua transtulit. Et, sicut mihi scriptum est, ei ualde placuit, sed mihi ualde displicuit, ut qui meliora habent in minimis occupentur*, en otra expresión de modestia gregoriana. Sobre Anatolio, *responsalis* pontificio, véase la nota 98 de la parte IV. Del enunciado de la carta se infiere que Anastasio tendría un conocimiento de la lengua latina igual o superior al de sus homólogos italianos, lo cual dice bastante acerca del diverso nivel cultural a uno y otro lado del Adriático. También hallamos la mención a este hecho en IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 73: *hunc librum Anatolius, diaconus, eius apocrisarius, quaerenti ac iubenti imperatori quondam obtulerat, quem magnus Anastasius, Antiochenus episcopus, in Graecam linguam transfudit, et Orientalibus ecclesiis opus uenerabile procurauit*. Por otra parte, si la carta está escrita en el 602 y se alude en ella a la previa demanda del apocrisario Anatolio –a instancias del emperador– de una copia de la *Regula*, entonces el monarca citado es con toda seguridad Mauricio, quien, a pesar de su enconada rivalidad con Gregorio, reconoce el mérito de su obra, consideración que no hemos constatado en ningún estudio relativo a este particular. Acerca de Anastasio y de su amistosa relación con Gregorio, remitimos a la nota 128 de la parte IV.

¹⁴⁸ La primera epístola está dirigida a ambos patriarcas *a pari*, mientras que Eulogio es el único destinatario de la segunda; de todos modos, ambas versan sobre el mismo tema, la herejía de Eudoxio: *in Latina ergo lingua de hoc Eudoxio nunc usque neque in Philastro neque in beato Augustino, qui multa de haeresibus conscripserunt, neque in aliis patribus aliquid inuenimus. Caritas igitur uestra, si quis Graecos probatorum patrum de eo sermonem fecit, suis mihi epistulis innotescat*; y también *praeterea de Eudoxii haeretici persona, de cuius errore in Latina lingua nil repperi, mihi a uestra beatitudine largissime gaudeo satisfactum. Virorum quippe fortissimorum Basilii, Gregorii atque Epiphanií testimonia protulistis, et manifeste peremptum cognoscimus eum in quo heroes nostri tot iacula dederunt*, donde su corresponsal alejandrino ya le ha proporcionado la información suficiente para juzgar el carácter de dichos herejes. GREG. MAG., *Ep.*, 7, 31, y 8, 29. Véase además la nota 145.

Tal mención pone de relieve un hecho ya apuntado por la historiografía¹⁴⁹: la fractura creciente entre Oriente y Occidente reflejada en el escaso trasvase de escritos. Las dos *partes Imperii* se habían distanciado progresivamente a causa de la diferencia lingüística y cultural, por un lado, y de la política y la religiosa, por otro. No es extraño que, en esta coyuntura, Roma no dispusiera de fondos aceptables –y ni siquiera mínimos– de literatura eclesiástica oriental y que tuviera que limitarse a las traducciones latinas de Jerónimo y Rufino. Evidentemente, este lapso cronológico sumía a Occidente en la ignorancia de la abundante producción del Este en los siglos V y VI, algo que ni siquiera los esfuerzos combinados¹⁵⁰ de Dionisio el Exiguo y del diácono Pascasio pudieron evitar.

El mismo Gregorio constata dicho estado de cosas en tres epístolas¹⁵¹, donde admite la ausencia de obras teológicas griegas de importancia, entre las cuales

¹⁴⁹ RICHARDS, J., *Il console di Dio*, pp. 44-45. Diríase que el progresivo distanciamiento entre las dos grandes lenguas del Mediterráneo antiguo era recíproco, pues, hablando a Narsés de la correspondencia con ciertos amigos constantinopolitanos, Gregorio le ruega que les transmita sus sentimientos personalmente porque *bene scit dulcissima uestra magnitudo quia hodie in Constantinopolitana ciuitate, qui de Latino in Graeco dictata bene transferant, non sunt*. GREG. MAG., *Ep.*, 7, 27; cf. 1, 28, donde aconseja a su amigo Aristóbulo, exprefecto y *antigrafus* constantinopolitano, que, cuando lea sus cartas, *non uerbum ex uerbo, sed sensum ex sensu transferte, quia plerumque, dum proprietates uerborum tenditur, sensuum uirtus amittitur*; una muestra más del desencuentro entre las antiguas *partes Imperii*.

¹⁵⁰ Dionisio el Exiguo tradujo la *Vita Pachomii* al latín, y otro tanto hizo Pascasio con los *Apophthegmata Patrum*: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 589; y COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 314; véase PETERSEN, J.M., “*Homo omnino Latinus?*”, pp. 530-542, para la posible influencia dionisiana en Gregorio. No obstante, la cantidad de traducciones latinas realizadas durante esta centuria no actualizaban el conocimiento de la teología y la doctrina en Oriente, como evidencian las carencias expresadas por Gregorio al respecto: véanse las notas 107, 109, 119, 131, 162, 164 y 167.

¹⁵¹ Aparte del dossier relativo a la herejía eudoxiana citado en la *ep.* 7, 31 –ver nota 148–, la ausencia más significativa es, ciertamente, la de Eusebio de Cesarea, cuya pérdida nos ofrece una idea del impacto de las guerras godas y longobardas en los fondos librarios de la *Vrbs*: *praeter illa enim quae in eiusdem Eusebii libris de gestis sanctorum martyrum continentur nulla in archiuo huius nostrae ecclesiae uel in Romanae urbis bibliothecis esse cognoui, nisi pauca quaedam in unius codicis uolumine collecta*. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 28; cf. nota . Sobre los fondos librarios de Roma, remitimos también a la nota 47. Respecto de los escritores occidentales, documentamos un *desideratum* por la obra de Ireneo de Lyon enviado a su sucesor en la sede gala, Eterio: *gesta uero uel scripta beati Herenaei iam diu est quod sollicito quaesiuimus, sed hactenus ex eis aliquid inueniri non ualuit*. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 40. Al respecto de los *gesta martyrum Romanorum* también citados en estos textos, remitimos a la nota 617 de la parte III y, en general, al apartado 2.1.3 de la misma tercera parte.

sorprende encontrar los escritos de Eusebio de Cesarea. Pero, por otra parte, en una de las *Homiliae in Euangelia*¹⁵², el Magno cita y parece conocer con cierta profundidad el *De coelesti hierarchia* de Dionisio Areopagita, a quien califica de *antiquus et uenerabilis pater* –a pesar de dudar prudentemente de la autoría del Exiguo– y de quien podría haber tomado –al menos en parte– la idea de la preeminencia del *uir Dei* que aparece en los *Dialogi*. Del mismo modo, parece bastante seguro que supiera de la existencia de la *Explanatio in Canticum Canticorum* de Teodoreto de Ciro¹⁵³ –de hecho, es más que probable que fuera Gregorio quien la reseñara para Pelagio II y que, posteriormente, la utilizara en su propia exégesis al libro bíblico– e incluso de la *Historia religiosa*, sobre cuya influencia en los *Dialogi* tratamos más adelante de manera extensa.

¹⁵² GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 34, 12: *fertur uero Dionysius Areopagita, antiquus uidelicet et uenerabilis Pater, quod ex minoribus angelorum agminibus foras ad explendum ministerium uel uisibiliter uel inuisibiliter mittuntur, scilicet quia ad humana solatia ut angeli aut archangeli ueniunt. Nam superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quae praeeminent usum exterioris ministerii nequaquam habent, dicere*; en referencia al *De coelesti hierarchia* del juez del Areópago convertido por el apóstol Pablo en su estancia ateniense. Para las influencias orientales en la concepción de la figura gregoriana del *uir Dei*, remitimos al apartado 2.2.1 de la parte III, especialmente a las notas 741 y 820. Sobre Teodoreto, véase la nota siguiente.

¹⁵³ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 193-194. Sobre la influencia de la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro sobre los *Dialogi* de Gregorio, véanse las notas 742-760 de la parte III.

1.3.— CRISTIANISMO Y CULTURA CLÁSICA

En la sociedad mediterránea del siglo V, transformada por el empuje germánico, resultante de la fusión entre romanidad y cristianismo, no había dos culturas, una laica y otra religiosa, separadas y enfrentadas: el acervo cultural era el mismo, sólo variaba el grado de implicación en la representación religiosa. La orgullosa nobleza había abandonado el paganismo de sus ancestros para saborear las mieles de la salvación eterna; sin embargo, no parece que la cristianización debilitara las normas culturales de la élite aunque cambiara su religiosidad¹⁵⁴. Por otra parte, el común de la sociedad romana –tanto urbana como rural, ésta en menor grado– también había adoptado la nueva fe con tanta o más decisión que la aristocracia, y los gustos generales tampoco divergían en demasía. Y aunque siempre se ha interpretado a la Antigüedad tardía en términos de oposición con la Antigüedad clásica, apreciamos la continuidad de ésta en aquélla, al tiempo que verificamos la especificidad del mundo tardoantiguo en sí: para un laico del último siglo del Imperio no había contradicción entre Cristo y Virgilio. Esta unicidad cultural explica la inexistencia de escuelas cristianas propiamente dichas en la sociedad romana y que, a pesar de sus reparos hacia la enseñanza clásica, incluso los cristianos más radicales siguieran enviando sus hijos a la escuela laica, no sólo porque era la única institución educativa sólida, sino porque el arraigo a su romanidad no concebía otra forma de educación que la tradicional¹⁵⁵. Empero, el culto a las musas amenazaba con apartar a los fieles del recto sendero que lleva a Dios¹⁵⁶.

¹⁵⁴ CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 138-139. De hecho, es muy habitual que los autores cristianos introduzcan figuras o tópicos clásicos –y por tanto paganos– en sus obras –sobre todo en aquellas que conciernen al ámbito privado– sin que por ello se incurra en contradicción alguna: la expresión de la propia educación por razones estéticas, por un simbolismo persistente, no constituye apostasía por ella misma, y los ejemplos de la utilización de recursos literarios de la Antigüedad constituyen una lista inacabable. Para una síntesis del estado de la cuestión y un exhaustivo catálogo de los casos citados, consúltese RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 76 y 77, y nn. 56-60, donde el autor francés llega a comentar que “au début du VI^e siècle, les aristocrates savaient bien que les dieux antiques étaient morts”.

¹⁵⁵ Al respecto de la inexistencia de escuelas cristianas en el sistema educativo romano: MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 380-385, e ID., *Historia de la educación*, pp. 388-394, también para el debate acerca del conflicto ideológico entre *Romanitas* y *Christianitas*; RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 15; y CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, p. 128. Asimismo, remitimos a las notas 260 y 291 y, en general, al capítulo 2.2 de esta parte.

En efecto, ya desde el siglo IV, diversas cuestiones referentes a la religión que se imponía en la sociedad imperial comenzaron a interesar a los laicos: si el pueblo llano se apasionaba hasta la violencia con las disputas cristológicas, la aristocracia se enzarzaba en debates y reclamaba con insistencia aclaraciones sobre pasajes escriturísticos a los Doctores de la Iglesia; todos querían profundizar en la doctrina del Galileo, querían entenderla mejor. Para ello, los neófitos debían acudir forzosamente a las obras exegéticas y teológicas –escasas y de difícil acceso– y formarse de manera autodidacta o bajo la férula de otro cristiano más avezado, normalmente perteneciente al clero. Esta necesidad de comunicación¹⁵⁷ del estamento religioso con los fieles generó un *feedback* muy positivo entre ambos o, más bien, entre los personajes relevantes de

¹⁵⁶ Documentamos, a finales del siglo V y principios del VI, la pervivencia de prácticas paganas –o paganizantes– en la misma Roma, ahora oficialmente cristiana: un grupo de nobles piden a Teodorico que restaure las estatuas y los templos de la Antigüedad; el papa Gelasio I debe amonestar a ciertos aristócratas que pretenden recuperar la celebración de las Lupercales; durante el asedio de Roma por Vitiges, el pueblo pretende reabrir las puertas del templo de Jano; las prácticas esotéricas, finalmente, siguen teniendo un mercado considerable. Las citas de estos ejemplos pueden hallarse, respectivamente, en las siguientes referencias: CASSIOD., *Var.*, 2, 35-36, y 3, 31; GELAS. I, *Adu. Androm.*, 10-32, en extenso; PROCOP., *De bello Goth.*, 1, 25; y otra vez CASSIOD., *Var.*, 4, 22-23. Así y todo, no podemos considerar que los romanos hayan persistido en la religión de sus ancestros; más bien, se trata de un caso –nada inusual, antropológicamente hablando– de arraigo a las tradiciones a causa de su valor simbólico. En general acerca de la actitud cristiana hacia la educación clásica: HAGENDAHL, H., *Von Tertullian zu Cassiodor*, pp. 74-93; MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 390-391; y GAUDEMET, J., *L'Église et l'Empire*, pp. 582-591.

¹⁵⁷ Disponemos de varios ejemplos del interés nobiliario por el estudio de la literatura cristiana para el siglo VI: la ilustre mecenas Proba solicita los *excerpta* de las obras de Agustín al monje Eugipio, instalado en el monasterio napolitano de *Lucullanum*, y llega a prestarle ejemplares agustinianos de los que el biógrafo de Severino carece con tal fin; el patricio Senario interroga al diácono Juan acerca del bautismo; en África y después en su exilio sardo, Fulgencio de Ruspe gusta de discutir, ya en persona, ya mediante cartas, cuestiones doctrinales con un buen número de laicos, entre los cuales también se cuenta Proba. Para estos casos, véanse: EVGIP., *Exc. ex op. s. Aug., praef.*; y IOAN. DIAC., *Ep. ad Senar.*, 1-3. Para Fulgencio de Ruspe en particular, remitimos a los numerosos ejemplos citados por: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, pp. 196-198; así como las notas 15 y 277-280. Incluso disponemos de un caso a la inversa: Ruricio, obispo de Limoges, solicita a un tal Taurencio –laico según parece y muy probablemente aristócrata– un ejemplar del *De ciuitate Dei* que éste le había prometido tiempo atrás. Toda una prueba del intercambio de fondos bibliográficos en la Galia del siglo VI: RVRIC. LEMOV., *Ep.*, 2, 27; y la respuesta de Taurencio en TAVR., *Ep. ad Ruric.*, 9-11. No tratamos la educación catequética del neófito por entender que ésta constituía el aprendizaje común mínimo e indispensable para todo fiel, y que su orientación dogmática no se aviene con la perspectiva de nuestro estudio.

ambos grupos, quienes provenían –en un porcentaje muy alto– de la nobleza, ya fuera senatorial o curial. La elevada cultura de este sector social le permitía un fácil aprendizaje y, al mismo tiempo, le ofrecía la oportunidad de participar activamente en la religiosidad de la época.

Así, no resulta extraño que la poesía cristiana de corte clásico floreciera durante los siglos IV y V: Prudencio, Paulino de Nola, Sedulio y el rétor Claudio Mario Víctor son ejemplos preclaros de la calidad de la nueva lírica¹⁵⁸, la cual, en ocasiones, sigue tan fielmente los modelos tradicionales que resulta difícil diferenciarla de su prima pagana. En el siglo VI, la poesía se mantiene en alza, aunque la temática se hace explícitamente cristiana y surgen con fuerza las adaptaciones bíblicas a la métrica y los tópicos clásicos, cuyo ejemplo más paradigmático quizás sean los *De actibus apostolorum* versificados por Arator¹⁵⁹. El jurista ligur, una vez devenido subdiácono de la Iglesia de Roma, ofreció al papa Vigilio los diez libros en hexámetros que resumían el texto bíblico, y fue tal la impresión que causó al pontífice que la lectura pública ante un auditorio compuesto de clero y fieles fue repetida hasta cuatro veces. De todos modos,

¹⁵⁸ Encontramos un buen análisis de las letras cristianas de este período en: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 77-82; FONTAINE, J., *Naissance de la poésie chrétienne*, pp. 67-110 y 127-176; y CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, p. 138. El africano Draconcio y el galo Avito de Vienne escriben versos a la manera de los poetas clásicos cristianos del siglo IV. Ver, respectivamente: LABRIOLLE, P. de, *Histoire de la littérature*, p. 731; y SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, pp. 383-385.

¹⁵⁹ La idea de convertir los Hechos de los Apóstoles en un poema épico parece haber surgido de las conversaciones de Arator con su amigo Partenio, quien conocía la valía de su condiscípulo ravenate. Sobre Partenio, remitimos a: *PLRE II, Parthenius 3*, pp. 833-834, y *PCBE II, 2, Parthenius 2*, p. 1589; véanse además las notas 30 y 40. Ciertamente, los versos de Arator poseen un valor poético significativo para la época, y con frecuencia aparecen ecos de Virgilio, Ovidio, Lucano o Claudiano. Cabe decir que la obra de Arator está influenciada por la versión épica del Génesis realizada por Avito de Vienne a principios del siglo VI y dirigida a los niños con la misma intención pedagógica que resulta frecuente en otros autores del siglo precedente: AVIT. VIEN., *Ep.*, 43; véase RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 72-73 y n. 16. La lectura de presentación de la obra tuvo lugar el 6 de abril del 544 en la iglesia de San Pedro en Cadenas: ARATOR, *Hist. apost.*, p. xxviii. Sobre Arator en general, remitimos de nuevo a la nota 40. Mencionar todavía los dos poemas dedicados a Cristo por Rústico Helpidio, cuestor de Ravena, otra adaptación coetánea de la Biblia a la poesía clásica en el siglo VI. Sobre este último autor, véase la nota 52.

las dificultades que conlleva la justa comprensión de la poesía la convierte en un género generalmente denostado¹⁶⁰ por el conjunto de la nueva cultura cristiana.

La literatura religiosa abarca también la teología, si bien este campo no resulta tan brillante como el arte de Polimnia, un terreno cultivado casi exclusivamente por los seculares. Durante el siglo V, Claudiano Mamerto y Fausto de Riez son celebrados como grandes filósofos cristianos por Sidonio Apolinar¹⁶¹, pero no se puede decir que su obra sea relevante en términos filosóficos, ni tampoco que se adentre en el enredado ovillo de la teología. La cultura cristiana letrada de esta época es marcadamente literaria y oratoria al igual que su equivalente profana, y debemos esperar al siglo siguiente para encontrar dignos teólogos como Dionisio el Exiguo y Boecio. Ambos son buenos conocedores de la cultura griega y su saber incluye, por ende, la filosofía, una ciencia olvidada por Occidente hacía ya mucho tiempo y cuya ignorancia imposibilitaba cualquier razonamiento teológico elaborado; tanto el uno como el otro trabajaron arduamente en la Italia de Teodorico para revitalizar el pensamiento, impregnándolo de helenismo; pero cada uno dirigió sus pasos en direcciones diversas y con desigual suerte.

¹⁶⁰ De hecho, Avito de Vienne renuncia expresamente a la poesía a causa del desconocimiento que de las reglas de composición tiene la gran masa de creyentes, en absoluto letrados, en su mayor parte; y por el mismo motivo, el obispo de Nola, León, contemporáneo de Agapito, hace pasar a prosa los versos de Paulino sobre Félix, el santo de la ciudad campana: AVIT. VIEN., *Carm., prol.*; *Pas. Fel. Rom.* —*uide BHL* 2885—. Además, multitud de autores tardoantiguos aducen incapacidad con el fin de renunciar a una disciplina emparentada claramente con el paganismo; sobre este tópico y su evolución, ver CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, p. 509. E incluso el mismo Arator presenta su obra ante el papa Vigilio excusándose por haber versificado un texto sacro: ARATOR, *Ep. ad Vigil.*, 23-26. A todo ello también ayuda el cambio que se está produciendo en estos momentos en la lengua latina en su transición hacia las lenguas romances.

¹⁶¹ Tanto Claudiano como Fausto se ocuparon de discernir la naturaleza del alma, pero lo hicieron desde puntos de vista opuestos: el primero, sacerdote en Vienne hasta su muerte en ca. 474, aplicó los postulados neoplatónicos de Porfirio, mientras que el segundo, educado en el monasterio de Lérins, supeditó sus reflexiones a la espiritualidad ascética del cenobio galo. A pesar de ser prácticamente adversarios, la dialéctica entablada por ambos dio lugar a un fructífero —y efímero— desarrollo de la teología de cierta influencia en los círculos letrados de la Galia. Sobre la situación cultural gala, básicamente conocida para la Provenza y la futura Burgundia, remitimos a las notas 24, 39 y 261-272, en concreto para el centro cultural leriniano. Las citas de Sidonio sobre Claudiano y Fausto son, respectivamente, APOL. SID., *Ep.*, 9, 9, 18; y 5, 2. Sobre la situación de la filosofía y el pensamiento en Occidente durante el siglo V, todavía puede consultarse COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, pp. 221-223 y 251.

El monje escita fue llamado por el papa Gelasio a la *Vrbs* en ca. 500 para que ordenara las colecciones canónicas de los fondos pontificales. En principio, su trabajo se redujo a la mera biblioteconomía, pero su valor como traductor de griego y su gran cultura religiosa le llevaron a implicarse en la lucha contra las herejías orientales que sostenía el Papado y le procuraron el respeto de sus coetáneos. Como resultado, Dionisio¹⁶² legó una importante obra canónica y teológica que evidencia su papel de intermediario entre Oriente y Occidente. Por su parte, Boecio¹⁶³, partícipe del círculo filohelenístico de Símaco, se atrevió a aplicar la lógica aristotélica al misterio de la Trinidad en un intento de integrar el método clásico a la naciente cultura cristiana. Incluso redactó opúsculos para refutar la herejía nestoriana haciendo gala de toda su capacidad dialéctica. Pero no tuvo éxito: tanto entre el clero como entre el laicado existía un rechazo apriorístico a todo aquello que pudiera relacionarse con el pasado pagano, y su osadía quedó en nada.

Desafortunadamente, ninguno de los dos consiguió que su simiente fructificara tras de sí y su actividad se limitó al primer cuarto del siglo VI y al reducido grupo de letrados cristianos que florecieron bajo Teodorico: el monje Eugipio¹⁶⁴ del monasterio

¹⁶² En general, sobre Dionisio se puede consultar: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 589; y BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 51-52. Sobre la actividad de Dionisio en los archivos pontificales, remitimos a los trabajos de: BRAS, G. le, “Un moment décisif”, p. 506; CAPELLE, B., “Retouches gélasienes”, pp. 3-14; y MUNIER, E., “L’oeuvre canonique”, p. 153. Dionisio también entró en contacto con intelectuales cristianos de la Roma teodoriana como Casiodoro, con quien compartió el aprendizaje de la dialéctica: CASSIOD., *Inst.*, 1, 23. Según Riché, Casiodoro y Dionisio se conocieron en Roma entre el 512 y el 522: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 74 y n. 40; *contra* VYVER, A. van de, *Cassiodore et son oeuvre*, p. 262. Sobre Juliano y Eugipio, otros amigos y colaboradores del Exiguo, véanse las notas 165 y 164 y 307, respectivamente.

¹⁶³ Un sabio análisis acerca del tratado de la Trinidad de Boecio en COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 305. El mismo Boecio habla de la necesidad de hallar un método científico que se adapte al estudio de los textos religiosos y de las exégesis que de ellos resulten: *ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque disciplinis praeponi terminos regulasque quibus cuncta quae secuntur efficiam*. BOETH., *De hebdom.*, *prol.*; un argumento semejante, siempre basado en la razón y el intelecto, se puede encontrar en ID., *Trinit.*, *prol.*, e ID., *Lib. c. Eut. et Nest.*, 16. Sobre la refutación de la herejía nestoriana por parte de Boecio contenida en sus *Opuscula sacra*: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 159.

¹⁶⁴ Acerca de Eugipio, contamos con el incomparable testimonio de Dionisio el Exiguo, quien constata su traducción al latín del *De conditione hominis* de Gregorio de Nisa, así como su dedicatoria al diácono napolitano: DION. EXIG., *Praef. ad Euggip.* Véase asimismo PCBE II, 1, *Eugippius*, pp. 676-679.

napolitano de *Lucullanum*, biógrafo de Severino y editor de Agustín; el sacerdote Juliano¹⁶⁵, discípulo de Gelasio y quizás colaborador de Dionisio; en fin, el diácono y luego papa Juan¹⁶⁶, a quien el mismísimo Boecio pidió consejo al respecto de su propia ortodoxia. De un modo u otro, todos ellos contribuyeron a un esplendor fugaz y acaso falaz de la teología italiana¹⁶⁷. Mas, como había hecho con los estudios clásicos, la Guerra Gótica acabó con los estudios teológicos de manera que ni la polémica de los Tres Capítulos pudo incentivar el resurgir del estudio escriturístico y canónico, y Roma tuvo que recurrir a la fecunda África¹⁶⁸ cuando las querellas doctrinales resultaron

¹⁶⁵ De Juliano nos habla la epístola introductoria a la colección canonística realizada por Dionisio: DION. EXIG., *Praef. ad Iulian.*. En esta carta, el Exiguo comenta el maestrazgo de Gelasio sobre Juliano: *quantique sit apud Deum meriti beatus papa Gelasius, et nos qui eum praesentia corporali non uidimus, per uos alumnos eius facilius aestimamus*. La posible colaboración entre Dionisio y Juliano es argumentada en una “revolucionaria” hipótesis por PEITZ, W.M., *Dionysius Exiguus*, pp. 27-29, criticada por BLET, P., “Collections canoniques”, pp. 163-174. Véase además PCBE II, 1, *Iulianus* 12, pp. 1187-1188.

¹⁶⁶ Nadie duda de que el entonces diácono Juan llegó al pontificado; donde hay diversidad de pareceres es en la identificación de éste bien con Juan I, bien con Juan III; Riché apoya la primera candidatura a pesar de la oposición de Courcelle: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 75 y n. 446; cf. COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 340, n. 4. Por lo que respecta a la petición de Boecio: *haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto (...) fidem si poteris rationemque coniunge*. BOETH., *Trinit.*, 2.

¹⁶⁷ El diácono Rústico, sobrino del papa Vigilio, es el único destello de polémica doctrinal en la Roma del siglo VI, pues a él debemos un tratado contra la secta de los acéfalos escrito a causa de la tormenta de los Tres Capítulos: RVSTIC., *Contra Aceph. disp., praef.*; véase SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 596. Destacar, además, que Rústico era igualmente conocedor de la literatura profana, como hace notar su tío: VIGIL., *Ep.*, 14. Por lo demás, Italia no parece abundar en pensadores cristianos: un autor desconocido compone un poema sobre la Encarnación –ICVR II, 897– y, en el mismo período, se dedica a la hagiografía local un cierto aristócrata campano, cuyos escritos parecen haber despertado el ánimo a Eugipio para escribir su *Vita Seuerini*, como el mismo indica en la epístola misoria a Pascasio: *ante hoc ferme biennium, consulatu scilicet Inportuni, epistola cuiusdam laici nobilis ad quendam directam presbyterum nobis oblata est ad legendum, continens uitam Bassi monachi, qui quondam in monasterio montis, cui uocabulum est Titas, super Ariminum commoratus, post in Lucanae regione defunctus est, uir et multis et mihi notissimus*. EVGIP., *Ep. ad Pasch.*, 1.

¹⁶⁸ Sobre el estado teológico y político del Papado durante la controversia de los Tres Capítulos, véase el estudio de SOTINEL, C., “L’ échec en Occident ”, pp. 427-456. La petición de ayuda intelectual por parte del clero italiano se encuentra en FERRAND. CARTHAG., *Ep.*, 5, 11. En África, todavía se podía encontrar un par de hombres cualificados para esclarecer los sutiles argumentos de la querella doctrinal, especialmente aquellos que fueron elegidos por el pontífice para tal encomienda: Ferrando de Cartago y Fulgencio de Ruspe, considerado éste por Schanz como el último teólogo de la Antigüedad. Los

incomprensibles. Al mismo tiempo, la Romania se alejaba más y más del universo cultural del mundo clásico para recluirse en la cerrazón de la educación religiosa, hecho que propiciará el auge del rigorismo ascético cultivado, principalmente, en los monasterios. Por este motivo, al lado de escritores cristianos que no pueden ocultar los dejes de un clasicismo ancestral, encontramos otros que se esfuerzan en olvidar su pasado cultural para ofrecerse por completo a la religión del Dios único. Y para ello, se embeben de fuentes diversas a las de la Antigüedad pagana.

numerosos testimonios sobre la actividad de ambos personajes, se encuentran en: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, pp. 576-581; y también LAPEYRE, G.-G., *Saint Fulgence*, pp. 163-164 y 207-210, para su tratado *De trinitate*. Por otra parte, el también africano Junilio, cuestor en Bizancio después de la reconquista de Belisario, escribe un tratado introductorio al estudio de la Biblia: SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 583.

1.4.— LA ACTITUD DE GREGORIO ANTE LA CULTURA PROFANA

Desde el inicio mismo de los estudios gregorianos modernos, el humanismo de Gregorio siempre ha constituido materia de controversia. La historiografía del siglo XVIII en adelante ha acusado al pontífice de oscurantismo en aquello que concierne a la cultura clásica; a partir de la mitad del siglo XX, sin embargo, la tendencia se ha invertido al aplicarse a la investigación criterios de interpretación más objetivos que se apartan del partidismo hipercrítico de los historiadores contrarios al clero y al *establishment*. Una vez discernida, hasta dónde es posible y con la mayor objetividad, su educación secular, debe interesarnos su parecer hacia ella durante su pontificado.

Ciertamente, que no haya constancia de su opinión más allá de este período condiciona el neto discernimiento del asunto, pues todo escrito realizado entonces expresa su sentir como papa y como hombre de Iglesia, y esto no tiene que pasarnos por alto. Tampoco debemos olvidar el momento histórico que Gregorio se ve compelido a asumir, ni soslayar, asimismo, que su visión pragmática del humanismo clásico se constriñe a causa de la cruda realidad existente. Es en este contexto que debe realizarse toda interpretación de la reacción del pontífice ante la cultura profana. Y si Juan Diácono¹⁶⁹ muestra una imagen de Gregorio como protector e impulsor de las artes liberales en una Roma digna de los pontífices del Renacimiento, quizás en estas páginas podamos ofrecer datos suficientes para invalidar esta afirmación tan anacrónica como panegírica.

¹⁶⁹ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 13, 14: *tunc rerum sapientiae Romae sibi templum uisibiliter quodammodo fabricabat, et septemplicibus artibus, ueluti columnis nobilissimorum totidem lapidum, apostolicae sedis atrium fulciebat. Nullus pontifici famulantium, a minimo usque ad maximum, barbaro quodlibet in sermone uel habitu praeferibat, sed togata. Quiritum more, seu trabeata Latinitas, suum Latium in ipse Latiali palatio singulariter obtinebat. Refloruerant ibi diuersarum artium studia, et qui, uel sanctimonia, uel prudentia forte carebat, suo ipsis iudicio subsistendi coram pontifice fiduciam non habebat.* DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. iii, considera ridícula y fuera de lugar esta afirmación, que tampoco ha tenido crédito alguno entre la historiografía actual. Para el debate historiográfico sobre el humanismo de Gregorio, ver *infra* las notas 186-191 y 228-229.

1.4.1.— INFLUENCIAS PATRÍSTICAS Y ASCÉTICAS EN EL PENSAMIENTO GREGORIANO

Ahora bien, para analizar con conocimiento de causa la actitud de Gregorio ante la cultura profana, debemos antes buscar en sus escritos el rastro de los autores cristianos que ejercieron influencia sobre él. El vaciado exhaustivo de las citas patrísticas referentes a este tema ya ha sido llevado a cabo por diferentes investigadores, si bien su interpretación del pensamiento gregoriano puede ser matizado. Entre las fuentes reseñadas, las latinas¹⁷⁰, evidentemente, ocupan un lugar preferente, mientras que las griegas¹⁷¹ tienen un papel secundario y, con frecuencia, son conocidas a través de comentarios latinos. De éstas, cabe destacar a Pablo, quien, en la primera epístola a los corintios¹⁷², realiza una prístina interpretación cristiana de las ciencias seculares

¹⁷⁰ Evidentemente, no resulta fácil discernir con exactitud las lecturas de Gregorio a este respecto, como tampoco lo es en otros debido a la opacidad de las –poquísimas– referencias presentes en su obra. De todos modos, entre las fuentes latinas que parecen incluirse en la formación de nuestro pontífice y que, por ende, influyen en su pensamiento, destaca sobremanera Agustín, verdadero maestro en la distancia como subrayan: EISENHOFER, E., “Augustinus”, pp. 56-66; GILLET, R., “Introduction”, pp. 81-109, en un amplio recorrido por las influencias patrísticas en general; CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno, Agostino”, pp. 255-263; RECCHIA, V., “La memoria”, pp. 405-434; y PARONETTO, V., “Une présence augustiniennne”, pp. 511-519. Las enseñanzas que Gregorio extrae del de Hipona se centran particularmente en la exégesis bíblica, que le servirá al Magno en sus homilias sobre los Evangelios y sobre Ezequiel, así como también en los *Moralia* o la *Regula*; asimismo, algunas de las concepciones políticas descritas en el *De ciuitate Dei* aparecen preclaras a lo largo de la obra y del epistolario gregoriano, como analizamos especialmente en las notas 6 y 15-17 de la parte IV. Para las fuentes de los *Dialogi* en particular y en extenso, *uide infra* el capítulo 2.1 de la parte III.

¹⁷¹ PETERSEN, J.M., “Greek influences”, pp. 521-529. Esto en cuanto se refiere al aspecto educativo de las *saeculares artes*; para otras influencias helenas y orientales –en especial de Teodoreto de Ciro– en los *Dialogi* de Gregorio, remitimos al apartado 2.1.2 de la parte III.

¹⁷² PAVL., *Ep. I ad Cor.*, 1, 8: *de idolothytis autem, scimus quia omnes scientiam habemus. Scientia inflat, caritas uero aedificat. Si quis se existimat scire aliquid, nondum cognouit, quemadmodum oporteat eum scire; si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo (...). Si enim quis uiderit eum, qui habet scientiam, in idolio recumbentem, nonne conscientia eius, cum sit infirma, aedificabitur ad manducandum idolothyta? Peribit enim infirmus in tua scientia, frater, propter quem Christus mortuus est!* El discurso del apóstol está íntimamente relacionado con la idolatría inherente a las ciencias profanas y su influencia negativa sobre la fe de los creyentes. AVG. HIPON., *De doct. Christ.*, 4, 11-13, se esfuerza en demostrar que Pablo, a pesar suyo y quizás inconscientemente, también aplicaba los principios de la retórica clásica a su discurso cristiano.

disponible, con toda seguridad, en la traducción latina de la Biblia. Sabedores de la importancia del apóstol en el posicionamiento del cristianismo frente a la sociedad civil pagana y conscientes de la admiración que Gregorio profesaba al de Tarso, podemos considerar seguro su maestrazgo. No parece haber indicios directos de otros autores orientales que hayan influido al obispo romano en materia educativa, aunque sí que hallamos sus reminiscencias en otros campos, caso de la influencia de la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro en la confección de los *Dialogi*.

Centrándonos ahora en la patrística occidental, la que influye de manera más decisiva en el desarrollo de Gregorio, emerge preminente la figura de Agustín. En el *De doctrina Christiana*, especialmente en el libro segundo, el obispo de Hipona¹⁷³ expone un bosquejo de su programa –o, mejor, de su proyecto– de educación cristiana, el cual se basa en el estudio de la Escrituras en tanto que único medio para alcanzar el entendimiento de Dios y la perfección en la vida terrena. Pero también presupone una formación académica, habitual en su época, que con mucha dificultad podía darse en el siglo VI. Así, el estudio de las *scientiae saeculares* sólo se aprobaba si servía al conocimiento de la Biblia, y esta funcionalidad constituye, a nuestro parecer, el hilo conductor del pensamiento de Gregorio.

Asimismo, si buscamos entre los escritores contemporáneos de Gregorio, encontramos actitudes que nos permiten clarificar el estado de ánimo del estamento eclesiástico. Tres nombres propios pueden citarse aquí: Enodio de Pavía, Casiodoro y Benito de Nursia. En primer lugar, Enodio de Pavía. Si durante su juventud y primera

¹⁷³ AVG. HIPPON., *De doct. Christ.*, 2, 39 (58), y 40 (60-61); cf. ID., *Confes.*, 1, 9, y 12-14. Véase al respecto MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, p. 331. El de Hipona también subordina la ciencia del siglo a la sabiduría de Dios, pero eso sólo resulta válido en época agustiniana, cuando todavía se podía seguir el *cursus* tradicional de la enseñanza clásica y no era necesario rebajar el nivel de escritos o sermones para ser entendido por el común de la grey: al respecto, ver *infra* notas 192-197. Por otro lado, hallamos el caso de Prudencio, quien atribuye a Eulalia rasgos propios del tópico del *puer senex*, los cuales, aplicados a una muchacha de principios del siglo IV, bien podrían relacionarse con una precoz inteligencia y acaso con una formación cultural elevada: PRVD. CALAG., *Perist.*, 3, vv. 23-25: *ore seuera, modesta gradu, / moribus et nimium teneris / canitiem meditata senum*. Al respecto de este tópico, véanse las notas 183 y 252. En otro orden de cosas, no debería resultar fácil olvidar el *background* cultural proporcionado por una educación clásica, y así, Jerónimo tuvo una pesadilla en la que un tribunal divino le acusaba de ser más “ciceroniano” que cristiano: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 22, 30.

madurez el obispo ticinense dio muestras de su gusto por las disciplinas liberales¹⁷⁴ y de su maestría en ellas, al final de su vida la afición se tornó en rechazo debido a la fehaciente incompatibilidad¹⁷⁵ entre el cargo eclesiástico y el cultivo del clasicismo. Se menciona con frecuencia como ejemplo paradigmático del cambio ocurrido en el seno de la Iglesia, y realmente su reniego del saber mundano es terrible: *ego ipsa studiorum liberalium nomina iam detestor*, que llegará a decir a su amigo Arator¹⁷⁶. Encontramos, sin embargo, una actitud semejante –o incluso peor– en la Provenza gala, pujante sede del rigorismo ascético, donde Casiano¹⁷⁷ llegó a postular métodos para olvidar el saber secular aprendido que, difundidos por monjes y laicos educados en Lérins, gozaron del

¹⁷⁴ El obispo de Pavía llegó a justificar su afición por las artes clásicas y por la poesía en particular mediante citas bíblicas exculpatorias; hasta ese punto era preciso blindarse de la opinión generalizada que miraba con malos ojos la adopción de formas y contenidos paganizantes. ENNOD. TICIN., *Carm.*, 1, 6, *praef.: prophetarum insignissimi sub legem uersuum uerba redigentes carmine desideria sua et uota cecinerunt*. Al respecto de la presencia del clasicismo en la obra de Enodio, ver *supra* notas 10, 13, 37 y 68.

¹⁷⁵ ENNOD. TICIN., *Ep.*, 2, 6: *periculum facere de eloquentiae pompa non debeo nec praesumo qualiter quis ualeat experiri. Cum professionem meam sufficiat studere doctrinae*. Acerca del significado de *professio*, véase VOGEL, C., *Discipline pénitentielle*, pp. 128-129. Hallamos otros ejemplos del uso de *professio* en la literatura tardoantigua refiriéndose a la incompatibilidad entre el oficio eclesiástico y el magisterio profano en cualquiera de sus formas en las notas 40 y 209.

¹⁷⁶ ENNOD. TICIN., *Ep.*, 9, 1: *nam si qua mihi sit sententia flagites, ego ipsa studiorum liberalium nomina iam detestor*. No queda claro, sin embargo, en qué año dejó Enodio de redactar escritos de estilo clásico, ya que, aunque se ha propuesto la fecha del 511, ésta puede resultar arbitraria visto que no poseemos ninguna obra posterior al 513. Sobre el debate de esta cuestión, véase RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 44, n. 124. A modo de anécdota –y de paradoja–, menciónese que Enodio fue sepultado en un sarcófago decorado con *turpia sculpta*, más exactamente, con el ciclo de Egisto y Clitemnestra.

¹⁷⁷ CAS. MASSIL., *Conl.*, 14, 12-13, consistentes en una *interrogatio* y una *responsio* de título significativo: *quomodo possit ad obliuionem saecularium carminum perueniri*. No nos ha de extrañar esta agresiva posición del asceta galo si ya los Padres del siglo IV establecían una analogía entre el saber clásico y las inmundicias que comían los cerdos de la parábola del hijo pródigo. Para Jerónimo y Ambrosio, remitimos a la síntesis de BLUMENKRANZ, B., “*Siliquae porcorum*”, pp. 11-17; también Agustín llega a expresar una actitud semejante en un momento de su vida, como observa MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, p. 349, aunque su hostilidad no es tan exagerada como la de los dos Padres citados ni, por supuesto, comparable a la de Casiano.

favor de sus compatriotas, notablemente de Cesáreo de Arlés¹⁷⁸, quien renegó asimismo de las disciplinas mundanas.

En segundo lugar, Casiodoro¹⁷⁹, preclaro representante de una romanidad evanescente que no disociaba el humanismo de la religión y que escribía en un latín clásico cargado, eso sí, del barroquismo de la Antigüedad tardía. Su posición fue siempre respetuosa y favorable a la conservación de los estudios, alineándose al lado del obispo de Hipona y estableciendo en sus *Institutiones* un programario, un manual de educación cristiana dirigido –en principio– a los miembros del *Viuarium* y que tanto éxito cultivó en la Edad Media¹⁸⁰. No obstante, entre los dos autores media más de un siglo y las circunstancias han variado: si Agustín pretendía asimilar el modelo educativo clásico a la ética cristiana a raíz de la monopolización de la cultura por parte de los aristócratas paganos, en el momento en el cual escribe Casiodoro esta síntesis de la cultura profana ya no es necesaria, pues se ha realizado hasta donde la Iglesia podía admitir.

¹⁷⁸ Cesáreo de Arlés indica que la ciencia sacra no puede ser explicada mediante el saber profano, pues trasciende la intelección y debe ser comprendida íntimamente, cosa que pueden llevar a cabo todos los creyentes, a muchos de los cuales, además, un discurso elevado entorpecía el entendimiento: *sed forte aliquis: non sum eloquens, ideo non possum aliquid de scripturis sanctis exponere (...) ut etiam si sit in aliquo eloquentia saecularis, non oporteat pontificali eloquio praedicare quod uix ad paucorum potest intelligentiam peruenire*. CAES. AREL., *Serm.*, 1, 12. Acerca de la conversión de Cesáreo y de su oposición a las letras seculares, remitimos también a las notas 93, 184 y 301. En su tratado exegético sobre Salomón, Salonio, hijo de Euquerio de Lyon y obispo de Ginebra, ofrece una definición de las ciencias del siglo que bien puede entroncarse con el pensamiento leriniano, quizás transmitido por su padre. SALON. GENAV., *Exp. myst.: nonnunquam saecularis prudentia inimica Deo est, et carnalis sapientia, quamuis eloquentiae floribus exornetur, nullum tamen in se spiritualem, nullum perpetuae beatitudinis fructum continet*. Acerca de Euquerio y de Lérins, remitimos en conjunto a las notas 261-265 y 268.

¹⁷⁹ Al respecto de Casiodoro y su humanismo, remitimos a las notas 57, 64 y 82. Otra muestra del aprecio de Casiodoro hacia las letras la encontramos en una de sus cartas, presentada por Amalasueta al Senado romano en el 534 y que habla de las virtudes de Teodahado: *accessit his bonis desiderabilis eruditio litterarum, quae naturam laudabilem eximie reddit ornatam. Ibi prudens inuenit, unde sapientior fiat (...) princeps uester etiam ecclesiasticis est litteris eruditus*. CASSIOD., *Var.*, 10, 3. Acerca de la erudición de Teodahado, véase además la nota 21.

¹⁸⁰ Las *Institutiones* eran entendidas, además, como una *Regula*, aun cuando la intención del calabrés no fuera ésta. Sobre las *Institutiones* como modelo: O'DONNELL, J.J., *Cassiodorus*, pp. 202-214; y MARKUS, R.A., *La fine della cristianità*, pp. 256-257.

El paganismo y la élite intelectual que lo sostenía habían prácticamente desaparecido; el legado de la Antigüedad se diluía; y es a la Iglesia a quien correspondía ahora el deber de preservar y difundir la cultura. Y si Casiodoro centró el ideal educativo cristiano de sus *Institutiones* en el estudio escriturístico, no lo hizo por un rechazo ascético de la cultura clásica como había hecho Casiano, sino más bien porque, con bastante probabilidad, era la única opción viable para proveer de educación suficiente a su comunidad monástica. Posteriormente, esta opción sobrepasó el ámbito monacal y englobó el conjunto de la sociedad cristiana, hecho que podemos poner en relación con el argumento de MacIntyre¹⁸¹ al respecto de la crisis epistemológica sufrida por el mundo antiguo a causa de la nueva ética derivada del cristianismo. Según este autor, hubo un momento –impreciso siempre, dilatado en el tiempo, si se prefiere– en el cual el *modus uiuendi* clásico devino estéril e inadecuado para la sociedad romana y fue necesario generar un nuevo esquema que solucionara los cambios producidos y, muy en particular, que diera a la comunidad cristiana una definición propia que la diferenciara de su predecesora profana. Inevitablemente, la solución pasaba por adoptar los conceptos de la religión del Galileo que, en la práctica, se traducían en el estudio de los textos bíblicos y canónicos en exclusiva. Un programa tan limitado no tenía por qué concluir en un empobrecimiento del discurso intelectual como arguye Markus¹⁸² –quien cita ejemplos de autores eclesiásticos que incluyen la tradición clásica en sus escritos–, aunque, en nuestra opinión, el hecho de que la educación gire en torno a un bagaje reducido exclusivamente cristiano y que ya no tenga que bregar con un paganismo aún combativo muestra a las claras la limitación del discurso.

Finalmente, el modelo vital de Gregorio, Benito de Nursia¹⁸³. También él viajó a Roma a finales del siglo V para estudiar las artes profanas antes de abandonarlas,

¹⁸¹ MACINTYRE, A., *Whose justice?*, pp. 361-362; cf. MARKUS, R.A., *La fine della cristianità*, pp. 260-261, quien sigue sus argumentos.

¹⁸² MARKUS, R.A., *La fine della cristianità*, p. 262, el autor cita a Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla como ejemplos –o excepciones, incluso– de erudición en el Occidente tardoantiguo. Y, cuando menos relativamente, creemos que tiene razones suficientes para hacerlo y que ambos autores salen reforzados de cualquier comparación con sus coetáneos.

¹⁸³ Convencionalmente, se acepta que Benito nació hacia el 480 aproximadamente y que cursó sus estudios en Roma a la edad de quince años, es decir, en ca. 495: GORCE, D., *À l'école*, pp. 24-25. GREG. MAG., *Dial.*, 2, *praef.*, 1: *qui (Benedictus) liberiori genere ex prouincia Nursiae exortus, Romae*

decepcionado y espantado, para dedicarse a la verdadera luz de la religión. La terrible visión del ambiente escolástico en Roma, embrutecido por los vicios más terrenos, prelude y justifica la huida del mundo de Benito tal y como viene explicada en los *Dialogi*. Algo semejante le ocurrió a Cesáreo de Arlés¹⁸⁴ en el mismo momento: el obispo provenzal recibió lecciones de manos del rétor Pomerio hasta que una noche, habiéndose dormido mientras estudiaba, soñó que del volumen que leía emergía un espantoso dragón; en ese instante, comprendió que la educación clásica constituía un peligro evidente para sus ansias de perfección cristiana. Ambos relatos, aun susceptibles de topicidad hagiográfica, se enmarcan plenamente en la concepción ascética, punto de inflexión en el pensamiento gregoriano y factor determinante en la futura “conversión” de nuestro papa, como veremos más adelante.

En resumen, podemos discernir que Gregorio compartía el ideal de Agustín acerca de la cultura clásica al tiempo que asumía el pragmatismo de Casiodoro por obvias razones históricas. Mientras que para Agustín la formación humanística formaba

liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in eis multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eum, quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relictis domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conuersationis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus. Sobre la *docta ignorantia* de Benito, véase también CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 284. Por todo ello, tomó la decisión que le haría famoso, abandonar el siglo para encontrarse con Dios: *hic itaque cum iam relictis litterarum studiis petere deserta decreuisset, nutrix, quae hunc arctius amabat, sola secuta est*, y muy curiosamente, acompañado de su nodriza, acaso quien le instruyó en los rudimentos de la fe cristiana; también curiosamente, en una carta a su amiga Rusticana, Gregorio cita a su propia nodriza en términos laudatorios: *domnam uero nutricem meam, quam mihi per litteras commendatis, omnino diligo et grauari in nullo uolo.* GREG. MAG., *Ep.*, 4, 44. Sobre la –posible– cronología benedictina, remitimos a PCBE II, 1, *Benedictus* 3, pp. 285-290. Al respecto de la figura de la nodriza en el mundo antiguo, ver GORCE, D., *À l'école*, p. 26. Por otra parte, también en el prólogo de esta obra hagiográfica, que encumbró a Benito tanto o más que a su propia *Regula*, el santo monje de Nursia responde al tópico del *puer senex –fuit uir uitae uenerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile–*, tópico que tuvo mucha repercusión en la Edad Media: CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, p. 151, n. 40; véanse además las notas 173 y 252. La *Regula* de Benito no nos instruye en absoluto acerca de la educación de los *pueri oblati*, pero se insiste en el respeto y la obediencia debida hacia sus *priores* y *iuniores* como elemento ineludible de su disciplina monástica: BEN. CASIN., *Reg.*, 63; cf. 30 y 39; ver también la nota 259.

¹⁸⁴ *Vita Caes.*, 1, 5-9, donde, además del episodio onírico, el hagiógrafo explica cómo Cesáreo abandonó voluntariamente su casa natal para establecerse en Lérins a semejanza de lo que había hecho también Benito en los páramos umbros: GREG. MAG., *Dial.*, 2, 1, 1; ver nota anterior.

parte de su *background* cultural, ésta representaba un auténtico lujo en el siglo VI; el *escathological drama*¹⁸⁵ de la Guerra Gótica y la penetración de los longobardos habían provocado un hiato insalvable que sólo cabía superar mediante el abandono de los esquemas culturales del clasicismo y la reducción de la educación al ámbito religioso.

1.4.2.—DOCTA IGNORANTIA ET SAPIENTIA HVIVS MVNDI

Como ya se ha indicado, desde los inicios de la historiografía moderna desligada de la Iglesia, ha pesado sobre Gregorio la acusación de oscurantismo al respecto de los estudios clásicos. A los postulados anticlericales tan imbuidos del espíritu de la Ilustración se han unido un par de investigadores a mediados del siglo XX, Laistner¹⁸⁶ y Schneider¹⁸⁷, cuyas obras surgen en oposición a la corriente filoecclesiástica de finales del XIX que abundaba en las ideas tradicionales de la Historia de la Iglesia basadas en el fantasioso relato de Juan Diácono¹⁸⁸, que hacían de Gregorio poco menos que un mecenas renacentista. Sin embargo, la reacción ha sido demasiado radical, puesto que los tres investigadores disidentes coinciden en reducir el análisis histórico del enorme legado de nuestro papa al estudio de los *Dialogi* —a los que consideran un trabajo

¹⁸⁵ Para la escatología gregoriana, remitimos especialmente al capítulo 2.3 de la parte III. Asimismo, tomamos la expresión “drama escatológico” de MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 39.

¹⁸⁶ LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 108-110, basado casi exclusivamente en el análisis de la *ep.* 11, 34 a Desiderio —ver notas 205-210—, llega a declarar que “the man who who would reform moral laxity and transform superstition into beliefs sanctioned by the Church would see in pagan literature his worst; pero no debemos equivocarnos con la cita de Laistner: si bien lo considera contrario a la instrucción clásica —y más de sus obispos—, no duda en ironizar sobre el elevado nivel retórico y dialéctico de sus escritos, fruto, claro está, de una cuidada formación tradicional; cf. nota 85.

¹⁸⁷ SCHNEIDER, F., *Rom und Romgedanken*, pp. 69-81 y 98-104. La tendencia del investigador germano se evidencia claramente en el mismo encabezamiento del capítulo que dedica a la obra de Gregorio: “Gregor als Simplist”, adjetivo que se repite a menudo en el texto.

¹⁸⁸ A partir de la referencia de este biógrafo tardío, la Iglesia ha construido su propia historia sobre el humanismo de Gregorio Magno considerando veraces las indicaciones del longobardo. Pero fueron algunos historiadores franceses —especialmente Ozanam—, influidos por el conservadurismo de finales del siglo XIX, quienes dieron validez “científica” a los argumentos eclesiásticos: OZANAM, A.F., *La civiltà cristiana*, pp. 344-345 y 390-391, especialmente. Para el texto de Juan Diácono, ver nota 169.

“popular”– olvidando, por citar el ejemplo más escandaloso, la preciosa información que destila su vasto epistolario.

No obstante, la opinión de los estudiosos del siglo XX ha sido masivamente favorable a la reconsideración de estos argumentos madurando la concepción tradicional, por una parte, y, por otra, incorporando los avances en conocimientos y conceptos que derivan de la ciencia de hoy en día. En este sentido, Spörl¹⁸⁹, Lubac¹⁹⁰ y Riché¹⁹¹ consideran que Gregorio estaba imbuido de un clasicismo indisociable de su condición y educación: se diría que es un hombre “antiguo” a pesar de sí mismo. Ciertamente, pensamos que la cultura del pontífice merece una revisión bajo una óptica neutra y objetiva que asimile sin prejuicios no sólo los nuevos datos históricos de que ahora disponemos sino también la comprensión actual del universo cultural y mental de la Antigüedad tardía, es decir, de la Historia de las ideas. Desde esta perspectiva, creemos que es posible valorar de modo diverso los textos que reflejan la actitud de Gregorio al respecto de la educación clásica, textos que reseñaremos temáticamente. Iniciamos este recorrido por los tres documentos más significativos –y también los más analizados– del *corpus* de nuestro pontífice: dos epístolas marcadamente distintas enviadas a Leandro, obispo de Sevilla, y a Desiderio, obispo de Vienne, respectivamente, así como también un fragmento de la exégesis al libro primero de los Reyes.

La carta al prelado hispano viene adjunta a los *Moralia* que Gregorio dirige a su amigo, y, en ella, el pontífice explica a Leandro que rechaza el uso estricto de las reglas

¹⁸⁹ SPÖRL, J., *Gregor der Grosse*, p. 200; cf. AIGRAIN, R., “Saint Grégoire le Grand”, p. 17.

¹⁹⁰ LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, II, 1, pp. 53-77. Como ya sucediera con el trabajo de Schneider, el título del capítulo relativo a Gregorio ya es suficientemente explicativo –“La «barbarie» de Grégoire”–, aunque esta vez en el sentido opuesto, puesto que se ha elegido desde la ironía. Cf. *contra* la opinión de Schneider indicada en la nota 187.

¹⁹¹ La cita de Riché y un resumen del debate historiográfico puede encontrarse en RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 124: “sans doute, il fallait réagir contre les thèses des historiens qui, prenant à la lettre le témoignage bien tardif de Jean Diacre, voyaient en Grégoire le protector des arts libéraux, mais la réaction a été trop brutale”; una consideración con la que estamos totalmente de acuerdo. Al respecto, véase también DUNN, M.B., *The Style*, pp. 96-97.

gramaticales¹⁹² en su trabajo porque considera inapropiado someter las palabras divinas a las fórmulas humanas, actitud que –justifica– ninguno de los grandes exegetas¹⁹³ de la Edad de oro de la Patrística –ni tampoco el más cercano Casiodoro¹⁹⁴– habían adoptado anteriormente. Y citamos a Casiodoro porque la síntesis de Roger¹⁹⁵ descubre un par de

¹⁹² GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 5: *quia indignum uehementer existimo uerba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec ab ullis interpretibus Scripturae sacra auctoritate seruata sunt.* Estas líneas suceden, en la epístola pontificia, al segundo de los paralelos gregorianos con las *Institutiones* de Casiodoro detectados por Roger: ver nota 195. A lo largo de toda la carta introductoria, Gregorio hace gala de su tan conocida modestia, que le lleva a adaptar –a rebajar– su discurso con el fin de ser entendido por todos: *sed tamen de Deo loquitur, curet necesse est, ut quicquid audientium mores instruit rimetur, et hunc rectum loquendi ordinem deputet (...) sacri enim tractator eloquii morem fluminis debet imitari.*

¹⁹³ Sobre la difícil conjugación de cristianismo y lingüística, tan proclive a la interpretación en clave profana, los tres doctores de la Iglesia antigua anteriores a Gregorio ya dejaron patente su posición: AMBROS. MEDIOL., *Expos. euang. sec. Luc.*, 2, 42; HIERON. STRID., *Comm. in Ezech.*, 5, *prol.*; y AVG. HIPPON., *De doct. Christ.*, 4, 2, 5, 8, 14 y 21. Por su parte, en el prólogo de sus *Homiliae in Hiezechielem*, Gregorio nos ofrece su propia consideración de la importancia de la buena retórica también para los cristianos, en este caso, para dos de los grandes nombres de la Antigüedad: *tua itaque dilectio has sibi ad legendum mitti poposceras, sed ualde incongruum credidi ut aquam despicabilem hauriret quem constat de beatorum patrum Ambrosii atque Augustini torrentibus profunda ac perspicua fluentia bibere.* GREG. MAG., *Hom. in. Hiezech.*, *praef.* Al respecto, ver TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 105-106.

¹⁹⁴ CASSIOD., *Inst.*, 1, 15, 7: *regulas igitur elocutionum Latinarum id est quadrigam Messii, omnimodis non sequaris ubi tamen priscorum codicum auctoritate conuinceris. Expedi enim interdum praetermittere humanarum formulas dictionum et diuini magis eloquii custodire mensuram.*

¹⁹⁵ ROGER, M., *L'enseignement*, p. 188. Los paralelos son los que siguen: *iotacismos et hiatus uocalium omnino derelinque, quoniam hic locum habere non possum, quae doctores litterarum liberalium regulariter custodire noscuntur*; y también *in uerbis quae accusatiuis et ablatiuis uerbis praepositionibus seruiunt, situm motumque diligenter obserua, casus uero nominum (...) totasque partes orationis (...) considera diligenter, suisque locis aptata custodi*; comparándose con *non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs modosque etiam et praepositionium casus seruare contemno.* Ver, paralela y respectivamente: CASSIOD., *Inst.*, 1, 15, 7 y 9; y cf. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 5. En contra de la opinión de Riché, consideramos muy posible que Gregorio hiciera uso de las *Institutiones* en alguna ocasión; y ésta en particular le viene como anillo al dedo: ver nota siguiente. Al respecto de este paralelo, Fontaine opina que la diferencia entre ambos autores estriba en que Casiodoro habla de los textos sagrados y Gregorio de su propia obra; éste último habría querido, siempre según Fontaine, reaccionar en contra del reduccionismo de las Escrituras a un análisis meramente gramatical, técnico: FONTAINE, J., *Isidore de Séville*, p. 35; esta opinión es compartida por su compatriota Riché, citado también en la nota siguiente. En contra de la hipótesis de Fontaine, WEISSENGRUBER, F., “Zu Cassiodors Wertung”, pp. 198-210. En general, sobre el conocimiento gramatical de Gregorio, véase LUBAC, H. de, “Saint Grégoire”, pp. 185-226.

paralelos entre sus *Institutiones* y la epístola a Leandro que sugieren una influencia del calabrés sobre Gregorio, una propuesta verosímil y ciertamente sugestiva que Riché¹⁹⁶ estima resultante de la aplicación de una norma establecida y no fruto de la influencia del uno en el otro. Como quiera que sea, este postulado gregoriano hará fortuna en la Edad Media¹⁹⁷ y a él acudirán los eclesiásticos del momento para autorizarse en su diatriba contra la ciencia.

Se plañe, además, de la baja calidad de su trabajo y lo excusa con la enfermedad que le mortifica con rudeza crónica y que le ha impedido trabajar a conciencia. Podría entenderse tal admisión de las propias deficiencias como una *captatio benevolentiae* dirigida a justificar un mal trabajo, pero nosotros reconocemos en este gesto los mismos escrúpulos de letrado que también muestra en otras epístolas en las cuales se queja de no haber podido realizar las correcciones pertinentes al texto de las *Homiliae in Hiezechielem*¹⁹⁸, puestas en circulación apresuradamente por sus admiradores, o cuando hace traer de Ravena ciertas obras¹⁹⁹ que había dictado para corregirlas antes de su

¹⁹⁶ El investigador francés argumenta sin más que, a pesar de la relación de Gregorio con el *Viuarium*, el pontífice no conocería las *Institutiones* de Casiodoro, teoría para la cual no aporta ningún dato esclarecedor. Es Riché, sin embargo, quien parece dar a este paralelo literario la importancia que se merece ante el olvido de su propio descubridor, Roger: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 129 y n. 108. Los contactos con el monasterio de Esquilache aparecen en una de las cartas de Gregorio. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 32. Debe decirse, además, que es muy probable que los fondos librarios del monasterio casiodoriano fueran a parar a la reciente biblioteca laterana, quizás incluso en época de Gregorio, aproximadamente: COURCELLE, P., *Les lettres grecques*, p. 342-344; y BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 48-49.

¹⁹⁷ La historia del éxito de la postura gregoriana en el Medioevo puede hallarse en: GILSON, E., *La philosophie*, p. 224; y también AUERBACH, E., *Lenguaje literario*, pp. 92-98.

¹⁹⁸ GREG. MAG., *Hom. in. Hiezech., praef.: homilias quae in beatum Ezechielem prophetam, ita ut coram populo loquebar, exceptae sunt, multis curis irruentibus in abolitione reliqueram. Sed post annos octo, petentibus fratribus, notariorum schedas requirere studui, easque, fauente Domino, in quantum ab angustiis tribulationum licuit, emendaui.* Sobre la taquigrafía, véanse las notas 54 y 63.

¹⁹⁹ Todos estos hechos y otros de mucha relevancia para el método de trabajo de Gregorio se revelan en una fundamental carta del 602 al subdiácono ravenate Juan. GREG. MAG., *Ep.*, 12, 6: *praeterea quia isdem carissimus quondam filius meus Claudius aliqua me loquente de prouerbiis, de canticis canticorum, de prophetis, de libris quoque regum et de eptatico audierat, quae ego scripto tradere prae infirmitate non potui, ipse ea suo sensu dictauit, ne obliuione deperirent, ut apto tempore haec eadem mihi inferret et emendatius dictarentur. Quae cum mihi legisset, inueni dictorum meorum sensum ualde inutilius fuisse permutatum;* y no sólo de Juan requiere consejo: *unde necesse est ut tua experientia, omni*

publicación. Y es que en verdad sus errores no son ni tan graves ni tan frecuentes como pretende su falsa modestia²⁰⁰, y tanto su obra doctrinal como su abundante correspondencia ratifican el buen nivel literario de Gregorio. Especialmente, la afición y el esmero con que elabora sus misivas denotan un gusto por el género epistolar²⁰¹ propio de un clasicismo decadente, aunque encubierto por una aureola de humildad cristiana.

Otro aspecto destacable que aparece en esta *epistula missoria* lo constituye la explicación del propio curso de sus composiciones²⁰² aplicado, en este caso, a los

excusatione atque mora cessante, ad eius monasterium accedat, conuenire fratres faciat et sub omni ueritate, quantascumque de diuersis scripturae cartulas detulit, ad medium deducant, quas tu suscipe et mihi celerrime trans mitte. Entre otras cosas, este texto ha servido tradicionalmente para demostrar la autoría gregoriana de los *In librum I Regum expositionum libri VI*, autoría que, en la actualidad, ha sido desestimada por la historiografía; aunque también podría aducirse que el Magno sí llevó a cabo un comentario sobre el libro de los Reyes que se perdió antes de la “falsificación” de Pedro de Cava o incluso que fue utilizado por éste para la redacción de su exégesis. Al respecto de la autoría de esta obra, véase las notas 211-213 de esta parte y la nota 614 de la parte III.

²⁰⁰ Sin embargo, su nivel lingüístico no va parejo con su modestia y menos todavía con su perfeccionismo, aunque así lo quiera demostrar en la esclarecedora *captatio beneuolentiae* dirigida a Leandro: *quam uidelicet expositionem recensendam tuae beatitudini, non quia uelut dignam debui, sed quia te petente memini me promisisse, transmisi. In qua quicquid tua sanctitas tepidum incultumque reppererit tanto mihi celerrime indulgeat, quanto hoc me aegrum dicere non ignorat.* GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 5. Remitimos también a los ejemplos citados en las notas 192-193. El debate acerca de la pretendida modestia gregoriana puede consultarse en: GILLET, R., “Introduction”, p. 122, n. 5; y RICHÉ, P., *Éducation et culture*, pp. 128-129 y n. 108; véanse asimismo las notas 72, 85, 127-128 y 192-193.

²⁰¹ Encontramos muchos ejemplos de esta cuidadosa elaboración de la correspondencia a lo largo de su epistolario, de entre ellos, podríamos destacar unas líneas de la *ep.* 9, 228 a Leandro en las cuales se funden armoniosamente la simplicidad y la eufonía con el mutuo afecto entre ambos prelados: *sanctitatis tuae suscepi epistulam solius caritatis calamo scriptam; ex corde enim lingua tinxerat quod in cartae pagina refondebat*; cf. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 31; 10, 16; y 13, 42; enviadas a Domingo, obispo de Cartago, Inocencio, prefecto de África, y a la emperatriz Leoncia, respectivamente. También hallamos cartas en las que, al hilo de la más pura tradición clásica, escribe por el mero placer de hacerlo: ID., *Ep.*, 3, 65; 9, 14, 74 y 102; y 12, 1. De todas maneras, cabe decir que todas ellas –excepto la dirigida a la *augusta*– fueron enviadas a corresponsales habituales. Medio siglo después de la muerte de Gregorio, Ildefonso de Toledo comenta acerca del epistolario gregoriano: *extant epistolae (...) limato quidem et claro stylo digestae.* ILDEF. TOLET., *De uiris illustr.*, 1.

²⁰² GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 2: *quibus nimirum multa iubentibus dum parere modo per expositionis ministerium, modo per contemplationis ascensum, modo per moralitatis instrumentum uolui, opus hoc per triginta et quinque uolumina extensum, in sex codicibus expleui. Vnde et in eo saepe quasi postponere ordinem expositionis inuenior et paulo diuitius contemplationis latitudini ac moralitatis insudo*, donde no sólo se aclaran la división y el orden de la obra, sino que constituye toda una declaración de principios al

Moralia, pero que resulta claramente extrapolable al resto de su obra; a tal efecto, comenta Gregorio que las conversaciones mantenidas en su entorno monacal²⁰³ le resultan muy fructíferas, pues los consejos y correcciones de sus *proximi* son redactadas poco después para ser luego revisadas por él mismo, añadiendo o suprimiendo partes

respecto de la triple exégesis del libro de Job; acerca del método exegético gregoriano, remitimos en especial al apartado 2.3.2 de esta parte. Sobre los estenógrafos pontificios, véase la nota 198. El proceso de composición de los *Moralia* es largo y se inicia en Constantinopla –o acaso ya en Roma– por instigación de Leandro y de los monjes de San Andrés que le acompañan en la *urbs regia*; en el 591, ya existe una primera versión escrita de sus comentarios y, en el 594, el obispo de Sevilla recibe su copia; pero, en el 600, Gregorio niega al exarca africano Inocencio un ejemplar, escudándose en la superior valía de los escritos agustinianos, pero seguramente debido a que estaba realizándose una revisión de la primera edición: ID., *Ep.*, 1, 41; y 10, 16; cf. 12, 6, donde se cita –el texto en la nota 292– la práctica del obispo ravenate Mariniano de leer en las vigilias los *Moralia*, práctica que disgusta a Gregorio por considerar que no se adecuan a un público secular y poco versado. Véase BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 41-44; véase además la nota 204 para la revisión de varias de sus obras en ca. 601. Sobre la transmisión de las obras gregorianas, remitimos además al reciente trabajo de ARNALDI, G., “Gregorio Magno e la circolazione”, pp. 56-63, en particular para los *Moralia*.

²⁰³ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 2: *unde mox eisdem coram positis fratribus priora libri sub oculis dixi et, quia tempus paulo uacantius repperi, posteriora tractando dictavi, cumque mihi spatia longiora suppetere, multa augens pauca subtrahens atque ita, ut inuenta sunt, nonnulla derelinquens ea, quae me loquente excepta sub oculis fuerant, per libros emendando composui, quia et cum postrema dictarem, quo stilo prima dixeram, sollicite attendi. Egi ergo, ut et ea quae locutus sum studiosa emendatione transcurrens quasi ad similitudinem dictatus erigerem et ea quae dictaueram non longe a colloquientis sermone discrepent, quatenus, dum hoc tenditur, illud attrahitur, edita modo dissimilis formaretur.* De hecho, la función “correctora” de los próximos a Gregorio –un entorno fundamentalmente monacal– condiciona la finalización de la obra: *quamuis tertiam huius operis partem, ut colloquendo protuli, paene ita dereliqui, quia, cum me fratres ad alia pertrahant, hanc suptilius emendari noluerunt*; este último pasaje ha servido para afirmar que la copia enviada a Leandro en el 595 era incompleta, como también contenía “errores” el código de que disponía Mariniano a que nos referimos en la nota siguiente. Cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 72, que reproduce en buena parte el texto de la epístola a Leandro e incide asimismo en la revisión de las obras ante los “familiares” del pontífice. Gregorio tenía en mucha consideración a aquellos que le acompañaban en su *terrenum palatium –ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei germana uincti caritate secuti sunt–*, pero, a lo que parece, fue el propio Leandro quien propuso a Gregorio que contrastara sus reflexiones con sus *fratres*: *tunc eisdem fratribus etiam cogente te placuit, sicut ipse meministi, ut librum beati Iob exponere importuna me petitione compellerent et, prout ueritas uires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperirem.* ID., *Ep.*, 5, 53a, 1. Y la opinión de dichos monjes tuvo tal influencia en Gregorio que, probables artífices de más de un cambio en los *Moralia*, incluso orientaron su tipología exegética; también parece que las *Homiliae in Euangelia* se comentaron en el seno del círculo íntimo de Gregorio, y acaso otras obras, como la *Regula pastoralis*, siguieron el mismo curso. Véanse además las notas 579 y 809 de la parte III y las notas 106 y 326 de la parte IV, con remisiones.

del discurso, y extendiéndose en aquellos puntos que todavía le parecen oscuros. Todo un ejemplo del método²⁰⁴ que nuestro papa aplica meticulosamente a su trabajo a lo largo de su vida.

En segundo lugar, la *ep.* 11, 34, enviada al prelado de Vienne, Desiderio²⁰⁵, en la cual le reprende por impartir clases de gramática y por recitar unos versos dedicados a las deidades paganas que seguramente formaban parte de dichas lecciones, hechos ambos que parecen escandalizar de tal manera a nuestro pontífice que explicita que *nefandum est execrabile cor uestrum maculari blasphemis laudibus*. Pero no resulta extraño que se escandalice cuando ya la *Didache* y los *Statuta Ecclesiae antiqua*²⁰⁶

²⁰⁴ GREG. MAG., *Ep.* 12, 6: *in parte autem tertia beati Iob in eo uersu in quo scriptum est: Scio quod redemptor meus uiuat, suspicor quia praedictus frater et coepiscopus meus Marinianus mendosum codicem habeat. Nam in scrinio nostro isdem locus aliter habetur, quam hunc in aliorum codicibus esse cognoui*; y más adelante, explica el porqué de su meticulosa revisión del error: *quattuor enim uerba sunt, quae, si eidem loco defuerint, non modicum possunt lectori scrupulum generare*; toda una demostración de rigor y método en la difusión de la propia obra que también podemos encontrar en otros pasajes de la misma epístola como reseñamos en la nota 199; cf. nota 202. Partidarios de la revisión de los *Moralia* –y muy probablemente de otras obras, como las *Homiliae in Euangelia* o los *Dialogi*: ver nota anterior y nota 663 de la parte III– en *ca.* 601 son: CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, pp. 121-122; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 83-84 y 176-177. El pontífice nos ofrece otro ejemplo de *compositio* en uno de sus tratados –GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 23, 1–, para cuyo pasaje remitimos a los comentarios de LECLERCQ, J., *Amour des lettres*, pp. 125-126.

²⁰⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 34: *peruenit ad nos quod sine uerecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus ac sumus uehementius aspernati, ut ea quae prius dicta fuerant in gemitu et tristitia uerteremus, quia in uno se ore cum Iouis laudibus Christi laudes non capiunt. Et quam graue nefandumque sit episcopo canere, quod nec laico religioso conueniat ipse considera*. Los primeros intentos de arrepentimiento de Desiderio ante el presbítero Cándido, *rector patrimonii Gallici*, no parecen haber convencido a Gregorio: *unde si post euidenter haec quae ad nos perlata sunt falsa esse claruerint neque uos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, et Deo nostro gratias agimus, qui cor uestrum maculari blasphemis nefandorum laudibus non permisit, et de concedendis quae poscitis securi iam et sine aliqua dubitatione tractabimus*. Por otro lado, el rechazo canónico a la actitud del obispo de Vienne ya se encontraba en los *Statuta galos*, un texto que Desiderio conocía con bastante certeza y que incluso pudiera tener en mente el mismo Gregorio: véase la nota siguiente. El estudio más reciente sobre esta invectiva gregoriana lo encontramos en SCIVOLETTO, M., “I limiti”, pp. 210-238. Véase además la opinión de Kennedy expresada en la nota 85.

²⁰⁶ En efecto, ambas compilaciones –desde Oriente y Occidente, respectivamente, y con casi dos siglos de diferencia– recogen una normativa muy semejante, un hecho que no deja de ser significativo acerca de la importancia de la normativa: *ut episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore. Stat. eccl. ant.*, c. 5 (16). En su edición a los *Statuta* en CCSL 148, p. 163, Munier sitúa la

prohíben a los obispos leer cualquier obra de contenido pagano, prohibición que Gregorio hace extensiva a todo religioso²⁰⁷ e incluso a los laicos. Por otra parte, la misma normativa impide que un miembro del episcopado haga las veces de profesor, pues ello interfiere en su oficio de pastor cristiano; es más, representan dos oficios incompatibles²⁰⁸. La gravedad del caso, empero, radica principalmente en el carácter público de la acción de Desiderio, lo cual constituye un mal ejemplo para sus fieles: ¿a quién, sino al obispo, al líder de la comunidad, se le puede exigir mayor observancia de las leyes apostólicas? Es contra esta transgresión que carga Gregorio, no contra la cultura clásica en general, aunque una interpretación tardía de la epístola pontificia realizada por el derecho canónico²⁰⁹ vaya en este sentido. De este modo, habiendo sido considerada tradicionalmente como un manifiesto contra la cultura clásica por un buen

compilación latina en el ámbito cultural del Mediodía galo en el último cuarto del siglo V y atribuye su autoría a Genadio de Marsella, atribución actualmente aceptada de forma unánime por los estudiosos. Véase también un pasaje de la *Didache* en el cual, al hablar de *εpostòloi* y *profhtej* –entiéndase, para el siglo II, obispos, sacerdotes o cualquier otro grado de la incipiente jerarquía eclesiástica–, considera que deben enseñar y comportarse con arreglo a los preceptos evangélicos. *Did.*, 11, 1-6.

²⁰⁷ La normativa iría encaminada, entonces, a impedir que ningún nuevo acólito del Nazareno se desviara de su nueva fe a causa de lecturas profanas, pero, al mismo tiempo, cerraría el acceso al ingente acervo cultural de la Antigüedad. En este sentido, *laicus religiosus* parece equivaler a *conuersus* según VOGEL, C., *Discipline pénitentielle*, p. 136. Sobre la conversión de Cesáreo de Arlés y del mismo Gregorio, paradigmas de la *conuersio morum* de las élites aristocráticas tardorromanas, remitimos a las notas 178, 241-243, respectivamente.

²⁰⁸ A pesar de todo, no parece que la normativa eclesiástica tuviera demasiado cartel entre el obispado a juzgar por la reiterada presencia de temas y figuras clásicas en la producción episcopal de los siglos IV y V que hemos venido desgranando en las páginas precedentes. Las tendencias comienzan a cambiar a principios del siglo VI, cuando los ideales ascéticos calan hondo en la mentalidad de los obispos. En este sentido, se pronuncia Sidonio Apolinar, quien se da cuenta de que el cultivo de las disciplinas clásicas no es compatible con el episcopado: *primum ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiaui, quia nimirum facilitati posset accomodari, si me occupasset leuitas uersuum*; y en otro lugar, *clerici ne quid maculet rigorem / fama poeta*. APOL. SID., *Ep.*, 9, 12 y 16. Unos años después, tanto Avito de Vienne como Enodio utilizarán el mismo discurso exculpatorio al renunciar a las artes seculares. Ver, respectivamente, las notas 160 y 176. Notar que los tres autores citados conocían con bastante probabilidad los cánones de los *Statuta Ecclesiae antiqua*; véase además la nota 206.

²⁰⁹ La normativa del tribunal canónico se muestra suficientemente tajante: *sacram Scripturam non grammaticam licet exponere episcopus*. *Corp. iur. can.*, 1, 86, 5.

número de investigadores²¹⁰, en la actualidad, el juicio sobre las palabras de Gregorio ha pasado de la acritud a la comprensión del texto en el marco histórico y espiritual global, entendiendo que no hace más que ceñirse a las normas disciplinarias de la Iglesia.

Finalmente, disponemos de los *In librum I Regum expositionum libri VI*, una obra sobre la cual ha planeado durante siglos la sombra de una mano espúrea²¹¹ – concretamente la de Pedro, monje campano del siglo XIII– hasta que la cuestión ha sido dilucidada a mediados del siglo XX, aceptándose actualmente su carácter apócrifo a partir de los trabajos analíticos de Verbraken²¹² y Vogüé²¹³. En el pasaje²¹⁴ referente a la

²¹⁰ Así se posicionan: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. ROGER, M., *L'enseignement*, pp. 156-157 y 188; KENNEDY, G.A., *La retórica clásica*, p. 240; e incluso más tajante LOT, F., *La fin*, p. 430, y especialmente ID., *Invasions germaniques*, p. 161, donde afirma que “le saint pape hait la culture profane antique”. Contrarios a esta corriente se muestran: O'DONNELL, J.F., *The Vocabulary*, p. xv; y TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, p. 102; ambos autores coinciden en que Gregorio recibió la mejor educación que un hombre de su nivel podía tener e instan a superar el problema del clasicismo o el vulgarismo de la lengua del prelado romano. El mismo pontífice nos aclara –de un modo muy irónico– “otra” razón de orden práctico por la cual quejarse por el magisterio de Desiderio, esto es, que si disponía de tiempo libre para tales menesteres, quizás no dedicaba el suficiente a sus propios fieles y a su comunidad: *cum multa nobis bona de uestris fuissent studiis nuntiata, ita cordi nostro est nata laetitia, ut negare ea quae sibi fraternitas uestra concedenda poposcerat minime pateremur*; si al menos se hubiera tratado de estudios teológicos... GREG. MAG., *Ep.*, 11, 34. Cabe recordar que Desiderio, además, había solicitado la dignidad del palio de manos de Gregorio en julio del 599, dos años antes de la comentada reprimenda, la cual cosa hacía más grave su ofensa si quería congraciarse con el pontífice. Al respecto de la solicitud del *pallium* por parte del prelado de Vienne, remitimos a la nota 398 de la parte IV.

²¹¹ A favor del carácter apócrifo del comentario, destacan: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, p. x, n. 1; y SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 613. Aún se mueven entre dos aguas dos “abogados” de Gregorio, quienes siendo favorables, en principio, a la autoría pontifical, no se atreven a proclamarla: VISCARDI, A., *Storia letteraria*, p. 411; y GILSON, E., *La philosophie*, p. 154. Ahondamos en el carácter apócrifo del comentario a los Reyes en la nota 614 de la parte III.

²¹² VERBRAKEN, P., “Le commentaire”, pp. 159-217. Cuatro decenios antes, ya se había pronunciado en este sentido CAPELLE, B., “Les homélies”, p. 205.

²¹³ VOGÜÉ, A. de, “La *Glossa ordinaria*”, pp. 58-60. Cf. RICHE, P., *Éducation et culture*, pp. 130-132.

²¹⁴ PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 5, 30: *ad spiritualia bella non per saeculares litteras sed per diuinas instruiuntur. Fabber quippe ferrarius in Israël non inuenitur quia fideles Domini uiuentes arte saecularis scientiae contra malignos spiritus nequaquam praeliantur (...) quae profecto saecularium librorum eruditio etsi per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si diuinae scripturae coniungitur eiusdem Scripturae scientia subtilius eruditur. Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt ut per instructionem illarum diuina eloquia subtilius intellegantur a non nullorum*

exégesis de *Reg.* 1, 13, 21, se explica cómo los filisteos prohíben a los israelitas el arte de la forja para que éstos no representen ninguna amenaza para aquéllos. Gregorio establece una comparación entre este artesanado y las *saeculares litterae*, pues, como las armas que fabrica el herrero, la ciencia del siglo no es válida para los combates del alma contra la tentación, y por ello Dios habla y nutre al hombre a través de las Escrituras, ya que quienes viven de la Palabra no tienen necesidad de los conocimientos profanos.

Ahora parecería que Gregorio se posiciona del lado de la cultura ascética, pero las artes liberales, añade, son útiles para comprender mejor la palabra de Dios y, por tanto, deben ser estudiadas y entendidas como instrumentales: *ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt ut per instructionem illarum diuina eloquia subtilius intelligantur*. De este modo y sólo con esta intención²¹⁵, pueden ser utilizadas por los miembros de la Iglesia de Cristo –tanto laicos como religiosos– en el progreso espiritual en el cual, metafóricamente, nuestro papa sitúa a la ciencia secular en el llano y a la ciencia divina en la cumbre de la montaña, ejemplificando así los grados de conocimiento.

Vemos, en conclusión, que la actitud de Gregorio al respecto de las disciplinas seculares es mucho más prudente, mucho menos ácida, en este trabajo. El saber del siglo aparece en una clara subordinación²¹⁶ a la enseñanza que proviene de la religión, y

cordibus discendi desiderium maligni spiritus tollunt, ut et saecularia nesciant, et ad sublimitatem spiritualium non pertingant (...) aperte quidem daemones sciunt quia dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adiuuamur. Cum ergo nos ea discere dissuadent, quid aliud quam ne lanceam aut gladium faciamus praecauent? (...) hanc quippe saecularem scientiam omnipotens Deus in plano anteposuit ut nobis ascendendi gradum faceret qui nos ad diuinae Scripturae altitudinem leuare debuisset. Por otro lado, este texto resulta muy clarificador acerca de la teoría del ascenso en los grados de conocimiento que llevan del plano terrenal al espiritual.

²¹⁵ GREG. MAG., *Mor.*, 9, 11, 12, y 39, 31, 67-74. Igualmente, si el diablo quiere impedir que los hombres aprendan las ciencias seculares para dificultar su camino en la ciencia sacra –y así lo indica el texto–, será porque contendrán algo de divino, a lo que Gregorio agrega que tanto Moisés como Isaías o Pablo de Tarso estaban instruidos en ellas. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 39. Una concepción muy semejante la hallamos en Agustín: ver nota 173.

²¹⁶ Ps. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 5, 30, donde se expone una teoría de las diferentes jerarquías del saber que también hallamos en la exégesis gregoriana al Cantar de los Cantares: ver nota 95. Se adscriben a la –lógica– subordinación coetánea de la cultura a la religión: RICHEL, P., *Éducation et culture*, pp. 130-131;

sólo en tanto aquella facilita el conocimiento de ésta se promueve su enseñanza, dependiendo siempre, claro está, de las circunstancias históricas.

Por último, queremos aducir un ejemplo más. Debatiendo en Constantinopla con el patriarca Eutiquio acerca de la materialidad del cuerpo después de la resurrección, Gregorio²¹⁷ respondió a los argumentos neoaristotélicos del bizantino con un exordio dogmático que invitaba a separar fe y razón abandonando todo intento de pasar el sentimiento religioso y el conocimiento de Dios por el tamiz de la racionalidad. Una conclusión de este tipo bien podría definir el pensamiento subordinacionista de nuestro pontífice al respecto de la ciencia secular.

Así y todo, en términos generales, Gregorio no renegó de la cultura clásica; simplemente desistió en el empeño de aumentar la calidad de su discurso sabedor de las limitaciones crecientes de los lectores. En efecto, y como hemos apuntado más arriba, el desconocimiento de la cultura clásica en el siglo VI propició un estado de opinión generalizado adverso a ésta fundamentado en la creencia de que las ciencias del siglo obstaculizaban la asunción del mensaje divino, hecho por el cual su estudio tendió a reducirse a una pura anécdota falseada. Gregorio era consciente, sin embargo, de la utilidad de la ciencia profana, y en un pasaje de los *Moralia* exponía la teoría de que, así como Dios encarnó su voz en una lengua humana para hacerse inteligible, del mismo modo los hombres de Dios se expresaban según las normas de Donato²¹⁸. Queda claro,

LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, II, 1, pp. 53-77; DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 31-54; y RICHARDS, J., *Il console di Dio*, pp. 45-48, especialmente, p. 46.

²¹⁷ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 26, 1: *sciendum nobis est quod diuina operatio si ratione comprehenditur non est admirabilis nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*. Cf. ID., *Mor.*, 14, 56-72. COURCELLE, P., *Les Confessions*, p. 54, argumenta que la doctrina del ojo del alma de Gregorio proviene de Filón de Alejandría, otra probable influencia filosófica que añadir al pensamiento gregoriano. En otro sentido, Riché apunta la influencia de nuestro pontífice en la escolástica medieval a través de Abelardo, el teólogo francés también famoso por sus amores con Eloísa. RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 127 y n. 100, con bibliografía. Cf. BATIFFOL, P., *Grégoire le Grand*, pp. 35-36. Al respecto del debate teológico de Gregorio con Eutiquio, remitimos además a las notas 134-137 de la parte IV.

²¹⁸ GREG. MAG., *Mor.*, 9, 11, 12: *haec quippe astrorum nomina a cultoribus sapientiae carnalis inuenta sunt; sed scriptura sacra idcirco eisdem uocabulis utitur ut res quas insinuare appetit notitia usitatae appellationis exprimentur (...) sic igitur in sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi sicut in pro utilitate hominis uocem in se humanae passionis ipse conditor hominum sumit Deus*.

entonces, la concepción utilitarista del lenguaje en tanto que único medio de transmisión eficaz entre las personas.

Y aunque su humildad le haga decir que no sigue las normas de la gramática, su latín²¹⁹ es más que respetable, aunque no excelente. Pero también debemos considerar la razón que le impulsa a escribir en un lenguaje asequible²²⁰ destinado al público más amplio posible: la comunicación efectiva resulta igualmente indispensable para la evangelización de los pueblos, y ése constituye el velado propósito²²¹ del estilo adoptado por Gregorio en el conjunto de su obra, de la *Regula pastoralis* a –parte de– las epístolas, pasando por la aportación al imaginario colectivo italiano que suponen sus *Dialogi*.

Según afirman Holtz²²² y Fontaine²²³, la hostilidad²²⁴ de Gregorio hacia la gramática parece mayor que la de Casiodoro y la de Isidoro. Para esto se basan en un

Este texto está en relación con el mencionado en la nota 77 al respecto de las elucubraciones de los poetas.

²¹⁹ Evidentemente, Gregorio no es ajeno a los cambios que se operan en el latín de finales del siglo VI; así, por ejemplo, incorpora frecuentemente partículas tales como *etiam* o *præterea* con demasiada prolijidad y restringe los usos de *ut* y *cum* en las subordinadas, pero, en esencia, su lenguaje posee una literacidad muy elevada, máxime si la comparamos con la de sus coetáneos. Al respecto, puede consultarse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 73; RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 44; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 35. Más en concreto acerca de la presencia del latín eclesiástico y popular en la obra de Gregorio: BANNIARD, M., “*Iuxta uniuscuiusque qualitatem*”, pp. 477-487, e ID., *Viua uoce*, pp. 105-179; y muy especialmente BOESCH GAJANO, S., “*Dislivelli culturali*”, pp. 398-415. Ver también las notas 72, 85, 127-128 y 192-193, al respecto del nivel lingüístico de Gregorio.

²²⁰ GREG. MAG., *Mor.*, 18, 74. RICHARDS, J., *Il console di Dio*, p. 48, opina que Gregorio procura diferenciarse de los representantes de la antigua escuela retórica como Enodio. Sobre el nivel literario de este autor, véanse las notas 10, 13, 37 y 68.

²²¹ Así opina AUERBACH, E., *Lenguaje literario*, pp. 96-102. Según MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 35, Gregorio recalcaría la *naïveté* de los *Dialogi* para acercarse exitosamente a su público. Cf. en cambio, VOGÜÉ, A. de, “*Introduction*”, pp. 51-84, quien incide en la sofisticación del discurso gregoriano por oposición a la aparente simpleza de la temática hagiográfica.

²²² HOLTZ, L., “*Le contexte*”, p. 537.

²²³ FONTAINE, J., “*Augustine, Grégoire et Isidore*”, pp. 499-500 y 503, donde afirma que, en numerosos escritos del pontífice, se pueden reseguir las clases del *magister* y la persistencia en la memoria gregoriana de los ejercicios escolares.

buen número de citas –diversos fragmentos dispersos localizables principalmente en los *Moralia*, pero también en otras obras–, cuyas ideas contra las ciencias seculares parecen contradecir la imagen que la historiografía postula acerca de una actitud condescendiente del pontífice hacia la cultura clásica y que, sin embargo, nos pueden ayudar a matizar nuestras conclusiones.

En estas breves alusiones, diferentes disciplinas sufren las invectivas morales de Gregorio. La retórica²²⁵, primeramente, se presenta como una falaz entelequia construida por el orgullo humano que se nos muestra opaca ante la claridad del conocimiento de Dios. La acusación de artificio pesa también sobre la filosofía²²⁶, considerada por algunos como un medio de salvación, y también sobre la astrología²²⁷, ciencia a la que

²²⁴ CASSIOD., *Inst.*, 2, 1, 1; cf. GREG. MAG., *Mor.* 1, 14-18. Para la comparación entre Isidoro y Casiodoro, ver FONTAINE, J., *Isidore de Séville*, pp. 34-36, 206 y, especialmente, 390 y 588, donde hace una comparación del diferente uso de AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 11, 31 por parte de Isidoro y Gregorio, concediendo una *openness of mind* a Isidoro que niega –injustamente, creemos– a Gregorio; *contra*, ver la nota 84 de la parte IV. Ver también: BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 78-93; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 39. Hallamos más citas gregorianas con respecto a tal –pretendida– actitud hostil hacia las ciencias del siglo en general en las notas 225-227.

²²⁵ El *corpus* gregoriano contiene bastantes referencias a la falacia de las palabras, evidencia frecuente de la hipocresía de quien las utiliza: *huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum uerbis uelare, quae falsa sunt uera ostendere, quae uera sunt fallacia demonstrare; y nec fallacem quidem sophar sententiam protulit quod uir uerbosus iustificari nequaquam possit*. GREG. MAG., *Mor.*, 10, 2, y 29, 48, respectivamente. Cf. ID., *Ep.*, 9, 147: *non in eis cultus eloquentiae non uerborum typhus apparebant*, una carta a Secundino de Trento, a quien felicita por no dejarse tentar por los artificios del verbo. Ver también: ID., *Reg. past.*, 3, 1-6, y 33, 36; ID., *Hom. in Cant.*, 17; cf. PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 2, 9-10; 4, 6; y 5, 84. La misma opinión comparte Casiano, quien contrapone la santa ignorancia de Tomás con la herética sapiencia de Nestorio: CAS. MASSIL., *De incarn.*, 3, 15, 2. El *tópos* de la falsedad de la palabra ya está presente en los Evangelios, así como en dos compilaciones “apostólicas” posteriores, prácticamente idénticas: *ouk šsh dinèmw n oÙd> d...glwsssoj pag^j g|r qanftou ^ digloss...a; nec eris duplex in consilium dandum, neque bilinguis, tendiculum enim mortis est lingua*. *Did.*, 2, 4; cf. *Doct. apost.*, 2, 4. Sin embargo, no creemos que la cristiandad del siglo VI fuera tan estricta al respecto.

²²⁶ GREG. MAG., *Mor.*, 18, 45, 73. Este juicio está en relación con la consideración de la filosofía –y, por extensión, de todo el acervo cultural clásico– como fuente de herejía: sobre este último punto, ver nota 93. También el tópico de la falacia había sido aplicado por autores cristianos precedentes a los poetas, otros representantes de la tradición clásica junto con los filósofos y los oradores. RVRIT. LEMOV., *Ep.*, 1, 10. Cf.: ENNOD. TICIN., *Ep.*, 1, 9; y toda una sentencia definitiva en MAXIM., *Eleg.*, 1, 18: *saepe poetarum mendacia dulcia finxit*.

²²⁷ Nuestro papa demuestra tener conocimientos de esta ciencia, si bien no muy detallados: *Pleiades stellae, Ple...adej, id est a pluritate uocatae sunt (...) Arcturus uero ita nocturna tempora illustra ut in*

se le reprocha la vacuidad y falsedad de las verdades que proclama. Y pese a este rechazo, no pensamos que pueda considerarse un ataque al saber clásico en su globalidad; Gregorio carga, más bien, contra las prácticas esotéricas surgidas de estas disciplinas sin negar con ello la validez de estas ciencias. En otro orden de cosas, resulta altamente improbable que se le pueda atribuir la arbitraria actitud contra los matemáticos difundida por el *Polycraticus* de Juan de Salisbury²²⁸, un cronista del siglo XII, según el cual Gregorio expulsó a dichos eruditos de las aulas de Roma. Y tampoco parece verosímil atribuir el incendio de la biblioteca palatina a la voluntad del pontífice como propaga la leyenda²²⁹. Tales tardíos relatos se corresponden con el deseo tácito de convertir a Gregorio en adalid del dogma en la imaginería popular de la Europa medieval y moderna, imagen que se mantuvo vigente hasta la revisión de la ciencia moderna.

En cambio, sí que resulta productivo analizar el parecer de Gregorio bajo el prisma del ascetismo. No debemos olvidar que el pensamiento del pontífice se enraíza

caeli axe positus per diuersa se uertat nec tamen occidat; fateri etiam mathematici solent quod quisquis in signo Aquarii nascitur hac uita piscatoris ministerium sortiatur. Piscatores uero ut fertur Getulia non habet. Quis ergo dicat quia nemo illic in stella Aquarii nascitur ubi piscator omnimodo non habetur?. GREG. MAG., *Mor.*, 29, 31; e ID., *Hom. in Euang.*, 1, 1, 10, y cf. 1, 10, 5. Gregorio habla de la malicia y de los errores de los astrólogos en ID., *Mor.*, 33, 19. En época gregoriana, la astrología todavía estaba muy difundida en toda la Romania, como indica FONTAINE, J., “Isidore de Séville”, p. 279, donde rebate la teoría anterior de Bonnaud, quien sostenía la desaparición de la astrología en su forma antigua: BONNAUD, R., “Notes sur l’astrologie”, p. 562. Cf. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 128 y n. 103. Como ya ocurría con la retórica, la astrología es considerada *nefanda* por las compilaciones “apostólicas”: *noli esse mathematicus neque delustrator, quae res ducunt ad uanam superstitionem; nec uelis ea uidere nec audire*, donde *mathematicus* –*maq̄hmatikŃj*, en la prístina tradición helena– debe traducirse por “astrólogo”. *Doct. apost.*, 3, 4; cf. *Did.*, 3, 4. Ver también la nota siguiente.

²²⁸ El mito de la hostil acción de Gregorio hacia la biblioteca y su consecuente incendio en IOAN. SARESB., *Polycrat.*, 2, 22 y 26, donde se dice además que: *Gregorius (...) mathesin iussit ab aula recedere*. Ver nota anterior. Sobre la leyenda medieval de la hostilidad gregoriana a la cultura profana, ver BUDDENSEIG, T., “Gregory the Great”, pp. 44-65.

²²⁹ BUDDENSEIG, T., “Gregory the Great”, pp. 45-64, con la lista de textos que sostienen la imagen de un Gregorio abocado a la destrucción de todo rastro de paganismo. Esta consideración pervivirá hasta la crítica de autores renacentistas como Petrarca, y todavía más allá. Cabría decir que las fuentes antiguas apuntan a un cierto interés por parte de nuestro pontífice en promocionar la biblioteca del Laterano y la del monte Celio, y dudamos que tal bibliofilia se extienda tan sólo a los documentos religiosos. Sobre los testimonios acerca de la relación de Gregorio con las bibliotecas, remitimos a las notas 79, 151 y 196.

con fuerza en el ideal monástico, el cual propugna una aprehensión del mundo absolutamente alejada de la cognición clásica. El monje abandona el siglo y acepta una serie de normas de conducta que le han de conducir a la comprensión empática de Dios. En otras palabras, para interiorizar el sentimiento religioso es necesario renunciar a toda educación que no sea la de la Iglesia, y ésta no parece interesarse en formar humanistas sino más bien en forjar una nueva mentalidad basada en la Verdad revelada.

Con esta misma intención, Gregorio opone la *sapientia huius mundi*²³⁰ a la sabiduría de Dios como ya había hecho Pablo de Tarso²³¹, admirado por Gregorio y, como él, versado en las artes de los hombres. Partiendo de este postulado, propone una doble vía de perfeccionamiento: por una parte, urge a todos en la necesidad de estudiar la Biblia²³² por ser el único medio literario fiable de trascender la realidad presente; por otra, invita a todos aquellos que osen profundizar en la espiritualidad²³³ a adoptar el

²³⁰ Sobre la *sapientia huius mundi*, existe una cita muy ilustrativa: *ut sapientes stulti fiant stultam sapientia deserant et sapientem Dei stultam discant*. GREG. MAG., *Reg. past.*, 2, 6; cf. ID., *Mor.*, 10, 29, 48. Pero el referente más claro y querido del antagonismo entre ciencias humanas y conocimiento de Dios lo constituye Benito de Nursia, cuyo abandono del siglo recibe una especial atención en el prólogo del segundo libro de los *Dialogi*, que reseñamos en la nota 183. Para nuestro papa, las ciencias liberales forman parte del conocimiento de lo exterior al individuo en oposición a la ascética: *alii bellorum titulis, alii altis aedificorum moenibus, alii disertis doctrinarum saecularium libris instanter elaborant*. GREG. MAG., *Mor.*, 11, 30, 42. Sobre los *sapientes saeculi* citados por Gregorio, véase la nota 127.

²³¹ PAVL. TARS., *Ep. I ad Cor.*, 1-19. Gregorio trata de *magister egregius* a Pablo –GREG. MAG., *Reg. past.*, 3, 6–, quien, por otra parte, es objeto de reverencia continuada por nuestro pontífice, como evidencian la multitud de referencias al príncipe –e ideólogo– de la Iglesia en el epistolario gregoriano detectadas por Norberg en su *index locorum*. Una posible influencia paulina en la obra del Magno podría proceder de un comentario de Paulino de Nola en una epístola a Sulpicio Severo: *beato apostolo dictum est: multae litterae te ad insaniam perduxerunt. In quo illorum uera insania apparet, quibus sapientia Dei, quam Paulus loquebatur, stultitia erat: quia uacui fide ueritatis non merebantur sapientiam Dei Christum*. PAVL. NOL., *Ep.*, 30, 1; cf. 38, 6.

²³² GREG. MAG., *Mor.*, 20, 1, 1: *omnem scientiam atque doctrinam scriptura sacra sine aliqua comparatione transcendit*. En el *Registrum*, por otro lado, hallamos algunas admoniciones personales al uso de la Biblia de entre las que destacamos la dirigida a Bárbara y Antonia, las hijas casaderas del patricio Venancio: *nec tamen me res ista contristat, quia opto, ut sanctam scripturam legere ametis, ut, quamdiu uos omnipotens Deus uiris coniunxerit, sciatis et qualiter uiuere et domum uestram quo modo disponere debeatis*. ID., *Ep.*, 11, 59; cf. 5, 46; 7, 26; 9, 13-15 y 85; y 10, 16.

²³³ Ya hemos citado el ejemplo de Benito de Nursia, pero en los *Dialogi* todavía aparecen un par de personajes paradigmáticos de la *docta ignorantia* de los santos, Honorato de Fundi y Santulo de Nursia, cuyo desconocimiento de las ciencias seculares no resulta impedimento para la elevada sabiduría que les

modo de vida monástico y llegar, mediante la ascesis, a un conocimiento más elevado de la divinidad y de su obra. El asceta –ya sea monje o no– se ubica, según este planteamiento, en un nivel superior con respecto al resto de los fieles que, como Gregorio, no pueden acceder a la dedicación exclusiva del *uir Dei*. Pero ése es un tema que trataremos más adelante.

proporciona el Espíritu Santo: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 1, 6-7, y 3, 37, 19-23, respectivamente. Véase, acerca de este punto, CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 199-200. Acerca del *uir Dei* en la concepción monástica y hagiográfica de Gregorio, consúltese el apartado 2.2.1 de la parte III.

2.— LA EDUCACIÓN RELIGIOSA

Hemos visto que, con toda verosimilitud, Gregorio se educó según los cánones de los jóvenes aristócratas romanos de la Antigüedad tardía: de otro modo, sin conocimientos lingüísticos cimentados, no hubiera podido jamás escribir una obra doctrinal y exegética de tales dimensiones. Sin duda alguna, su pía familia le proporcionó suficiente información acerca de los dogmas de fe como para despertar en él la devoción, e incluso es posible que su *domus* del Celio recibiera la visita de personajes ilustrados en la doctrina de la Iglesia. Pero esto no basta para infundir una formación religiosa tan notable como la suya. Por otra parte, no existe ningún texto que documente su asistencia a centro educativo cristiano alguno durante su juventud, y no es hasta la madurez que decide convertirse a la vida monástica, aunque no se pueda decir que su paso por ella sea demasiado dilatado. Sin embargo, Gregorio sabe interpretar correctamente los intrincados textos sacros o la producción teológica posterior, es más, la renueva. Entonces, ¿dónde y cuándo recibió el pontífice su educación en la fe? Más aún, ¿cómo influyó ésta en sus convicciones y en sus actos? Dilucidar estos interrogantes es complicado, ciertamente, pero resulta imprescindible intentarlo para mejor aprehender la globalidad de la figura del Magno

2.1.— EL AMBIENTE FAMILIAR

Gregorio tuvo la suerte de venir al mundo en el seno de una familia aristocrática romana, pero la desgracia de hacerlo en plena Guerra Gótica. Esta conjunción habría de marcar su vida, erigiéndola en símbolo de transmisión de los ideales veterorromanos contemporizados según el devenir de los tiempos. Según él mismo nos relata²³⁴, su linaje estaba ciertamente encumbrado en la *Vrbs* del siglo VI: su bisabuelo fue nada menos que el papa Félix III; su padre, Gordiano, ostentó el cargo de *regionarius*; y, posteriormente, su hermano Palatino alcanzará la misma prefectura urbana que el propio Gregorio abandonó para abrazar el monacato. Pero si su familia era noble²³⁵, también

²³⁴ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 38, 15: *quadam nocte Tharsillae amitae meae per uisionem atauum meus Felix, huius Romanae sedis antistes, apparuit eique mansionem perpetuae claritatis ostendit*; cf. ID., *Dial.*, 4, 17, con un texto casi idéntico. Ver también PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 1: *nam Felix, istius apostolicae sedis antistes, uir magnae uirtutis, et ecclesiae in Christo gloria, eius atauus fuit*. Siguiendo esta indicación, pero errando las cuentas, Juan Diácono yerra al considerar que el *atauus* de Gregorio fue Félix IV y no Félix III: *quartus Felix sedis apostolicae pontifex, qui basilicam sanctorum Cosmae et Damiani martyrum uenustissimae fabricauit, eius atauus fuit*. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 1. Además, Félix IV era de origen samnita, y no romano; y, por si fuera poco, se conserva el texto de una lápida funeraria perteneciente a la familia de Félix III en la iglesia de San Pablo Extramuros en la que el citado pontífice –aún diácono en el momento de realización del epígrafe– recuerda a su mujer, Petronia, y a sus hijos Paula, Gordiano y Emiliana, calificados de *clarissimi*: ICVR I, 843; cf. ICVR n.s., 4964. Al respecto de esta genealogía, véase: FERRUA, A., “Gli antenati”, pp. 238-245, y en particular n. 13, donde remite al hallazgo de un fragmento de epígrafe que confirmaría la veracidad de los calcos de De Rossi; y la nota 60. A pesar de todo, el biógrafo gregoriano sentó cátedra, pues su opinión fue recogida por el martirologio de la *Vrbs*: *Romae natalis s. Felicis papae quarti, qui s. Gregorius papae atauus fuit; de quo is refert, quod s. Tharsillae nepoti apparens illam ad coelestia regna uocauit*. *Mart. Rom.*, 1 *Mart.*; la errónea asignación de parentesco no fue enmendada hasta la nueva edición que encargó Benito XV y que fue publicada a principios del siglo XX.

²³⁵ Que Gregorio pertenecía a una familia noble también lo corroboran sus biógrafos: véase la nota anterior y las notas 102 y 149 de la parte IV. Acerca de Gordiano y Palatino y de los cargos que ejercen, remitimos a las notas 60 y 62. Sobre la posible pertenencia a la *gens Anicia*, inferida sustancialmente a partir de la antroponimia citada, véase de nuevo la nota 60. Incluso el prologuista del *Antiphonarium* tenía claro el ilustre origen de nuestro papa: *Gregorius praesul, meritis et nomine dignus, / unde genus ducit summum conscendit*. *Antiph., praef.*; ver la nota 72 de la parte III. Véase además MORIN, G., *Les véritables origins*, p. 30. Además, de la inscripción –ICVR I, 843– citada en la nota anterior, se infiere que Félix III todavía tuvo otro hijo varón que perpetuaría la estirpe y sería el bisabuelo de Gregorio, un personaje a quien se ha llegado a identificar con un cierto Félix, *protoscriniarius sedis apostolicae*: SCHUSTER, I., “Les ancêtres”, p. 121; cf. las deducciones de FERRUA, A., “Gli antenati”, pp. 240-243 y especialmente n. 12.

era devota: su madre, Silvia²³⁶, destacaba por su piedad; y sus tías paternas²³⁷, Tarsila, Gordiana y Emiliana, se consagraron al servicio de Dios a perpetuidad. No resulta extraño, pues, que nuestro pontífice aunara con facilidad *Romanitas* y *Christianitas*, aunque no sin cierta ambigüedad, como hemos constatado en otros aristócratas coetáneos.

²³⁶ De Silvia, no tenemos más información biográfica aparte de la que nos ofrece el retrato de San Andrés ordenado por Gregorio –quien la dedicó a su madre: *Gregorius Siluiae matri fecit*; IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 83– y descrito por Juan Diácono, biógrafo que ofrece unas líneas sobre la suerte última de la progenitora del Magno, la cual, retirada del mundo, todavía suministraba legumbres a su hijo para su estricta dieta y ayuno: *in huius sacri monasterii (...) a matre Siluia, tunc temporis iuxta portam beati Pauli apostoli, loco qui dicitur Cella noua, quo hactenus oratorium nomini eius dedicatum est, et famosum sancti Babae confessoris Christi monasterium (...) degente, crudis leguminibus pascebatur*. ID., *Vita Greg.*, 1, 9; ver nota 60. Remitimos asimismo a *PCBE II*, 2, *Silua* 2, p. 2072. También se ha insinuado el origen siciliano de Silvia, origen que justificaría las extensas propiedades que abastecerían a los seis monasterios insulares, aunque Pablo Diácono escriba *cum parentum iam dudum obitu*, como indicio de que ambos progenitores ya habían muerto cuando Gregorio fundó sus monasterios: ver nota 242. Véase además la nota 149 de la parte IV para una posible estancia siciliana del Magno durante su infancia. Por otro lado, la importancia de una primera educación religiosa en el seno de toda familia cristiana se documenta desde tiempos apostólicos, e incluso Agustín y Juan Crisóstomo se pronunciaron al respecto: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 383-385

²³⁷ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 38, 15: *tres pater meus sorores habuit quae cunctae tres sacrae uirgines fuerunt: quarum una Tharsilla, alia Gordiana, alia Aemiliana dicebatur*. De las tres, Gordiana fue la única que no siguió una vida ejemplar, llegando a casarse con un *conductor* de sus propios fundos, un hecho que, para Gregorio, representa tanto una vergüenza familiar como un signo de la decadencia senatoria: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 22, n. 7, con bibliografía; *PLRE IIIA*, *Gordiana*, p. 544, y *PCBE II*, 1, *Gordiana*, p. 934;. No obstante, se desconoce si las otras tías, Tarsila y Emiliana, formaban parte de una comunidad monástica femenina a pesar de su devota espiritualidad o si, por el contrario, desarrollaban su ascetismo en la intimidad de su propia *domus* a la manera que ya acostumbraban las aristocráticas partícipes del círculo jeronimiano en la Roma del siglo precedente, un hecho que nos resultaría más lógico y probable. Sobre estas dos familiares de Gregorio, remitimos a: *PLRE IIIB*, *Tarsilla*, p. 1218, y *PCBE II*, 2, *Tarsilla*, p. 2152; y *PLRE IIIA*, *Aemiliana*, p. 19, y *PCBE II*, 2, *Aemiliana* 2, p. 32. Además, de aceptar como verdadera la inscripción de Félix III, se nos presenta un claro precedente familiar a las tres famosas tías de Gregorio: la hija del *atauus* y papa, Emiliana, mencionada como *sac(ra) u(ir)g(o)* en el epígrafe y homónima de una de las citadas parientes. Por otra parte, documentamos una tía materna llamada Pateria, a quien el pontífice subvenciona la manutención de sus esclavos en el 591: *uolo autem ut domnae Patheriae, thiae meae, mox praesentem iussionem susceperis, offeras ad calciarium puerorum solidos quadraginta et tritici modios quadringentos*. GREG. MAG., *Ep.*, 1, 37. Ver *PLRE IIIA*, *Pateria*, p. 970, y *PCBE II*, 2, *Pateria*, p. 1612.

Sin embargo, no existe ningún dato que nos permita afirmar –o negar– que Gregorio recibiera algún tipo de formación en una escuela eclesiástica o monástica, aun cuando no nos parece muy probable. Más posiblemente recibió nociones de su madre y tías, que le instruirían en el cristianismo mediante los elementos habituales, es decir, a través de la lectura de la Biblia, los Evangelios y todavía otra literatura, patrística o acaso hagiográfica; a este respecto, cabe remarcar el papel desempeñado por el entorno femenino que parece haber rodeado su infancia. Eventualmente, es probable que pasaran por el *tablinum* de la *domus* paterna eclesiásticos romanos relacionados con Gordiano o visitantes desconocidos –ilustres o anónimos– de otros lugares del Mediterráneo; e incluso puede que algunos de ellos alcanzaran la intimidad del *triclinium*. Por otra parte, tampoco documentamos indicio alguno de instrucción religiosa a lo largo de su estancia en el monasterio del Celio, donde, a nuestro parecer, ejercería un mecenazgo solidario semejante al de Casiodoro y no se incluiría propiamente en la comunidad, sino que tan sólo compartiría su deseo de aislamiento y contemplación.

Igualmente, desconocemos el aprendizaje desarrollado durante sus años de diaconado, pero seguramente debió aprender las particularidades de su nuevo menester súbitamente, quizás a través del *Breuiarium*, instrumento básico para el conocimiento del oficio de *minister Dei*; eso sin contar todo aquello que hubiera aprendido a través de la asistencia regular a la liturgia y de las conversaciones en el ámbito familiar. Así y todo, tanto las obras que poco después iniciará como su variada temática demuestran que Gregorio conocía sobradamente buena parte de la producción literaria cristiana, en especial las sagradas Escrituras y los comentarios que de ella habían realizado Ambrosio o Agustín. Y llegó a conocer y comprender tan bien este mundo espiritual, se identificó tanto con él, que acaso quiso olvidar el fasto de su vida secular.

2.1.1.— LA “CONVERSIÓN” DE GREGORIO

Para Gregorio, su pasado laico no existe. De este período, tan sólo conocemos unos pocos y fragmentarios datos biográficos proporcionados, en su mayor parte, por otras fuentes, y vagas referencias casi insignificantes en el *Registrum*. Aparte de esto, la

ya mencionada carta a Leandro y un breve pasaje de las *Homiliae in Euangelia*²³⁸ sobre la resurrección de los cuerpos –únicas alusiones claras a dicho pasado– nos iluminan al respecto de la escatología²³⁹, porque probablemente sea este sentimiento milenarista una de las razones de su huida del siglo. Cabría añadir aún otra posible influencia en el pensamiento gregoriano: la *conuersio morum* que se estaba produciendo en el seno de la sociedad romana, notablemente entre sus aristócratas²⁴⁰, quienes adoptaron la nueva moral cristiana y la aplicaron –al menos teóricamente– en el ejercicio de sus funciones, ya seculares, ya eclesiásticas.

No sabemos en qué momento exacto aconteció su conversión²⁴¹ –se acepta convencionalmente una datación de ca. 573–, lo que parece seguro es que fue un paso

²³⁸ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 26, 12: *multi etenim de resurrectione dubitant, sicut et nos aliquando fuimus, qui dum carnem in putredinem ossaque in puluerem redigi per sepulcra conspiciunt, reparari ex puluere carnem et ossa diffidunt.* El pasado al que se refiere Gregorio, aquél en el cual no creía en la resurrección, debe interpretarse como el paso a la plenitud espiritual de la vida cristiana que proporciona la ascesis y que el Magno identifica con el monacato en un sentido extenso: ver nota 241.

²³⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1: *quia enim mundi iam tempora malis crebrescentibus termino propinquante turbata sunt, ipsi nos, qui interius mysteriis deseruire credimur, curis exterioribus implicamur,* donde el sentimiento escatológico, finisecular, en fin, aparece como una de las razones –quizás la principal– de su apartarse del mundo; cf. *Id.*, *Ep.*, 3, 29 y 61; y 4, 23, para otras referencias al *mundi terminus*. Sobre la escatología gregoriana en general, véase el capítulo 2.3 de la parte III; en especial sobre estas citas, remitimos a las opiniones de: GALLIGARIS, G., “S. Gregorio Magno”, p. 264; y MANSELLI, R., “L’escatologismo”, p. 383. Acerca de las *curae exteriores* que tanto lastran la pastoral deseable para todo ministro de Dios, consúltense las notas 247-248.

²⁴⁰ Al respecto del creciente moralismo de la legislación y de su repercusión en la conducta esperable de las distintas jerarquías, ver: VOGEL, C., *Discipline pénitentielle*, pp. 130-131; y GAUDEMET, J., *L’Empire chrétien*, pp. 149-152.

²⁴¹ Hablando de su estancia conjunta en Constantinopla como representantes de sus respectivos señores, Gregorio realiza una confesión sincera –aunque breve y llena de tópicos– de su *conuersio*, es decir, de su incorporación a la vida monástica, largamente idealizada por el pontífice: *dudum te, frater beatissime (...) omne in tuis auribus, quod mihi displicebat, exposui, quoniam diu longeque conuersionis gratiam distuli et postquam caelesti sum desiderio afflatus, saeculari habitu contegi melius putauit. Aperiebatur enim mihi iam de aeternitatis amore quid quaererem, sed inolita me consuetudo deuinxerat ne exteriorem cultum mutarem. Cumque adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenuis deseruire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo non specie, sed, quod est grauius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicitate fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uita naufragio nudus euasi. Quia enim plerumque nauem incaute religatam, etiam de sinu tutissimi litoris unda excutit, cum tempestas excrescit, repente me sub praetextu ecclesiastici ordinis in caesarum saecularium pelago repperi et quietem monasterii, quam habendo non*

difícil para nuestro pontífice. Las obligaciones de *status* y cargo, así como su sentido del deber le hicieron prorrogar durante mucho tiempo una decisión largamente meditada. Después de su carrera civil, abandonó el mundo y abrazó el ascetismo (pseudo)monacal en su mansión transformada en monasterio²⁴², donde cumplía por fin su más íntimo anhelo y daba rienda suelta a su secreta vocación. Éste es, pues, el significado que debemos darle al término *conuersio* de acuerdo con el sentido que le imprime Gregorio: el paso de la vida civil a la religiosa en un modo que Dagens²⁴³ considera agustiniano, pero que podría beber aún de otras fuentes.

fortiter tenui, quam stricte tenenda fuerita, perdendo cognoui. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1. El cronista friulano resume en un par de líneas este texto gregoriano en su biografía del Magno: PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 3 y 5. En todo caso, la historiografía acepta que fue Benito I quien nombró diácono a Gregorio en ca. 578 y lo apartó de su recién iniciada *uita contemplatiua* a pesar de que el único documento relativo lo constituye un fragmento de la *Vita Gregorii* de Juan Diácono en el cual aparece el papa Benito, pero no hallamos ninguna indicación cronológica, solamente que fue anterior a su apocrisariato; al respecto, véase: PLRE IIIA, *Gregorius* 5, p. 550; y nota 247, con el texto del hagiógrafo del Magno; cf. nota 142 de la parte IV. Sobre el *topos* de la nave batida por la tempestad véase: DUNN, M.B., *The Style*, pp. 88-89; y LECLERCQ, J., *Amour des lettres*, p. 32, quien sí reseña la evolución de este tópico literario olvidado por Curtius. Acerca del *portus quietus* del monasterio, remitimos además a la nota 248.

²⁴² BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 20-30; cf. RICHÉ, P., *Éducation*, p. 124, quien acepta y sigue la opinión de su compatriota. Como es bien sabido, Gregorio fundó siete monasterios *de pecunia sua*, seis en Sicilia –supuestamente en tierras de su propiedad, acaso heredadas de su madre: ver nota 236– y otro en Roma, fruto de la adecuación de una parte de la *domus* familiar en cenobio; a todos los dotó de los *fundi* necesarios para garantizar su continuidad: *hic enim de senatoribus primis, ab adolescentia deuotus Deo, in rebus propriis sex in Sicilia monasterium congregauit, septimum intra Urbis Romae muros instituit; quibus tantum delegans terrarum copiam, quantum ad uictum cotidianum praebendum sufficeret, reliqua uindedit cum omni praesidio domus ac pauperibus erogauit.* GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1. Cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 4, que añade: *tandem cum parentum iam dudum obitu liberam disponendarum rerum suarum haberet facultatem, quod prius mente gestabat aperuit; quodque iam in diuinis erat obtutibus, humanis etiam uisibus ostendit. Mox etenim cuncta quae habere potuit, ad pietatis opus distribuit, ut Christum pro nobis factum egenum egens ipse sequeretur.* Todas estas larguezas evidencian las grandes líneas de la acción social que Gregorio desarrollará al frente de la Iglesia de Roma, caracterizadas por la gestión rigurosa del patrimonio y su finalidad escatológica porque, si había de venir el fin de los tiempos, ¿qué mejor que dedicar todos los esfuerzos a las buenas obras que debían abrir las puertas del cielo? En esta idea se reafirma DAGENS, C., “Expérience politique”, p. 146. Sobre la escatología gregoriana, remitimos al capítulo 2.3 de la parte III.

²⁴³ DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 294-299; e ID., “Expérience politique”, p. 144. Así y todo, Dagens se cuestiona la exactitud del paralelismo en cuanto a la renuencia a asumir cargos eclesiásticos y, especialmente, las tareas que dicha asunción conlleva. De hecho, remite a un trabajo de Lepelley para matizar las divergencias entre una y otra *conuersio*: LEPELLEY, C., “Un aspect”, pp. 229-246. Según

En San Andrés del Celio, Gregorio pretendía encontrar un apacible refugio, un *portus quietus* donde dedicarse a la contemplación y al estudio de las *scientiae diuinae* del mismo modo que hizo Casiodoro. Y decimos esto, porque, a nuestro parecer, el Magno siguió los pasos del de *Viuarium* y no tanto los de Benito, aunque en un principio pudiera parecer así y a pesar de compartir la misma noble *origo*²⁴⁴. Opinamos que, por así decirlo, el de Nursia constituyó su ejemplo más querido en el plano teórico, ya que dudamos de que Gregorio tuviera vocación abacial, como mínimo en ese momento de su vida. Además, los relatos acerca de Benito llegarían a oídos del futuro papa muy probablemente después de *ca.* 580, cuando los longobardos destruyeron Monte Casino y la comunidad benedictina se refugió en un monasterio cercano al Laterano; es entonces cuando Gregorio conoce de boca de cuatro discípulos²⁴⁵ del

Reydellet, el hecho de que Gregorio hubiera ostentado cargos públicos no sólo le otorgaba un conocimiento de primera mano de los trabajos que conllevaban sino que le hacían más sensible a –y solidario con– la soledad del gobernante: REYDELLET, M., *La royauté*, p. 466. Como ya había hecho Agustín, Gregorio se plañe del tiempo que le ocupan los *saecularia negotia* a los cuales está obligado a atender en virtud de su condición de prelado: ver notas 247-248.

²⁴⁴ El ascetismo en cualquiera de sus formas –también propiamente el *officium monasticum*– había superado las barreras sociales y penetrado en la aristocracia con cierto éxito ya en el siglo V, de modo que hallamos a personajes de la relevancia de Marcela, Paula o Pamaquio desarrollando con normalidad una vida contemplativa: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 127, 8, quien comenta que ya no supone demérito alguno abrazar la vida monástica en la Roma de su tiempo. En el siglo VI, en cambio, las difíciles circunstancias y la escasez de documentación nos impiden conocer si dicha tendencia persistió, pero el caso de Benito –paradigmático, ciertamente– parece afirmar tal posibilidad; al respecto, ver GORCE, D., *À l'école*, pp. 23-24. Por otro lado, cabe recordar que Benito provenía de la aristocracia local de Nursia, mientras que Gregorio descendía de un insigne linaje senatorio; y, de hecho, su conversión también constituye un claro ejemplo de la continuidad del filomonasticismo entre las clases elevadas. Debe tenerse en cuenta, además, el posible impacto de la ley de Mauricio que prohibía el ingreso en los cenobios de antiguos militares: véase la nota 88 de la parte IV.

²⁴⁵ Se trata de cuatro monjes de Monte Casino que llegaron a la *Vrbs* después de la destrucción de su monasterio y que devendrán informantes acerca de los *gesta* de Benito, particularmente apreciados por Gregorio: *huius ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro quatuor discipulis illius referentibus agnoui: Constantino scilicet, reuerentissimo ualde uiro, qui ei in monasterii regimine successit; Valentiniano quoque, qui multis annis Lateranensi monasterio praefuit; Simplicio, qui congregationem illius post eum tertius rexit; Honorato etiam, qui nunc adhuc cellae eius, in qua prius conuersatus fuerat praest.* GREG. MAG., *Dial.*, 2, *praef.*, 2; cf. GORCE, D., *À l'école*, p. 21. Acerca de la destrucción de Monte Casino y del traslado de sus monjes a un cenobio adyacente a la basílica pontificia, remitimos además a las notas 44 y 892 de la parte III y a la 163 de la parte IV.

propio *pater monasterii* las gestas de su fundador. Tampoco nos resultaría disparatado que nuestro pontífice estuviera influenciado por el comportamiento de obispos procedentes del ámbito monástico²⁴⁶ como Fausto de Riez, Fulgencio de Ruspe, Agustín de Hipona o Martín de Tours, quienes conservaron sus ideales y sus preferencias y formaron comunidades monásticas en derredor suyo. Que, a fin de cuentas, fue lo que hizo Gregorio al ascender al episcopado.

Sea como fuera, nuestro pontífice siempre añoró los años pasados como monje y consideró los cargos eclesiásticos²⁴⁷ como un *pondus* en oposición a la *quietas* de la vida monástica²⁴⁸, apartada del “mundanal ruido”. Si los asumió fue porque se le compelió a

²⁴⁶ En general, puede consultarse la obra de: MARROU, H.-I., *L'Église*, p. 227. Acerca de los ejemplos galos –lerinianos– en particular, remitimos a la nota 265. Sobre la perseverancia en las viejas costumbres ascéticas de Fausto de Riez durante su episcopado, véase APOL. SID., *Ep.*, 9, 3: (*Faustus*) *rigorem ueteris disciplinae non relaxaueris*.

²⁴⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1: *nam cum mihi ad percipiendum, sacri altaris ministerium, oboedientiae uirtus opponitur, hoc sub ecclesiae colore susceptum est, quod si inulte liceat, iterum fugiendo deflectatur. Postque hoc nolenti mihi atque renitenti cum graue esset altaris ministerium, etiam pondus est curae pastoralis iniunctum*. Pablo Diácono también considera como “rpto” el obligado paso al diaconato y luego al apocrisariato, *a monasterio abstractum*, que dirá el biógrafo longobardo, aunque se matice que tal cambio *sublimó* a Gregorio: PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 7; cf. GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 3-5, de donde Warnefried tomó la cita que reproduce casi en su totalidad. Por su parte, Juan Diácono se extiende en el relato e indica que fue el papa Benito I quien ordenó *leuita* a Gregorio a causa del fervor popular en su favor, un hecho extrañamente refrendable por otras fuentes y que acusa el carácter hagiográfico de la obra del diácono romano: *denique cernens Benedictus, uenerabilis pontifex, uirtutum gradibus Gregorium ad alta conscendere, uiolenter eum a quiete monasterii sui abstrahens, ecclesiastici ordinis officio sublimauit, leuitamque septimum ad suum adiutorium consecrauit. In quo uenerabilis leuita Gregorius tanta humilitate uiuit, tanta solertia ministravit, ut in ecclesiasticae hierarchiae ministerio uideretur diuinis angelis non solum nitore habitus, uerum etiam claritate morum probabilium quodammodo coaequari*. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 25, biógrafo que insiste en el “rpto” –“violento”, en este caso– de Gregorio de su apacible quietud monástica en la estela del propio pontífice y de Pablo Diácono. Sobre el tópico del *pondus episcopale*, remitimos a las notas 106, 113, 145, 146 y 329 de la parte IV. Véase además la nota siguiente.

²⁴⁸ La vida monástica aparece siempre idealizada, como en el *tópos* de la nave a la deriva en medio de la tempestad; por ello, los monjes del monasterio del Celio que viven con Gregorio en el Laterano representan un oasis de paz y consejo: *quod diuina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerer, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium uelut ad tutissimi portus sinum terreni actus uolumina fluctusque fugiebam, et licet illud me ministerium ex monasterio abstractum, a pristinae quietis uita mucrone suae occupationis exstinxerat, inter eos tamen per studiosae lectionis alloquium, cotidiana me aspiratio compunctionis animabat*. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1; cf. PAVL. DIAC., *Vita*

ello, porque se sentía en el deber de afrontar el nuevo reto que la Providencia le ofrecía por el bien de sus conciudadanos y porque así se lo indicaban sus ideales romanos y cristianos. Y es que, como apunta Dagens²⁴⁹, Gregorio opuso con tenacidad su querida interioridad espiritual a los *negotia exteriora*, siempre tan cercanos y enojosos, y por ello resistió con denuedo su elección como prelado de Roma, cuyo pueblo, a pesar de ello, le tenía por un político con hábitos de monje, por un *consul Dei*²⁵⁰ enviado a guiarlos.

De hecho, podríamos decir que, si el período de vida monástica acentuó el talante espiritual y trascendente que guió los pasos de Gregorio y estableció el sólido armazón teórico y moral que había de mantener en adelante, su estancia constantinopolitana le instruyó en el práctica real de la política, pues en la capital del

Greg., 7, para un texto casi idéntico. Ver también la nota 241 de esta parte y la nota 697 de la parte III; cf. nota anterior. Sobre el *tópos* de la perfección de la vida monástica a través de su sencillez, véase LECLERCQ, J., “*Sancta simplicitas*”, pp. 138-148. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 37-38, opina que Gregorio entendía el monacato como una opción vital más elevada que “si presenta come l’esito ben meditato di un percorso culturale e essenziale”.

²⁴⁹ DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 136-140; e ID., “Expérience politique”, pp. 143-146, quien, sin embargo, admite el provecho que el período de reclusión ascético produjo en Gregorio, pues imbuyó de una profunda espiritualidad la vida de nuestro pontífice infundiendo fuerza –y prudente *discretio*– al sentido del deber de su condición de *patricius et senator*. En palabras de Delaruelle, su elección monástica implica que “le christianisme est donc défini avant tout comme une culture spirituelle”. DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 156-157.

²⁵⁰ Leemos en el epitafio de Gregorio: *hisque Dei consul factus letare triumphis; / nam mercedem operum iam sine fine tenes*. El texto completo del *carmen* funerario se encuentra en la nota 9 de la parte I; cf. la nota 420 de la parte IV para los estudios dedicados a este documento. Este célebre epitafio, probablemente escrito por el mismo pontífice, reúne en una sola expresión los conceptos de *Romanitas* y *Christianitas* al tiempo que evidencia la imagen que de Gregorio tenía la *plebs*, una imagen transmitida muy explícitamente por un pasaje del cronista austrasiano que nos ofrece un retrato muy aristocrático del Magno: *et qui ante syrico contextu ac gemmis micantibus solitus erat per urbem procedere trabeatus, nunc uili contactus uestitu, ad altaris Dominici ministerium consecratur septimusque leuita ad auditorium papae adsciscitur*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1; a este fragmento sigue en breve la *oratio* que Gregorio pronunció ante el pueblo de Roma después de su elección como futuro obispo de la *Vrbs* con motivo de las graves desgracias que enturbiaban el ánimo ciudadano, *oratio* en la que expuso diáfananamente su carácter y talante, como se expone en las notas 12-14 de la parte III. Cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 4 y 7, donde de nuevo resulta evidente la dependencia del turonense –o incluso del propio Magno–: compárese con las notas 247-248. Sobre la *Romanitas* gregoriana, remitimos también a la nota 59 de esta parte y a la 20 de la parte IV.

Imperio tuvo que lidiar con la politización de la religión, un fenómeno común a la corte y el aparato administrativo bizantino. En dicho aprendizaje en la alta diplomacia – forzado por Pelagio II, quien previó el potencial del Magno y acaso le designó inadvertidamente como su sucesor–, influyó de un modo decisivo, a nuestro parecer, la amistad con Leandro, el cual contribuyó a la ampliación de los horizontes de Gregorio²⁵¹, quien acaso ya intuyera el papel crucial que la Iglesia de Roma había de desarrollar como puente entre el Oriente imperial y la Europa germánica. Y a juzgar por la prédica del pontífice como “consejero espiritual” y exegeta de algunos dignatarios y próceres bizantinos que evidencia su correspondencia, diríase que Gregorio parece haber tenido cierto éxito en el mundo oriental desde un momento muy temprano.

²⁵¹ A lo que parece, Pelagio ya tenía en mente a Gregorio como su posible sucesor, y acaso proyectara su carrera eclesiástica con este objetivo, apartándolo de su retiro monástico para hacerlo apocrisario y luego llamarlo a la Ciudad para nombrarlo diácono de una de las siete regiones con una clara intencionalidad de promoción en el seno de la Iglesia romana: véase la nota 142 de la parte IV. Acerca de la importancia de Leandro en la visión gregoriana de la *Realpolitik*, remitimos a las notas 244-246 de la parte IV. En cuanto a los amigos y conocidos de Gregorio en Constantinopla, sobre algunos de los cuales ejerció realmente de “consejero espiritual”, consúltese el apartado 2.1.1 de la parte III.

2.2.— *SCHOLAE CHRISTIANAE*

Con la oficialización del cristianismo, surgió la necesidad de instruir a la población en la nueva religión estatal. Quizás la medida más lógica hubiera sido abrir centros de educación religiosa a lo largo de todo el territorio romano, pero, por aquello de *religionem imperare non possumus*, el Estado se inhibió de toda acción y la Iglesia, inexplicablemente, no dedicó su patrimonio a sufragar su fundación. No obstante, a partir del siglo V, aparecieron en Occidente algunas tentativas primerizas en este sentido, ya que tanto las sedes episcopales como los monasterios se vieron en la necesidad de disponer de dichos centros con el doble fin de formar a sus clérigos y monjes en sus oficios respectivos y de instruirlos en la fe que representaban. Fueron precisamente las disputas teológicas del catolicismo con el arrianismo y el pelagianismo las que avivaron la creación de escuelas de obediencia eclesiástica. Durante un período relativamente extenso, la enseñanza profana y la cristiana convivieron sin demasiados problemas, pues cada una contaba con un público muy determinado. Pero la crisis de identidad cultural que afectó al Imperio con la constitución de los reinos bárbaros determinó el final de la educación tradicional, cuya crepuscular actuación todavía pudo disfrutar Gregorio: la escuela cristiana no desplazó a su homóloga clásica, sino que la reemplazó cuando ésta finalmente desapareció.

Podría pensarse, por otra parte, que el cristianismo aplicaría los bondadosos preceptos de su doctrina y alteraría la pedagogía reinante en la escuela romana, que sólo se interesaba por los niños en tanto que “prodigio”²⁵²; pero no sucedió así. A pesar del elogio de la inocencia infantil de León Magno²⁵³, Agustín²⁵⁴ cree ver las trazas del

²⁵² Al respecto de la pedagogía clásica en general: MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 192-194 y 333-335; y GAUDEMET, J., “Parents et enfants”, pp. 223-229. Se han conservado bastantes epitafios de niños prodigio, como el de Artemia o el de la hija de Oageis: *ICG*, I, 353; y *Anth. Lat.*, I, 345; en general, véase MARROU, H.-I., *Mous...koj* ϕn»r, pp. 197-207, con otros ejemplos. Sobre el tópos del *puer senex* en la literatura altomedieval, remitimos a CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, pp. 149-153, donde cita desde Cicerón a Claudiano pasando por Virgilio o Tobías; a los casos aducidos por Curtius en su insigne obra, Riché aún añade otros tres: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 15, n. 37, con las respectivas referencias bibliográficas. Sobre Eulalia y Benito de Nursia como ejemplos del tópic, remitimos a las notas 173 y 183; véase además la nota 65, para el caso del notario Eugenio.

²⁵³ LEO MAG., *Serm.*, 7, 3, 4: *amat Christus infantiam, quam primum et animo suscepti et corpore. Amat Christus infantiam humilitatis magistram, innocentiae regulam, mansuetudinis formam. Amat Christus*

pecado original en los niños y las Escrituras²⁵⁵ prescriben el castigo corporal como el mejor método para hacer entrar en vereda a los *pueri*. Esta dolorosa práctica aumenta al entrar en la adolescencia, una etapa de la vida en la que los peligros de la vida disipada se ciernen sobre la juventud y la hacen más vulnerable todavía al pecado. Por todo ello, diferentes autoridades de la Iglesia²⁵⁶ se esfuerzan en transmitir su preocupación ante este hecho, y el único modo de corregir a tiempo los *errores* del alma pasa por educar a los individuos desde su infancia en las virtudes de la fe de Cristo, bien en el seno de la familia –preferiblemente–, bien dentro de las –escasas– escuelas cristianas, ya fueran éstas monásticas, episcopales o presbiteriales.

Preclaro ejemplo de ello lo constituye un fragmento de la vida de Alejandro de Alejandría citado por Rufino²⁵⁷ en el cual se relata cómo el juego de unos niños consistía

infantiam, ad quam maiorum dirigit mores, ad quam senum reducit aetates et eos ad suum inclinatum exemplum, quos ad regnum sublimat aeternum. Cf. además HILAR. PICTAV., *Comm. in Matth.*, 18. Toda la tradición cristiana acerca de la inocencia infantil deriva de Clemente de Alejandría: CLEM. ALEX., *Paedag.*, 1, fragmento comentado en el prefacio de la edición de Marrou y que resulta especialmente indicado para conocer la *Fortleben* del alejandrino. Sobre la historia de esta idea en el pensamiento cristiano en general, véase BERROUARD, M.-F., “Enfance spirituelle”, cc. 682-714.

²⁵⁴ Acerca de la malicia que supone Agustín a los niños, originada por el pecado original: AVG. HIPPON., *Ennar. in Psalm.*, 44, 1, donde unos niños insultan de un modo estúpido al profeta Eliseo; y *Confes.*, 1, 7-20, en un largo excursus moral sobre los “peligros” de la infancia. Además, el Padre africano relaciona el influjo del pecado original en la infancia con la cuestión del bautismo en diversos lugares de su inmenso *corpus*.

²⁵⁵ *Prou.*, 22, 15: *stultitia colligata est in corde pueri et uirga disciplinae fugabit eam*. Y no parece que cite la “verga de la disciplina” en un sentido metafórico.

²⁵⁶ En este sentido: AVG. HIPPON., *Confes.*, 2, 2-3; AMBROS. MEDIOL., *De interp. Iob et David*, 1, 7, 21-25; PAVL. PETRIC., *De uita Mart.*, 4, v. 500; AVIT. VIEN., *Ep.* 18. Los consejos dados a los padres cristianos se hallan en: *Const. apost.*, 4, 11; FVLG. RVSP., *Ep.*, 1, 10, 21; y APOL. SID., *Ep.*, 4, 1; 5, 16; y 7, 2.

²⁵⁷ RVF. PRESB., *Prol. in lib. hist. Eus.*, 1, 14: *tempore, quo apud Alexandriam, Petri martyris diem Alexander episcopus agebat, cum post expleta solemnia conuenturos ad conuiuium suum cum clericis exspectaret in loco mari uicino; uidet eminus puerorum supra oram maris ludum imitantium, ut fieri solet, episcopum, atque ea quae in ecclesia geri mos est. Sed cum intentius diutine pueros inspectaret, uidet ab his geri quaedam etiam secretiora et mystica. Perturbatus illico uocari ad se clericos iubet, atque eis, quid eminus ipse uideret, ostendit. Tum abire eos et comprehensos ad se perducere omnes pueros imperat. Cumque adessent, quis eis ludus, et quid egissent, uel quomodo, percunctatur. Illi, ut talis habet aetas, pauidi, negare primo, deinde rem gestam per ordinem pandunt, et baptizatos a se esse*

en representar la impartición del sacramento del bautismo donde un niño representaba al obispo Atanasio y los restantes hacían las veces de catecúmenos. Y si resulta interesante que unos niños jueguen a ser un Atanasio bautista, nos parece más sorprendente todavía que conocieran las fórmulas y los contenidos del rito del bautismo, señal inequívoca de la trascendencia del fenómeno religioso cristiano ya a principios del siglo IV.

2.2.1.— EL ÁMBITO MONÁSTICO

El primer lugar que acogió la novedad educativa fueron los monasterios, donde se consolidaron precarias aulas durante el siglo IV de tal modo que, en la centuria siguiente, ya representaban el germen de la nueva escuela cristiana. Que en los cenobios había, ya desde los orígenes del monacato, algún tipo de centro educativo parece claro: diversos autores de reglas monásticas así lo manifiestan. Diríase que, como arguye Casiano²⁵⁸, cada monasterio constituye una escuela de preparación para la vida dedicada a Dios. En ellos, se enseña a los oblatos iletrados los rudimentos de la estenografía, pero el proyecto de educación que se ofrece a sus alumnos es estrictamente religioso, basado en el estudio de la Biblia²⁵⁹ y de otros textos canónicos. A pesar de este avance, los

quosdam catechumenos confitentur per Athanasium, qui ludi illius puerilis episcopus fuerat simulatus. Tum ille diligenter inquirens ab his, qui baptizati dicebantur, quid interrogati fuerint quidue responderint, simul et ab eo, qui interrogauerat. Ubi uidet, secundum religionis nostrae ritum cuncta constare, conlocutus cum concilio clericorum, statuisset traditur, illis quibus integris interrogatonibus et responsionibus aqua erit infusa, iterari baptismum non debere, sed adimpleri ea quae a sacerdotibus mos est.

²⁵⁸ CAS. MAS., *Conl.*, 18, 16, y 19, 2: *die primis coenobii scolis, ad secundum anachoreseos gradum tendere*; y la referencia a ciertas *iuniorum scholae*; cf. ID., *Conl.*, 4, 15; 5, 21; 8, 23; y 18, 11. Chadwick considera dichas *iuniorum scholae* como *Kindergarten*, consideración de la que Riché hace burla y que nosotros consideramos errónea. Según los citados testimonios de Casiano, parece más bien que sean escuelas de ascetismo, en absoluto dedicadas a educar básicamente a los jóvenes –al menos teóricamente–, sino a formar el espíritu de los futuros anacoretas, aunque en la práctica enseñaran estenografía a los neófitos analfabetos para que comprendieran los textos sagrados. Véase, al respecto: CHADWICK, O.W., *John Cassian*, p. 49; *contra*, RICÉ, P., *Éducation et culture*, p. 87, n. 2.

²⁵⁹ Uno de los padres de la ascesis cristiana, Jerónimo, postula que la educación de los jóvenes monjes debe basarse en el estudio de la Biblia y pone como ejemplo al presbítero Nepociano, de quien habla la cita que sigue y que compone como elogio fúnebre: *lectione assidua et meditatione diuturna pectus suum*

monjes constituían una minoría dentro de la sociedad romana y los jóvenes cristianos debían seguir recibiendo instrucción religiosa en el ámbito doméstico, pues aún no existía ningún centro de estudios cristianos –ni elemental ni superior–, en este momento. A principios del siglo V, la única escuela propiamente cristiana se hallaba en los monasterios²⁶⁰.

Las agrupaciones monásticas en Occidente iniciaron su camino imitando los modelos ascéticos orientales, y, en verdad, la influencia de los Padres del desierto había de perdurar a lo largo de toda la Antigüedad tardía, incluso en aquellos monasterios cuyas reglas intentaban adaptarse a la realidad occidental. En su globalidad, combinaban la vida contemplativa con la activa, el trabajo manual con la meditación, con el propósito de otorgar al monje la estabilidad precisa para alcanzar un nivel superior de entendimiento del mundo. Esta misma estabilidad –y, ¿por qué no? el gusto de la época– propició la enorme expansión del monaquismo y determinó su papel en el desarrollo cultural europeo. Por todo Occidente florecieron importantes centros monásticos que contribuyeron a la difusión de ideas y al flujo de personajes por diversas provincias, pero destacó especialmente Lérins, cuya importancia sobrepasó las fronteras de la Provenza.

Durante mucho tiempo se había considerado que el monasterio de Lérins²⁶¹, fundado por Honorato de Arlés en *ca.* 410, constituía un gran centro de cultura²⁶², tanto

fecerat bibliothecam Christi. HIERON. STRIDON., *Ep.*, 60, 10. Al respecto, véanse: FAVEZ, C., “Saint Jérôme pédagogue”, pp. 173-181; y GORCE, D., *À l'école*, pp. 29 y 131-133. Por cuanto concierne a los *pueri oblati* –destinatarios directos de la educación impartida en los monasterios y, en muchos casos, sus futuros habitantes–, encontramos un capítulo entero de la *Regula* dedicado a su figura, igualmente oscura todavía en algunos aspectos de nuestro conocimiento actual: BEN. CASIN., *Reg.*, 59.

²⁶⁰ Para las escuelas monásticas, sigue siendo fundamental el trabajo de BARDY, G., “Les origines”, pp. 86-104. A los ejemplos recopilados por este autor, Riché añade un par y opina que Bardy, a juzgar por los datos aportados por el propio autor, se contradice cuando afirma la inexistencia de escuelas monacales propiamente dichas. Cf. RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 15, n. 34 y 87-88, n. 3. Al respecto, ver también MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 402-407 y 418-419.

²⁶¹ La regla seguida en el cenobio de Lérins, aunque adaptada a los usos de Occidente, parece ser de influencia oriental según documentan ciertas evidencias presentes en la biografía de Honorato, como la práctica rigurosa del ayuno o las vigiliass e incluso la existencia de *habitacula* –¿*cellulae*?– a disposición de los cenobitas: HILAR. AREL., *Serm. de uita s. Honor.*, 3, 17, y 4, 18. Incluso una cita de Sidonio compara a Lérins con los monasterios de las tierras de la Biblia, y Enodio debe admitir la dura ascesis que reina en la isla provenzal. APOL. SID., *Ep.*, 8, 14: *affectans Memphiticos et Palaestinos archimandritas*;

laica como religiosa, que irradiaba su influencia a la Galia y también a Italia. Porque si de él surgieron multitud de obispos y otros personajes relevantes de la Iglesia franca, algunos trabajos²⁶³ han demostrado que en la isla de los santos no se impartía ningún tipo de formación clásica, pero tampoco una educación religiosa estrictamente hablando, sino que más bien se ofrecía un lugar de meditación –y debate– a todos aquellos que lo buscaran. La comunidad monástica era reducida y sabemos muy poco acerca de su instrucción religiosa, pero quienes acudían a Lérins acostumbraban a disponer de una sólida cultura y la mayor parte de sus visitantes²⁶⁴ sólo perseguían la soledad de una *fuga mundi* temporal. El hecho de tener reunidas bajo un mismo techo a personalidades tan ilustres ciertamente generó y estimuló un fructífero intercambio de ideas, pero no creemos que se pueda creer en una “escuela” leriniana, ni ideológica ni teológicamente²⁶⁵ hablando, aun cuando encontramos a numerosos lerinenses en las esferas del poder eclesiástico.

ENNOD. TICIN., *Ep.*, 7, 14; y especialmente *Vita Ant.*, 36-37 y 40, donde dice: *sanctorum expetamus exercitum et illam Lirinensis insulae cohortem inriguo inquiramus ardore! (...) in illa nutrice sanctorum insula*. Sobre este tema, remitimos a PRICOCO, S., *L'isola dei santi*, pp. 30-39, 59-73 y 77-92, para la *Regula leriniense* de Honorato.

²⁶² A este respecto, Courcelle destaca la importancia de la biblioteca de Lérins y piensa que podría entenderse como un signo del interés por la cultura en general y no sólo por la religión en particular, a semejanza de lo que ocurre en el *Viuarium* de Casiodoro. COURCELLE, P., “Nouveaux aspects”, pp. 379-409, realiza un minucioso análisis de los diversos centones presentes en la literatura de autores “lerinianos” como Honorato, Euquerio o Fausto y, como colofón, afirma: “ces Lériniens, loin de combattre la culture classique, l’ont entretenue tout au long du v^e siècle (...) j’imagine mal qu’une si longue survie des lettres eût été possible, s’ils n’avaient disposé d’une école”.

²⁶³ LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 46-47, quien insiste en la elevada formación intelectual de los eclesiásticos presentes en la isla; ROGER, M., *L’enseignement*, p. 149; y LOYEN, A., “Sidoine Apollinaire”, p. 278.

²⁶⁴ Riché apunta que los habitantes temporales de Lérins, aquellos que iban para realizar tan sólo una estancia de corta duración, eran probablemente *conuersi*, suponemos que laicos *convertidos* al ideal ascético, aunque el investigador no precise más sobre este punto e incluso pueda pensarse en la presencia de *paenitentes* en los cenobios insulares. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 89, n. 10, donde cita como referencia a VOGEL, C., *Discipline pénitentielle*, pp. 134-135.

²⁶⁵ Conocemos un buen número de obispos y pensadores cristianos de un peso específico notable en su época que habitaron en este célebre cenobio, bien en calidad de visitantes, bien como pupilos: Hilario y Cesáreo de Arlés, Fausto de Riez, Lupo de Troyes, Salviano de Marsella o Euquerio de Lyon –

Ni siquiera cuando, a mediados del siglo V, Fausto de Riez, entonces abad de Lérins, y el sacerdote Vicente participaron activamente en la polémica acerca de la doctrina sobre la gracia²⁶⁶ de Agustín, se puede considerar que esto responda a una especie de disciplina de partido ya que, medio siglo después, Cesáreo de Arlés²⁶⁷, antiguo discípulo del cenobio y admirador del padre africano, defiende una postura absolutamente opuesta a sus cofrades sin renegar por ello de su pasado monástico. Por otra parte, en texto alguno referente a Lérins ni en los escritos producidos en el ámbito del monasterio aparece un ápice de evidencia que indique la existencia de estudios de ningún tipo. Sólo en una vaga cita de las *Instruktionen* de Euquerio de Lyon²⁶⁸ se

indirectamente sus hijos Salonio y Verano, también obispos— son nombres lo suficientemente importantes como para tenerse en consideración. Al respecto, remitimos al buen trabajo de síntesis de HEIJMANS, M. – PIETRI, L., “Le «lobby» lérinien”, pp. 35-61, especialmente 46-51. Pero no sólo Lérins constituye “une pépinière d’évêques”, como sobredimensiona desde antiguo la historiografía gala; Marrou y Pricoco, afortunadamente, nos recuerdan que de Marmoutier o Hipona —añadiríamos Asán— también salieron hornadas de obispos en períodos determinados, y que tales hechos aparecen como constantes significativas en la vida de los monasterios tardoantiguos, especialmente en los que dependían de una sede episcopal: MARROU, H.-I., *L’Église*, p. 227; PRICOCO, S., “Il Vivario”, p. 183, n. 9; *contra*, ROGER, M., *L’enseignement*, p. 149, quien cree en la existencia de una escuela leriniana propiamente dicha como hace Courcelle. Ver también nota 262.

²⁶⁶ Fausto de Riez escribe el tratado *De gratia Dei* y Vicente de Lérins un *Commonitorium* para defender los postulados de lo que se ha dado en llamar semipelagianismo, corriente iniciada por Juan Casiano en el ámbito provenzal destinada a combatir la última y muy discutida teoría agustiniana sobre la subordinación de la gracia y del libre albedrío a la voluntad predeterminada de Dios. No se puede decir que ninguno de los polemistas tuviera mucha instrucción dialéctica, y Agustín ganó la disputa a causa del reconocimiento a su dilatado maestrazgo; sin embargo, el semipelagianismo tuvo mucha influencia en el Mediodía galo durante el siglo V, como atestigua la legislación conciliar. Sobre el semipelagianismo, véanse: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 62-64; PLINVAL, G. de, “L’activité doctrinale”, p. 399; SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur*, p. 54; y DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 153-154.

²⁶⁷ Cesáreo de Arlés siempre se destacó como un discípulo teórico —y diacrónico— de Agustín, por lo que resultaba difícil que polemizara con una teoría de su *maestro*. De hecho, con él las aguas volvieron a su cauce en la Provenza y el prelado de la metrópolis gala consiguió que cesaran las acusaciones sobre la doctrina agustiniana de la gracia

²⁶⁸ EVCHER. LVGDVN., *Instruct. ad Salon.*, *praef.*: *uixdum decem annos heremum ingressus inter illas sanctorum manus non solum imbutus uerum etiam enutritus es sub Honorato patre illo inquam primo insularum postea etiam ecclesiarum magistro; cum illic beatissimi Hilari tunc insulari tironis sed iam nunc sed iam nunc summi pontificis, doctrina formaret per omnes spiritualium rerum disciplinas, ad hoc etiam te postea consummantibus sanctis uiris Saluiano atque Vincentio eloquentia pariter scientia*

menciona el interés de diversas personalidades lerinianas por *omnes spiritualium rerum disciplinae*, sin que sea posible precisar si se refiere a formación escriturística o a prácticas ascéticas, ni tampoco el alcance real de la enseñanza impartida.

Sea cual sea el grado de interés de los lerinenses por la educación, lo cierto es que la influencia de su “modo de vida” en la clase religiosa del Mediterráneo occidental resulta fundamental. Para ello sólo hace falta observar la incidencia de las reglas de Cesáreo de Arlés²⁶⁹ –quien se inspira en las hábitos de Lérins– en las prácticas que regulan el funcionamiento de diferentes monasterios. En territorio burgundio, por ejemplo, hallamos el monasterio de Condat, fundado en *ca.* 450 por Romano²⁷⁰, antiguo monje lionés que pretendía seguir el modo de vida de los Padres del desierto. Su discípulo y sucesor Eugenio²⁷¹ incluyó la regla leriniana y los escritos de Casiano entre la lectura obligada de su cenobio; y, en el siglo VI, la vida de los próceres de Condat es

praeminentibus. Las *Instruktionen* fueron escritas por Euquerio para su hijo Salonio a guisa de manual de formación espiritual del mismo modo que otros tratados didácticos coetáneos; también la producción literaria de Lérins, constituida básicamente por sermones, es fuertemente espiritual, obviándose con ello toda evidencia de *realia* en sus líneas. Quizás podría establecerse un vínculo –aunque débil y colateral– entre el pensamiento leriniano y las *Expositiones mysticae* de Salonio que, de verificarse, constituiría la única obra exegética relacionada con el cenobio galo. Al respecto de Salonio, véanse las notas 178 y 265.

²⁶⁹ CAES. AREL., *Stat. uirg.*, 66: *cum dei adiutorio psallite sapienter. Ordinem etiam, quomodo psallere debeatis, ex maxima parte secundum regulam monasterii Lyrinensis in hoc libello iudicauimus inserendum*; cf. ID, *Reg. monach.*, 8 y 20-25, donde se explicitan los salmos y antifonas que deben recitarse en cada oficio litúrgico.

²⁷⁰ *Vita Rom.*, 2-3, donde se habla de un *liber uitae sanctorum patrum* y se califica a Romano de *prisci imitator Antonii*. A pesar de que Krusch, editor de los *Monumenta*, defiende que la redacción del relato hagiográfico tuvo lugar en el siglo X, un trabajo posterior de Hoogterp la sitúa en el siglo VI, fecha que se admite actualmente: HOOGTERP, P.W., “Les vies”, pp. 129-151, quien recoge el desarrollo de la polémica científica en torno de la datación del texto. Condat estaba en relación con Agaune y Grigny, dos monasterios también emparentados con el modo de vida de Lérins.

²⁷¹ *Vita Eug.*, 23: *quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Capadociae urbis antistes, uel ea quae sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recensior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus; sed ea cotidie lectitantes, ista pro qualitate loci et instantia laboris inuicta potius quam Orientalium perficere affectamus, quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exequitur Gallicana.*

redactada anónimamente a instancias de Marino²⁷², abad de Lérins. La relación entre ambos centros monacales parece clara y recíproca.

Al respecto de Hispania, reseñamos la existencia continuada de monasterios²⁷³ emparentados con el ascetismo de filiación oriental –que incluso sirvieron de refugio a los priscilianistas– en toda la Península, especialmente en el oeste, durante los siglos IV y V, aunque no sabemos demasiado sobre ellos. Entre los que se sitúan al este, destaca sobre el conjunto de los cenobios hispanos el monasterio de Asán²⁷⁴, fundado por Emiliano²⁷⁵ –discípulo del eremita Félix, quien, sin duda, llevaba un modo de vida fuertemente ascético– siguiendo el modelo de Padres del desierto. El sucesor de Emiliano, Victoriano, extendió el monacato desde su sede de Asán a ambos lados de los Pirineos, y fue tal su fama que hasta Venancio Fortunato²⁷⁶ quiso honrarlo en su muerte con unos últimos versos.

Para el África bizantina, el monasterio de Ruspe –fundado y regido por su obispo Fulgencio a imitación del cenobio episcopal creado por Agustín en Hipona cien

²⁷² *Vita Eug.*, 26: *at si animas uestras, spreta dudum philosophia, rusticana quoque garrulitas exsatiare non quiuerit, instituta, quae de informatione monasterii uestri, id est Acaunensis coenobii, sancto Marino presbytero insulae Lirinensis abbate compellente, digessimus.*

²⁷³ Sobre la situación del monacato hispano en general, véase MUNDÓ, A.M., “Il monachesimo”, p. 92. Asimismo, la legislación conciliar atestigua el interés eclesiástico por el fenómeno monástico, aunque los cánones no especifiquen con detalle las condiciones del mismo.

²⁷⁴ Al respecto de Asán, remitimos a los artículos de: LAMBERT, D., “Asan”, pp. 867-870; y MUNDÓ, A.M., “Il monachesimo”, pp. 89-90. Asimismo, Riché opina que también Asán era un “pépinière d’évêques” como Lérins, Hipona o Marmoutier, multiplicando de este modo los centros de “formación de obispos” al conjunto de la antigua *pars Occidentis* del Imperio en el marco de su teoría de un fenómeno monástico común al Mediterráneo occidental: RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 94. Ver además la nota 265.

²⁷⁵ La cita donde se explicita el deseo de Emiliano de seguir los pasos de los grandes ascetas –algo que a todas luces consiguió, según sus contemporáneos– se encuentra en BRAVL. CAES., *Vita Aem.*, 5, 12: *a caelicolis Antonio Martinoque uocatione, educatione atque miraculis omnia similis.*

²⁷⁶ ICERV 283 (= VEN. FORT., *Carm.*, 4, 4, 2, y 5, 6), para el epitafio fortunatiano; cf. ICERV 284, también de la tumba de Victoriano en Asán, con una comparación monástica muy ejemplar: *Pauli Antonique meritis quoequandus in ethera*. Para el resumen de la investigación sobre este epitafio, este *carmen epigraphicum*, véase nuestro trabajo: MAYMÓ I CAPDEVILA, P., “Actuación social”, p. 220, n. 22, con bibliografía.

años atrás— se erige como nuevo arquetipo occidental. El mismo Fulgencio decidió abandonar el mundo y entrar en un monasterio para vivir en riguroso ascetismo; según las palabras de Ferrando de Cartago, su hagiógrafo, las actividades²⁷⁷ que llevaba a cabo eran las propias de cualquier cenobio oriental: trabajo manual, ayuno, oración, meditación, lectura de libros sacros, entre los cuales Fulgencio incluyó las obras de Casiano²⁷⁸ cuando devino abad. Su deseo de perfeccionamiento religioso llegó hasta el punto de retirarse a los eremitorios de Junca²⁷⁹ para vivir en soledad y dedicado por completo a la contemplación de Dios. E incluso cuando fue elegido obispo en contra de su voluntad, hizo construir un pequeño monasterio²⁸⁰ cerca del palacio episcopal donde se retiraba a menudo y podía abstraerse de los asuntos terrenos.

También parece que la influencia leriniana se hizo notar en el monaquismo italiano del siglo VI, especialmente en el benedictino, sobre cuyo fundador planea la sombra de las obras de Casiano²⁸¹. Evidentemente, Benito de Nursia bebió de más de una fuente para redactar su *Regula*: la huella de las *Vitae Patrum*, de los *Apophthegmata Patrum* o de la regla de Basilio se deja sentir en su inspiración, pero la proximidad de Lérins y su pragmático desarrollo del modelo ascético oriental inducen a pensar en una más que probable ascendencia sobre la *Regula Benedicti* y también sobre otras reglas

²⁷⁷ FERRAND. CARTH., *Vita s. Fulg.*, 2. Cabe decir, por otra parte, que las condiciones y la extensión del monacato en África en este período siguen siendo muy poco conocidas, como apunta LAPEYRE, G.-G., *Saint Fulgence*, p. 110.

²⁷⁸ FERRAND. CARTH., *Vita s. Fulg.*, 8: *Aegyptiorum monachorum uitas admirabiles legens, Institutionum simul atque Collationum spiritali meditatione succensus*, donde además explicita la filiación oriental de su monaquismo. Al respecto del orientalismo de Fulgencio, cf. ID., *Vita s. Fulg.*, 2.

²⁷⁹ Allí se dedica, entre otras cosas, a transcribir manuscritos; un hecho que no deja de ser curioso al tiempo que ejemplificador de la tarea de transmisión cultural asumida por los cenobios africanos. FERRAND. CARTH., *Vita s. Fulg.*, 12: *nam et scriptoris arte laudabiliter utebatur*.

²⁸⁰ FERRAND. CARTH., *Vita s. Fulg.*, 15. Fulgencio, como hizo primero Agustín y Gregorio hará después, no sólo ocupa a disgusto la cátedra episcopal, sino que también procura mantener un núcleo monástico cerca de sí para su solaz espiritual. Sobre el monasterio como *portus quietus*, véanse las notas 241 y 248.

²⁸¹ Sobre la influencia específica de Casiano en Benito tratan dos artículos de Dom Capelle, ya clásicos en este tema: CAPELLE, B., “Les oeuvres de Cassien”, p. 305, e ID., “Cassien, le Maître”, pp. 110-118. Más recientemente, contamos con las correcciones e incorporaciones de CHADWICK, O.W., *John Cassian*, pp. 174-178.

coetáneas como la *Regula Tarnatensis* o la *Regula Magistri*, las cuales, a su vez, podrían haber influido en la confección de la normativa benedictina²⁸².

Merece la pena reseguir, siquiera brevemente, la trayectoria monástica de Benito, pues no en vano es el modelo escogido por Gregorio para encarnar los ideales ascéticos más elevados. Una vez abandonados los estudios seculares y con ellos el mundo, Benito²⁸³ inició su andadura monacal uniéndose a ciertos *uiri honestiores* que fortalecían su cristianismo mediante prácticas rigurosas en *Effide* (Affile), apenas a diez kilómetros al sur de Subiaco, donde había de pasar tres años antes de asumir el cargo de abad de un cenobio cercano. Pasado un tiempo y después de aprender el correcto funcionamiento monástico, Benito decidió fundar los doce monasterios que le atribuye nuestro pontífice. Luego se estableció, ya definitivamente, en Monte Casino, lugar que se asociará a perpetuidad al nombre de Benito de Nursia. Allí había de encontrar la muerte en *ca.* 548, en pleno marasmo de la Guerra Gótica.

Poco más sabemos del monaquismo italiano del siglo V aparte de unos pocos eremitorios tirrenos²⁸⁴, dispersos y sin una concepción unitaria de la práctica religiosa. Los monasterios citados por Gregorio²⁸⁵ siempre se encuentran en el área del Lacio,

²⁸² La influencia leriniana en la *Regula Benedicti* constituye el objeto de estudio de un trabajo fundamental de STEIDLE, B., “Das Inselkloster Lerins”, pp. 376-387. Por otra parte, también algunos elementos de la *Regula Tarnatensis* y la *Regula Magistri* aparecen en la regla monacal benedictina, provengan éstas bien de un ámbito italiano, bien provenzal. La discusión sobre el origen y las repercusiones de ambas reglas se puede encontrar en: FRANCESCHINI, E., “La questione”, pp. 221-225; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 125; y JASPERS, B., “*Regula magistri*”, pp. 129-171.

²⁸³ La única referencia biográfica de Benito nos la proporcionan los *Dialogi* de Gregorio Magno, con lo cual el contraste de los datos aportados resulta imposible y pueden, con mucha probabilidad, revestir cierto carácter tendencioso. Así y todo, precisamente por ser la sola fuente que documenta la vida del de Nursia, es inevitable acudir a ella. Al respecto de la juventud de Benito, ver GREG. MAG., *Dial.*, 2, *praef.*, y 1, 1-5; véase además la nota 183.

²⁸⁴ LECISSOTTI, T., “Aspetti e problemi”, p. 312. Más allá de estos eremitorios, y ya en tiempos de Gregorio, contamos con la importante fundación de Columbano en Bobbio, que tanta relevancia habrá de tener en la transmisión cultural a la Edad Media del saber cristiano de la Antigüedad: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 141-143 y 173-174. Caso aparte lo constituye el *Vivarium* casiodoriano que citamos en la nota 294.

²⁸⁵ Ofrecemos a continuación una relación de los monasterios mencionados por Gregorio en sus *Dialogi*: Fondi, fundado en el siglo VI por el patricio Venancio y regido por Honorato, uno de sus colonos; Tusculum, gobernado por el abad Fortunato; Monte Soracte, regido por Nonoso; el monasterio de

Campania y Umbría y siguen costumbres muy parecidas al *ora et labora* benedictino, aunque quizás esta semejanza se deba al interés gregoriano²⁸⁶ en ensalzar la figura de Benito. Sin embargo, las fundaciones benedictinas parecen haber impartido cierta formación religiosa incluso a miembros de la aristocracia romana²⁸⁷, un hecho que no debe pasar desapercibido, como tampoco la instrucción allí recibida o los deseos de su fundador de erigir una *dominici schola seruitii*²⁸⁸.

En resumen, los principios del monaquismo latino de los siglos V y VI, profundamente marcado por el modelo de Oriente, no difieren demasiado en ninguna de las antiguas provincias occidentales del Imperio romano, de modo que se ha llegado incluso a hablar de un “monacato mediterráneo”²⁸⁹ —y occidental, por supuesto—. Y al

Equicio, en la *prouincia Valeria*; Subiaco, una fundación benedictina; Vicovaro, situado entre Tívoli y Subiaco; Terracina, otra de las obras de Benito; y Alatri, fundado por el senador Liberio. Ver, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 1, 3 y 7; 2, 1, 3, 22 y 35. Más adelante, tratamos con mayor extensión las singularidades de la geografía de los *Dialogi*: ver las notas 625 y 841-847 de la parte III.

²⁸⁶ RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 92: “mais il faudrait pas croire qu’en Italie saint Benoît fût le seul représentant de ce type de monachisme. La fortune que le grand abbé aura plus tard, grâce à Grégoire le Grand, a faussé les perspectives, et il est indispensable de le replacer plus modestement parmi ceux qui l’ont précédé, ou qui vivaient à son époque en Italie, ce qui n’enlève rien au mérite du «Patriarche des moines d’Occident». No, no quita méritos a la obra de Benito, ciertamente, pero ofrece argumentos para la duda razonable, para pensar que quizás su importancia le deba mucho a la propaganda efectuada por los *Dialogi*.

²⁸⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 3, 14: *coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et religiosos concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euthicius Maurum, Tertullus uero patricius Placidum tradidit. E quibus Maurus iuuenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus uero puerilis adhuc indolis annos gerebat.* Ténganse en cuenta que la acción se sitúa cronológicamente a principios del siglo VI, en plena época teodoriana, y que la normalidad de las condiciones de vida permitían este tipo de trayectos y estancias. Veáanse además: GORCE, D., *À l’école*, pp. 30-31; y MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, p. 407.

²⁸⁸ Benito pretende instituir una organización estrictamente disciplinada y basada en la obediencia absoluta. Entre las actividades cotidianas de la comunidad destaca el canto de los *laudes* —efectuado siete veces al día—, en los cuales se recitaban los salmos; en cuanto a la misa, se sigue el *officium Romanum: psalmi dicantur secundum consuetudinem (...) sicut psallit ecclesia Romana*. BEN. CASIN., *Reg.*, 13. Ver GORCE, D., *À l’école*, pp. 41-47 y 65-71.

²⁸⁹ RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 94: “ainsi, les principes de la spiritualité monastique d’Emilien, Benoît, Césaire, Fulgence ne diffèrent pas dans leurs lignes essentielles. On peut légitimement parler d’un «monachisme méditerranéen»”.

igual que sus modelos y prácticas no variaban en demasía, la educación que se podía hallar en estos centros debía ser muy semejante y basarse en los mismos principios.

No obstante, ninguno de estos monasterios llegó a constituir un centro de estudios teológicos, como se ha pretendido, sino que eran “escuelas” de ascesis; tan sólo en ocasiones excepcionales los cenobios alcanzaban un nivel cultural y teológico elevado, y esto dependía del carácter de sus fundadores²⁹⁰, caso del de Agustín en Hipona, Jerónimo en Belén o Casiodoro en Esquilache. Por otro lado, las fundaciones benedictinas de este período únicamente pretendían formar a hombres rectos y obedientes a un Dios a quien han aprendido a temer a través de la lectura repetitiva de la Biblia y de la literatura ascética, nada más.

2.2.2.— ESCUELAS EPISCOPALES Y PRESBITERIALES

Amparados por el bagaje cultural propio atesorado durante su juventud, los clérigos y los diferentes órdenes eclesiásticos no recibían más formación de la que aprendían mediante el ejercicio de sus funciones. Allí, en su lugar de trabajo, se les enseñaba su oficio –la lectura de textos sagrados, el canto de himnos y salmos, la liturgia–, y no fue hasta mucho más tarde que se instituyeron centros de instrucción clerical. Al respecto de la educación de su grey²⁹¹, la Iglesia organizó de un modo efectivo las escuelas episcopales y presbiteriales con el objetivo de evangelizar a las masas urbanas y –en menor medida– rurales, instruidas someramente en los misterios de Cristo a través de un catecumenado más o menos profundo y de la asistencia a las numerosas celebraciones religiosas.

²⁹⁰ Tal opinión es expresada con acierto por RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 15, n. 35, y pp. 89-90; cf. MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 406-407.

²⁹¹ Según un pasaje del Ambrosiaster, parecería que la Iglesia se encargaba de enseñar los rudimentos de letra y cálculo a los niños de cada comunidad a semejanza con lo que sucedía en las sinagogas judías.: *magistri (...) sunt (...) ii qui litteris et lectionibus imbuendos infantes solebant imbuere sicut mos Iudeorum est, quorum traditio ad nos transitum fecit, quae per negligentiam obsoleuit*. AMBROS., *Comment. in XIII ep. Paul., In Eph.*, 4, 14. Acerca de las escuelas episcopales y presbiteriales entre los siglos IV y VI, remitimos a MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, pp. 407-410.

La evangelización del pueblo motivó la creación de escuelas episcopales y, sobre todo, presbiteriales, pues la población rural resultaba mucho más refractaria a la conversión que la urbana y era en el campo donde se necesitaba realizar un esfuerzo mayor. Sin embargo, en el siglo VI, dichas escuelas se encontraban todavía en estado embrionario y tan sólo hallamos casos aislados de obispos y sacerdotes conscientes del valor de la educación de los fieles. En este sentido, una carta de Gregorio a Juan de Ravena²⁹² nos ofrece un precioso ejemplo coetáneo.

Después de haber leído los *Moralia*, el prelado ravenate decidió aleccionar a su grey con la lectura de pasajes de la citada obra durante la celebración de las *uigiliae*. Y quizás sorprenda que Gregorio se enervara con la iniciativa de su colega, pero la razón que aducía se nos muestra contemporizadora: *quia non est opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam prouectum generat*. Sabedor del nivel cultural del común, resultaba preferible instruirles mediante la lectura de las Escrituras y especialmente de los salmos²⁹³, los cuales cumplían un papel relevante en la instrucción de la masa de los fieles a causa de la sencillez de su contenido y la simplicidad de su contenido. A pesar de que con ello se amplie la dicotomía cultural entre fieles y ministros, muy presente.

Mención aparte merece el proyecto de universidad cristiana iniciado conjuntamente por Agapito y Casiodoro del que ya hemos hablado anteriormente. Pero el proyecto quedó en eso, y el ministro de Teodorico tuvo que conformarse con cumplir

²⁹² GREG. MAG., *Ep.*, 12, 6: *illud autem quod ad me quorundam relatione perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam prouectum generat. Sed dic ei ut commenta psalmorum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant*. Cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 78, que reproduce parte de la epístola.

²⁹³ Un buen número de grandes hombres de la Iglesia –muchos de ellos de formación monástica– alaban el valor de los salmos y del canto como instrumento de unión con Dios, y por ello se recomienda vehementemente tanto a laicos como a religiosos: *Const. apost.*, 2, 59, y 8, 34-39; IOAN. CHRYS., *Expos. in psalm. xli*, 5; BAS. CAES., *Hom. super psalm.*, 1, 2; GREG. NAC., *Or.*, 21, 10; AMBROS. MEDIOL., *Explan. super psalm. xii*, 1, *praef.*, 2-12; AVG. HIPON., *Confes.*, 9, 6, 14, y 7, 15. Además, tres pasajes de Gregorio de Tours evidencian el papel de los salmos en la enseñanza de las letras: GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 7, e *Id.*, *Lib. uitae Patrum*, 8, 2, y 20, 2. Al respecto, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 69; y GORCE, D., *À l'école*, pp. 69-77.

su sueño a pequeña escala, en el recóndito cenobio ilustrado de su *Vivarium*²⁹⁴, donde se cumplía aquello de que la excepción confirma la regla.

En definitiva, es muy poco lo que sabemos de las posibles *scholae* eclesiásticas –episcopales o presbiteriales– activas en este momento, y aunque no podamos extrapolar exactamente su existencia y programario a partir de las escuelas medievales que conocemos mucho mejor, sí que podemos adivinar una línea maestra que nos induzca a considerar su origen en la Antigüedad tardía.

²⁹⁴ Con casi absoluta certeza fue inaugurado después del retorno de Casiodoro a Italia y de la emisión de la *Constitutio pragmatica*, ambos hechos datados en el 554: PRICOCO, S., “Il Vivario”, p. 184. Sobre el lugar de edificación de este famoso a la par que desconocido cenobio, véanse: COURCELLE, P., “Le site”, pp. 259-307; y BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 48-49. Al respecto del proyecto de universidad cristiana de Agapito y Casiodoro, véase la nota 28.

2.3.— LA BIBLIA, FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

El libro sagrado del cristianismo –el Libro por excelencia– es la Biblia. Esta afirmación resulta palmaria si nos atenemos al ámbito religioso, pues sus páginas recogen la palabra de Dios y sientan las bases de la fe del Galileo; pero no lo es tanto si pensamos que, a través de ella, los cristianos de los primeros tiempos hallaban el ejemplo ético y moral que debía regir su comportamiento en la sociedad romana, que, a fin de cuentas, era la suya. Debemos tener muy presente hasta qué punto las enseñanzas de las Escrituras determinaban la actitud de los fieles ante ciertos aspectos del mundo en el que vivían que las contradecían o que, llanamente, se oponían; y uno de estos aspectos era la educación tradicional, fundamentada en el estudio de las obras clásicas, las cuales rebosaban de contenidos religiosos paganos con el consiguiente peligro de idolatría. La solución pasaba por la adopción de un nuevo programa educativo de carácter cristiano que debía seguirse paralelamente al ya existente. Y parece obvio que este nuevo programa se fundamentara en la Biblia, dado que los manuales catequéticos –como el *Paedagogus* o los *Stromata*– no gozaban de una difusión extensa y no existían libros canónicos para la educación de los creyentes.

En efecto, ya en el siglo III, la *Didascalía*²⁹⁵ propuso tímidamente un primer esbozo de educación cristiana, amparándose en la versatilidad de los libros bíblicos, suficientemente ricos en contenidos pedagógicos –desde un punto de vista estrictamente religioso– como para reemplazar al conjunto de la educación clásica. El pasaje que nos ocupa plantea una comparación interesante: si se quiere aprender historia, consúltense el libro de los Reyes; si lo que se precisa es filosofía, se tiene a los Profetas; si se requiere

²⁹⁵ *Const. apost.*, 1, 6, 1-6: tîn –qnikîn bibl...wn p̄ntwn p̄p̄cou. T... g|r so^ ka^ ℄llotr...oij l̄goij À n̄moij À yeudoprof»taj, ✕ d¾ ka^ paratr̄pei t̄áj p...stewj toÝj –lafroÚj; T... g|r so^ ka^ le...pei –n tù Nòmù toà Qeoà, †na –p“ –ke-na t| eqn̄omuqa Đrm»shj; E†te g|r fstorik| q̄leij dīrcesqai, šcej t|j Basile...ouj: e†te sofistik| ka^ poihtik̄, šcej toÝj Prof»taj, t̄Ōn“ lèb, t̄Ōn Paroimiast»n, –n o’j p̄shj poi»sewj ka^ sofiste...aj ple...ona p̄gc...noian eØr»seij, Óti Kur...ou toà m̄Ōnou sofoà Qeoà fqogga... e„sin. E†te -smatikîn Ñr̄gh, šcej toÝj YalmoÚj: e†te p̄caigon...aj, šcej t¾n Ḡnesin: e†te nom...nwn ka^ paraggeīn, t̄Ōn šndoxon Kur...ou toà Qeoà Nòm̄on. P̄nton oàn tîn ℄llotr...wn ka^ diabolikîn „scur̄ij p̄p̄scou. Véase también la nota 81.

conocimientos musicales, se puede recurrir a los Salmos. Evidentemente, las Escrituras carecían de profundidad temática en comparación con el amplio bagaje del sistema educativo clásico y los propios cristianos seguían llevando a sus hijos a las aulas paganas, complementando su formación con la lectura de la Biblia. Así y todo, con la oficialización de la religión del Galileo, los autores cristianos comenzaron a cargar con mayor virulencia contra las artes liberales, un proceso cuyo rastro pretendemos reseguir brevemente en este capítulo.

2.3.1.— CONCEPTO Y FUNCIÓN DEL LIBRO

Desde Agustín, los autores cristianos prefirieron *res ad uerba* con el fin de hacer inteligible sus argumentos al mayor número posible de creyentes. En el *De doctrina Christiana*²⁹⁶, hallamos la primera definición de las reglas interpretativas de las Escrituras y su adaptación a las necesidades formativas de la nueva religión; en esta obra, Agustín argumenta que se deben aprovechar los conocimientos adquiridos en la escuela civil, eso sí, con la finalidad de profundizar en el saber religioso. Según Riché²⁹⁷, y contrariamente a la creencia tradicional de la historiografía, el obispo de Hipona no escribió esta obra sólo para los miembros de la Iglesia, sino también para cualquier fiel interesado en el debate teológico, cumpliendo con uno de los criterios básicos del mensaje de Cristo: su carácter universal.

²⁹⁶ AVG. HIPON., *De doct. Christ.*, 4, 10 (25): *quamuis in bonis doctoribus tanta docendi cura sit uel esse debeat, ut uerbum, quod, nisi obscurum sit uel ambiguum, latinum esse non potest, uulgi autem more sic dicitur, ut ambiguitas obscuritasque uitetur, non sic dicatur, ut a doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet*; cf. ID., *Enar. in psalm.*, 138, 20: *melius est reprehendant nos grammatici quam non intellegant populi*. Al respecto de esta actitud de Agustín, véase MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 331 y 525. De igual manera se expresa Jerónimo en un pasaje que luego será retomado por Cesáreo de Arlés: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 52, 8. Para la versión del obispo provenzal, remitimos a la nota 301.

²⁹⁷ RICHE, P., *Éducation et culture*, p. 15: “contrairement à ce que l’on a longtemps estimé, il ne pensait pas simplement au clerc, mais invite également les laïcs à être des lettrés chrétiens”. En estas líneas, Riché se refiere a los postulados de MARROU, H.-I., *Saint Augustin*, pp. 380-385.

Esta característica se refleja en la especificidad del *sermo scholasticus*²⁹⁸, que resume el ideal de simplicidad y accesibilidad del discurso cristiano y que habrá de constituir, de ahora en adelante, la base de la homilética en particular y de la literatura cristiana en general. La razón de tal elección es, en parte, lingüística, pues la evolución del latín²⁹⁹ –que tiende a acercar el lenguaje a la realidad cotidiana a causa del descenso del nivel cultural medio y de las cambiantes necesidades de la sociedad romana postimperial– dificulta enormemente el entendimiento del discurso religioso por el pueblo en general y amenaza con distanciarlo de la Iglesia. Advertido el clero, y preocupado como estaba por la evangelización³⁰⁰ de las masas urbanas y rurales, la única opción viable pasaba por facilitar la comprensión a través de un acercamiento a la realidad de la lengua. Con tal fin, se procedió sutilmente a instaurar nuevos métodos de

²⁹⁸ Así se pronuncia Pomerio de Arlés, rétor, luego abad y, finalmente, maestro de Cesáreo de Arlés durante un breve período de tiempo. POMER. AREL., *De uita contemp.*, 1, 22: *denique alia est ratio declamatorum et alia debet esse doctorum (...) illi affectant suorum sensuum deformitatem tanquam uelamine quodam phalerati sermonis abscondere, isti eloquiorum suorum rusticitatem student pretiosis sensibus uenustare*. Todavía no está claro quién ejerció su influencia sobre quién, si Pomerio sobre Cesáreo o a la inversa: el debate sigue abierto. RICHÉ, P., *Éducation et culture*, p. 81, n. 81. La idea de que el discurso cristiano debía dirigirse a los pecadores y no a los rétores no es nueva, ciertamente, y ya encontramos algunos ejemplos en: SVLP. SEV., *Vita Mart.*, 1, 4; y PAVL. NOL., *Ep.*, 5, 6. Sobre el *sermo rusticus*, véanse también las notas 212, 217, 223 y 712 de la parte III.

²⁹⁹ Entre los siglos V y VI, el latín clásico devino difícilmente comprensible para la mayor parte de la sociedad; por ello, podemos entender las reticencias de los autores cristianos respecto a los artificios del lenguaje, especialmente en la prédica: LOT, F., “À quelle époque?”, p. 99; *contra*, LÖFSTEDT, E., *Late Latin*, p. 11. Debemos señalar, sin embargo, que los mismos escritores que renunciaban a un lenguaje complejo habían recibido, normalmente, una educación superior: si reaccionaban así era por seguir el rumbo de los tiempos, porque las normativas de la fe cristiana comenzaban a alterar profundamente los fundamentos de la tradición de la Antigüedad.

³⁰⁰ Con la cristianización oficial del Imperio en el siglo IV, la mayoría de la nobleza, el funcionariado y demás estamentos intermedios de la sociedad romana se pasaron a la nueva religión; no obstante, se mantuvo reacio a la conversión buena parte el pueblo llano, tanto urbano como rural. Porque si en un principio el cristianismo se extendió con fuerza entre estos sectores más desfavorecidos, la fuerza de la tradición pesaba enormemente sobre ellos, en especial en aquéllos aislados en la fragmentada campiña de la Romania. La preocupación por la evangelización rural –y, en parte, urbana– es una constante en la mentalidad eclesiástica del siglo VI y se refleja en la legislación conciliar: *Conc. Vas.* (442), c. 1; *Conc. Agath.* (506), c. 53-54; y *Conc. Tarrac.* (516), c. 7. Acerca de este denuedo evangélico de la Iglesia occidental, especialmente la gala y la hispana, véanse: BECK, H.G., *The Pastoral Care*, pp. 157-167; y FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral*, pp. 396-397.

enseñanza destinados a sustituir los usos consuetudinarios que pudieran entorpecer el progreso del Reino de Dios en la sociedad del siglo VI.

Al decir de Furman³⁰¹, es Cesáreo de Arlés, representante de la escuela ascética y orgulloso adversario de la tradición clásica, quien mejor ejemplifica el signo de los tiempos. En verdad, el obispo galo no creyó acabada su tarea pastoral con la conversión de los infieles sino que, con acierto, consideró preciso fortalecer la fe de los neófitos mediante un modo de vida y una educación específicamente cristianos. Para llevar a cabo este ideario, propuso una serie de normativas expresadas de forma tácita en sus trabajos: en primer lugar, destacaba la observancia de los oficios religiosos, un hecho lógico y a todas luces propio de su menester; en segundo, aconsejaba la lectura³⁰² de textos sagrados –ya individualmente, ya en grupo– de noche y también durante las comidas, una práctica que no deja de recordar las costumbres típicas de los cenobios de corte ascético; además, escribió un homiliario dirigido a prelados y sacerdotes –de cuya

³⁰¹ FURMAN, L., “Changing Linguistic Attitudes”, p. 132, donde califica de “manifest of the linguistic revolution of the sixth century” un pasaje de Cesáreo de Arlés: *et ideo rogo humiliter ut contentae sint eruditae aures uerba rustica aequanimitate sustinere, dummodo totus grex Domini simplici et ut ita dixerim, pedestri sermone pabulum spirituale possit accipere. Et quia imperiti et simplices ad scholasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare. Quia quod simplicibus dictum fuerit, scholastici intelligere possunt; quod autem eruditus fuerit praedicatum, simplices capere non ualebunt.* CAES. AREL., *Serm.*, 86, 1; se halla también citado como *sermo* 11 de Agustín, aunque se trata de una *retractatio* que la crítica filológica atribuye a Cesáreo. Sobre la *rusticitas* de Cesáreo, remitimos a las consideraciones de Morin en su prefacio de la obra cesariana y al estudio más reciente y exhaustivo de Bonini: MORIN, G., “Préface”, p. viii; y BONINI, I., “Lo stile”, pp. 240-257. Otro pasaje de Cesáreo, tradicionalmente citado por los investigadores, opone el nuevo modelo cristiano de predicación al cliché retórico clásico: *sacerdote praedicante, oportet ut magis gemitus suscitentur quam plausus.* CAES. AREL., *Serm.*, 1, 20. Aquí reprende una idea ya postulada por Jerónimo y referenciada en la nota 296.

³⁰² Sobre la lectura de las Escrituras y de otros textos religiosos, en especial en los cenobios y particularmente durante las comidas, un calco importado de las costumbres monásticas orientales: CAES. AREL., *Serm.*, 6, 2; 7, 5; 8, 2; 198, 5. Sobre el pago de lectores: ID., *Sermo*, 6, 8. Un pasaje de Fausto de Riez –contenido en la recopilación provenzal atribuida a *Eusebius Gallicanus*– ilustra excepcionalmente acerca de esta costumbre importada de Oriente: *lectiones diuinas et in ecclesia, sicut consuistis, libenter audite et in domibus uestris relegite. Si aliquis ita fuerit occupatus, ut ante refectionem scripturae diuinae non possit insistere, non eum pigeat in conuiuio suo aliquid de scripturis diuinis legere, ut, quomodo caro pascitur cibo, sic reficiatur anima dei uerbo, ut totus homo, id est exterior et interior de sancto et salutari conuiuio satiatus exurgat.* FAVST. REIENS., *Serm.*, 16.

difusión y seguimiento se encargó el propio obispo— en el que recomendaba la simplicidad —si no el simplismo— a los eclesiásticos en su comunicación con la grey.

Paralelamente, introdujo el uso del canto antifonario ambrosiano en la liturgia del sur de la Galia³⁰³: los fieles provenzales entonaban himnos y salmos honrando a Dios sin darse cuenta de que las notas les estaban imbuyendo principios dogmáticos de la manera más imperceptible. Desde el siglo IV, la música cristiana³⁰⁴ había luchado contra la herejía y el paganismo adaptando modelos de la polifonía tradicional a la nueva melodía monotónica adoptada de la sinagoga judía por la Iglesia y alterando radicalmente sus contenidos. De este modo, el canto constituía un útil recurso pedagógico que alcanzó un óptimo desarrollo durante el siglo VI. Como vemos, Cesáreo esbozó un auténtico programa de educación religiosa que potenciaba la reflexión sobre las palabras divinas mediante hábitos y prácticas fácilmente interiorizables por las gentes sencillas. Y Gregorio no representó una excepción en este sentido, pues su obra abunda en paralelos escriturarios.

Por otra parte, la *lectio diuina* se hallaba incluida en diversas reglas monásticas, y también en la *Regula* de Benito. La *lectio* consistía en la lectura atenta y pausada de la Biblia o de alguna otra obra religiosa —patrística o ascética— que el abad encomendaba a sus subordinados. Como toda ayuda parece poca a la hora de recorrer el camino que lleva a Dios, Benito³⁰⁵ estableció que los monjes realizaran de dos a cuatro horas de

³⁰³ Acerca de la introducción del antifonario ambrosiano en el Mediodía galo: *Vita Caes.*, 19. Sobre la utilización de la música en general en el contexto provenzal, véase CAES. AREL., *Serm.*, 15, 3, y 51, 5. Remitimos también a las notas 29-30 de la parte III acerca de la himnodia ambrosiana.

³⁰⁴ Casiodoro, como Gregorio hará luego, ya había intuido el gran poder educativo de la música, y así lo recomendaba en uno de sus tratados. CASSIOD., *Exp. psalm., praef.: cantus qui aures oblectat et animas instruit*. En África, Agustín primero y Fulgencio de Ruspe después aprovechan las facilidades que conceden los cantos para combatir el donatismo y el arrianismo respectivamente: AVG. HIPON., *Psalm. c. part. Don.*, ll. 47-58 y 99-124, especialmente; y FVLG. RVSP., *Psalm. abeced., passim*; ambos denostan a los *haeretici* que impiden la unión de la Iglesia en la *catholica fides* en la *sancta trinitas*. De hecho, esta práctica se constata por vez primera en Antioquía a mediados del siglo IV y también se dirige en contra de los fieles de Arrio. Para el uso de canciones en las poémicas doctrinales, remitimos a las notas 23, 25, 33 y 47 de la parte III. Los nuevos cantos cristianos devendrán verdaderas canciones de amor a Cristo, pensamiento inaugurado por Jerónimo y seguido por la ascética posterior: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 46, 12.

³⁰⁵ BEN. CASIN., *Reg.*, 9, 38, 42, 48 y 73. Al respecto, pueden consultarse: GORCE, D., *À l'école*, pp. 102-116; y LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 93-95. De entre los libros de la Biblia, el Heptateuco y los Reyes son considerados inapropiados para los cenobitas, mientras que las reglas monásticas y la

lectura diaria según la estación del año o el período religioso en el que se encontraran. Lógicamente, la disponibilidad dependía de los limitados fondos de la biblioteca del monasterio, claro está, pero podemos observar tendencias claras en las recomendaciones del de Nursia, situando entre los libros más leídos –y adecuados– las *Institutiones coenobiorum* y las *Conlationes* de Juan Casiano, por ejemplo.

También en este sentido, queremos resaltar un nuevo género que gana enteros en el panorama literario cristiano, la hagiografía, cuya principal virtud consiste en ser comprendida con rapidez por su público. De hecho, encontramos una declaración de principios semejante en un par de obras de la época, la *Vita Eutropii* y la *Vita Germani*, cuyos autores³⁰⁶ se desmarcan claramente en este sentido de la erudición clásica. Con el mismo argumento y para el ámbito italiano, contamos con el ejemplo de Eugipio³⁰⁷ quien, ante la demanda de un aristócrata que cultiva la hagiografía en sus momentos de ocio, decide escribir por él mismo la vida de su maestro Severino visto el riesgo de que fuera escrita en un estilo demasiado letrado y escapara así a la comprensión del gran público.

No obstante, el género hagiográfico no se destina únicamente al pueblo, como se ha supuesto durante mucho tiempo; no se trata de literatura popular³⁰⁸ en el sentido literal del término. Por el contrario, entre los consumidores de este nuevo producto

literatura ascética, notablemente la citada de Casiano, se avienen a la perfección con la intención del fundador de la orden. Sobre la *lectio diuina*, véase además MARROU, H.-I., *Historia de la educación*, p. 406.

³⁰⁶ Véanse, respectivamente, las declaraciones de: VERVS, *Vita Eutr.*, 1-2 –*vide BHL 2782*–; y CONST. LVGD., *Vita Germ. praef.*, y 46. El panorama del cristianismo gálico del siglo VI invita más bien a este tipo de prosa simple que a las grandes demostraciones de erudición de la centuria anterior.

³⁰⁷ EVGIP., *Ep. ad Pasch.*, 2: *ne forsitan saeculari tantum litteratura politus tali uitam sermone conscriberet in quo multorum plurimum laboraret inscitia et res mirabiles (...) obscura disetitudine non lucerent*. Que Eugipio imprimió a su biografía sacra un tono popular –y, por definición, un estilo más sencillo– resulta claro; compárese, si no, el carácter de su obra con la clásica *Vita Epiphani* de Enodio: las separa todo un mundo. Con la misma intención que Eugipio, León de Nola rebaja los versos de Paulino sobre Félix para hacerlos aptos al gran público: ver nota 160.

³⁰⁸ Acerca de las críticas a la hagiografía como género popular y del posterior desmentido de éstas a partir de la reinterpretación del género desde una perspectiva más moderna, remitimos a lo expuesto en las notas 546 y 710-717 de la parte III.

literario abundan los nobles, aunque ni siquiera ellos pueden apartarse definitivamente de su propia tradición, al menos en este momento: documentamos algunos relatos hagiográficos que contienen elementos de alta calidad literaria similares a los modelos de “santidad” paganos³⁰⁹, a los cuales se ha querido oponer la expresión popular del cristianismo basada en lo visual y no en lo oral; y además, en este momento, muchos aristócratas se habían decantado por la vida eclesiástica y había tanta gente fanática del culto a las imágenes y receptiva a los milagros entre las clases acomodadas como entre las clases más pobres.

2.3.2.— MÉTODO GREGORIANO DE EXÉGESIS

No pretendemos ofrecer en estas líneas sino un muy breve resumen del complejo asunto de la exégesis gregoriana, pues sobrepasa los límites de nuestro trabajo; tan sólo queremos aportar algunos argumentos necesarios para entender mejor el pensamiento heurístico del pontífice y entroncarlo con su concepción religiosa y la práctica que de ella se deriva. Gregorio destaca como gran exegeta³¹⁰, acaso el primer pontífice que lleva a cabo comentarios de este tipo sobre textos bíblicos de un modo exhaustivo y ordenado, aunque haya quien pretende “reducirlo” a un simple moralista. Para ello, sigue los pasos iniciados por los grandes maestros de la interiorización espiritual de la

³⁰⁹ Sobre la semejanza de los modelos clásico y cristiano del hombre santo, remarcamos el extenso ensayo de CAMERON, Av., *Christianity and the Rhetoric*, pp. 120-154; y FOWDEN, G., “The Pagan”, pp. 33-59. Acerca del carácter visual de la representación artística cristiana y de su culto, consúltese el apartado 1.1.2 de la parte III. Respecto a la distinta concepción del milagro entre paganos y cristianos, remitimos a los elaborados estudios de CRACCO RUGGINI, L., “The Ecclesiastical Histories”, pp. 107-126, y EAD., “Il miracolo”, pp. 161-204.

³¹⁰ MARGERIE, B. de, *Introduction à l'histoire*, III, pp. 142-143 y n. 6, especialmente. Si bien León Magno ya había comentado algunos pasajes bíblicos, ni él ni otro papa anterior a Gregorio desarrolló una actividad exegética de la dimensión de nuestro pontífice. La exégesis gregoriana –fundamentalmente moral– puede consultarse con amplitud en los básicos y clásicos trabajos de: LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, II, 1, pp. 187-198, II, 2, pp. 586-599, y III, pp. 53-98; y DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 50-82, 165-183 y 233-244. Cf. DUNN, M.B., *The Style*, pp. 89-90 y 94. En otro sentido, LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 67-74, subraya la influencia de Ticonio, Jerónimo y Agustín en el método exegético cristiano, también en el gregoriano.

palabra de Dios, de Atanasio a Casiano pasando por el siempre presente Agustín. Mediante la ascesis, consigue un conocimiento íntimo del verbo sagrado; pero la comprensión material de los textos, el *fundamentum historiae*, no se adquiere sin una metodología estructurada.

En este orden de cosas, nuestro pontífice nos revela diáfananamente su método tripartito³¹¹ en la carta con que introduce la versión de los *Moralia* enviada a su amigo Leandro. Existen tres sentidos³¹² o interpretaciones de la palabra divina: el sentido literal o histórico, el típico o alegórico y el moral o tropológico; y mientras que los dos primeros se nos aparecen funcionales, condiciones necesarias que han de cumplirse para aprehender el sentido último de los *uerba diuina*, el tercero y último viene a ser el valor final que Gregorio busca en su análisis, como se trasluce del mismo título de la obra dedicada a Job. Y si nuestro papa orientó la elaboración de esta obra exegética hacia una visión tropológica –es decir, que imprime una finalidad moral a su obra–, debemos agradecerlo a los monjes próximos al solio pontificio que, como él mismo reconoce, influyen en el método exegético³¹³ que aplica a los *Moralia*, así como a las *Homiliae LX*

³¹¹ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 3: *sciendum uero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus et per allegoriam quaedam typica inuestigatione perscrutamur, quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus, nonnulla autem per cuncta simul sollicitius exquirentes tripliciter indagamus. Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore uestimus.* Remitimos asimismo al método de composición gregoriano citado en la nota 204. A lo que parece, Gregorio se mantuvo casi siempre fiel a este orden a la hora de realizar sus comentarios, aunque también se conocen excepciones como las detectadas por LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, I, 1, p. 187, n. 5. A partir de *Prou.*, 22, 20, Clemente de Alejandría, Orígenes o Jerónimo habían añadido un cuarto sentido interpretativo de las Escrituras: la anagogía, consideración mística o espiritual de un texto; Gregorio parece haberse olvidado de él, al contrario que Lubac, quien incluye una referencia a este cuádruple sistema en el título de la obra citada más arriba.

³¹² LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, I, 1, pp. 653-656, y I, 2, pp. 537-548, para el *Fortleben* medieval de la concepción gregoriana; seguido por MANSELLI, R., “Gregorio Magno e la Bibbia”, p. 85.

³¹³ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1: *qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum uerba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem, adhuc aliquid grauius adiungentes, ut intellecta quaeque testimoniis cingerem et prolata testimonia, si implicita fortasse uiderentur interpositione superadditae expositionis enodarem.* Sobre la influencia del cenáculo monástico y la importancia de la tropología, en especial de su visión mística, en Gregorio: LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, I, 2, pp. 558-560; cf. MARGERIE, B. de, *Introduction à l'histoire*, IV, pp. 143-144.

in *Euangelia* y a las *Homiliae II in Canticum Canticorum*³¹⁴. Por esta razón, podría decirse que Gregorio adecúa su discurso al público que persigue, siendo el comentario al Libro de Job un escrito dirigido al sector eclesiástico y no al popular. De hecho, la tropología viene a representar el ideal de amor cristiano³¹⁵ que, ejemplificado por la caridad, tomó de Agustín para convertirlo en el medio ideal para desarrollar con mayor profundidad la *sacra sapientia*. Asimismo, también constatamos la influencia de Hilario de Poitiers en cuanto al principio de interiorización³¹⁶ como camino para llegar al conocimiento de Dios, muy en la estela de la oposición *intus-foris* que rige la ambigüedad de Gregorio.

Por último y para hacernos una idea del –pragmático y flexible– concepto exegético de nuestro pontífice, cabe destacar una epístola enviada a Domiciano³¹⁷, obispo de Melitene y metropolitano de *Armenia minor*, que, además, era sobrino del

³¹⁴ BELANGER, R., “Anthropologie et parole”, pp. 245-254. Asimismo, Bélanger es el editor del comentario gregoriano del Cantar de los Cantares para la colección *Sources Chrétiennes*, en la cual se incluye un pormenorizado estudio del método exegético utilizado en esta obra y sus paralelos: ID., “Introduction”, pp. 50-62.

³¹⁵ GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 10, 14; cf. ID., *Mor.*, 6, 10, 12: *tenebras hebetudinis illustrat oculus amoris*. En cuanto a la superación gregoriana de los postulados de Agustín sobre la caridad presentes en su *De doctrina Christiana*, remitimos a las conclusiones de: LECLERCQ, J., “The Exposition”, p. 185; y MARGERIE, B. de, *Introduction à l’histoire*, III, pp. 33-57, y IV, pp. 144-145. Acerca del carácter místico de los *Moralia*, puede consultarse el exhaustivo trabajo de AUBIN, P., “Intériorité et exteriorité”, pp. 117-166.

³¹⁶ HILAR. PICTAV., *Comm. in Matth.*, 12, 12. Las influencias del obispo de Poitiers en el de Roma han sido analizadas por: LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, I, 2, pp. 508-511; DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 243-244; y MARGERIE, B. de, *Introduction à l’histoire*, II, pp. 67-69, y IV, pp. 146-149, autor que también aduce similitudes con el método exegético de Orígenes y con el concepto de herejía de Tertuliano. Al respecto de este último punto, compárese con: LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale*, I, 2, pp. 558-560; y BÉLANGER, R., “Anthropologie et parole”, p. 251 y n. 8. Sobre el binomio *intus-foris* en Gregorio, remitimos además a la nota 905 de la parte III.

³¹⁷ Efectivamente, Domiciano era hijo de Pedro, hermano de Mauricio, y, a instancias del emperador, fue elevado a la cátedra de Melitene en ca. 580, sede que ocupó hasta su muerte en el 602/603. Y no sólo resultó un buen obispo, sino que también sirvió a su rey como consejero y como representante en diversas misiones políticas ante la corte persa e incluso llegó a mediar en el conflicto entre el Imperio y los francos de Childeberto II; por todas estas razones, Mauricio le nombró –infructuosamente– custode de sus hijos por testamento. Sobre el metropolitano de *Armenia minor*, remitimos especialmente a la nota 129 de la parte IV.

emperador Mauricio y al cual el Magno conoció –y con quien trabó amistad– durante su estancia en Constantinopla. En esta carta, se congratula por el interés del obispo asiático por cuestiones escriturísticas cuando se encuentra colmado de asuntos seculares que resolver y, en respuesta a su demanda de interpretación del pasaje veterotestamentario referente a los hijos de Jacob y a su conflicto con los hermanos de Dina, Gregorio³¹⁸ redacta una metáfora muy significativa acerca de los diferentes usos y las diversas interpretaciones que pueden darse a un mismo texto: *sicut enim ex uno auro alii murenas, alii anulos, alii dextralia ad ornamentum faciunt, ita ex una scripturae sacrae scientia expositores quique per innumeros intellectus quasi uaria ornamenta componunt.*

³¹⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 62: *scripta dulcissimae et suauissimae beatitudinis uestrae suscipiens, ualde gauisus sum quia multa mihi de sacra scriptura loquebantur. Et quia dilectas in eis epulas repperi, eas auide comedi. In quibus quaedam quoque de causis exterioribus et necessariis sunt permixta. Et quasi menti conuiuium praeparantes egistis, ut oblatae epulae ex diuersitate melius placerent (...) seruata autem ueritate historiae, hoc quod dudum de diuinae significatione dixeram respui nullomodo debuit. Nam etsi mihi, quoniam ita uultis, significatio eius non congruit, ex ipsis tamen locis suis circumstantibus, hoc quod ex ea dictum est teneri incunctanter potest (...) haec igitur dixerim, ut intellectum quem protuli non esse improbabilem ex locis circumstantibus demonstrarem. Ea uero quae ex eodem loco a uestra sanctitate in mea consolatione dicta sunt, libenter accipio, quia in intellectu sacrae scripturae respui non debet, quicquid sanae fidei non resistit. Sicut enim ex uno auro alii murenas, alii anulos, alii dextralia ad ornamentum faciunt, ita ex una scripturae sacrae scientia expositores quique per innumeros intellectus quasi uaria ornamenta componunt, quae tamen omnia ad decorem caelestis sponsae proficiunt. Valde autem gaudeo, quod dulcissima beatitudo uestra, etiam causis saecularibus occupata, ad intellectum sacri eloquii uigilanter ingenium reducit.* Gregorio escribe todavía un par más de cartas a su amigo en el extremo Oriente: *ID.*, *Ep.*, 5, 43, y 9, 4.

PARTE TERCERA

EL IDEARIO DE LO SACRO

PARTE TERCERA

EL IDEARIO DE LO SACRO

En esta parte de nuestro estudio, queremos abordar un tema tan complejo como fundamental en el pensamiento gregoriano: el concepto de sacralidad y, especialmente, el uso que de él hace nuestro pontífice. No discutiremos, sin embargo, de aspectos teológicos o exegéticos, sino más bien de aplicaciones más concretas y prácticas de su deber pastoral. En el difícil y convulso panorama de la Roma del siglo VI, Gregorio se nos muestra como una figura implicada doblemente en el devenir de su mundo: de Roma y su patrimonio, como su obispo, y de la cristiandad, en tanto que ocupante de la *cathedra Petri*. Dicho *duplex munus* –en esencia religioso, pero por ende político– constituirá el objetivo primordial del Magno, y conseguir que la voz de la Ciudad se oiga en el concierto del Mediterráneo postimperial exige poderosas razones. Entonces, ¿con qué argumentos entrará en liza Gregorio? ¿cómo conseguirá una posición de fuerza, sino con la doctrina de Cristo y con la autoridad de su sede?

1.— CONSIDERACIONES GREGORIANAS AL CONCEPTO CRISTIANO DE SACRALIDAD

Al hilo de lo expuesto en las líneas anteriores, pasamos a considerar las aportaciones del Magno al concepto cristiano de lo sacro que hemos desgranado a partir del análisis de los documentos. Queremos ofrecer nuestra perspectiva acerca de algunos aspectos de la actividad pontificia relativa a la política pastoral, la cual, a nuestro parecer, deviene el eje alrededor del cual gira buena parte de la ideología gregoriana. Quizás por su concepción escatológica¹ de la vida, o acaso por la *uirtus Romana*² heredada de sus ancestros que le obligaba a desempeñar su cargo con responsabilidad y empeño, lo cierto es que Gregorio se multiplicó con el íntimo anhelo de conseguir almas que entregar al Hacedor el día del Juicio Final. Pero el obispo de la *Vrbs* era un hombre pragmático; sabía bien que debía jugar sus cartas tanto ante las autoridades de la Iglesia como del Imperio o de los reinos germánicos, moverse con habilidad entre los bastidores del poder, con el fin de atañer una meta que consideraba justa.

Para ello, resultaba necesario ofrecer argumentos teóricos de aplicación práctica relativamente efectiva que convencieran y animaran a los *rectores*, sí, pero, en especial, era preciso que fueran capaces de llegar al *populus*, a un público muy amplio, a cuantos más mejor, a todos y cada uno de los hombres, si se podía. Evidentemente, esto no resultaba tarea fácil, pero Gregorio disponía de recursos para afrontar esta doble

¹ La escatología de Gregorio se analiza específicamente en el capítulo 2.3 de la parte III. Queremos, sin embargo, referirnos a una cita pontificia excepcionalmente reveladora al respecto que se halla en la epístola a Recaredo: *quid itaque ego in illo tremendo examine iudici uenienti dicturus sum, si tunc illuc uacuu uenero, ubi tua excellentia greges post se fidelium ducit, quos modo ad uerae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit?* GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229; compárase con el texto de la contemporánea *ep.* 9, 228, enviada a Leandro y citada en la nota 340 de la parte IV.

² Consideramos oportuno hacer también referencia a los valores éticos tradicionales que cimentaban la ética de nuestro pontífice; que Roma se hubiera convertido al cristianismo no significa que abandonara las *uirtutes* que la habían encumbrado: la implicación social y política del individuo en su comunidad, el deber de servir fiel y responsablemente al bien de la *res publica*, constituían rasgos inherentes a todo buen *ciuis Romanus*, y cuánto más a sus élites. Por nuestra parte, comentamos algunos aspectos de la pervivencia de los citados valores en la aristocracia tardorromana —y también en Gregorio—, en las notas 57-59 de la parte II.

audiencia, como exponemos en los dos primeros capítulos de este apartado: por un lado, el uso de la música y la pintura le acercaba al pueblo llano, a la gran masa cuya cultura y número no permitía una evangelización personal e individual por parte del pontífice; por otro, la instrumentalización de las reliquias –significativamente las petrinas– representaba una moneda de cambio bastante frecuente en sus relaciones con los poderosos. En ambos casos, el sucesor de Pedro debía conocer la doctrina eclesiástica al respecto y, en ocasiones, reformular o contemporizar la normativa existente para conseguir sus propósitos, revelándose como un pontífice emprendedor e inteligente que inauguró una vía que luego había de recorrer con asiduidad el cristianismo medieval. En el último capítulo, profundizamos en la actitud de Gregorio ante la alteridad, es decir, ante herejes, judíos y paganos, quienes, al fin y al cabo, representan el rebaño que Gregorio quería pastorear. Las similitudes y diferencias en el trato con unos y otros nos ayudarán a comprender mejor la personalidad del Magno, así como la línea conductual seguida por el romano en su comprensión y tolerancia del *otro*.

1.1.— SALMOS E ICONOS EN LA CIVITAS TERRENA

Según el testimonio del cronista de Tours³, Gregorio inició muy pronto una especial relación con determinadas formas de religiosidad pública y multitudinaria como factor cohesionante de la comunidad a su cargo, en este caso, la ciudad de Roma. Como sabemos, a finales del pontificado de Pelagio II, el Tíber se desbordó violentamente, anegando los graneros —eclesiásticos— ribereños, y el hambre se abatió sobre una población castigada por los ataques longobardos⁴; la putrefacción de las aguas derivó en una virulenta peste que pronto se extendió por las calles, provocando innumerables víctimas, entre ellas, la del propio predecesor⁵ del Magno; por si fuera

³ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *anno igitur quindecimo Childeberti regis, diaconus noster ab urbe Roma cum sanctorum pignoribus ueniens, sic retulit, quod anno superiore mense nono tanta inundatione Tiberis fluius urbem Romam obtexerit, ut aedes antiquae diruerentur; horrea etiam ecclesiae subuersa sint, in quibus nonnulla millia modiorum tritici periere (...) subsecuta est de uestigio clades, quam inguinariam uocant.* También acerca de las crecidas sufridas por Roma se pronuncia Pablo Diácono, quien denota su conocimiento de la obra del turonense, de la cual depende. Cf.: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 23 —donde además se explica la inundación y el posterior incendio de la ciudad de Verona en ese mismo momento—, e ID., *Vita Greg.*, 10. Podemos fechar la estancia del diácono del Gregorio franco en Roma con posterioridad al inicio del decimoquinto año de reinado de Childeberto II —a partir del 25 de diciembre del 589— y con anterioridad al óbito de Pelagio II —acaecido el 5/7 de febrero del 590: ver nota 5—; de este modo, es testigo de las lluvias torrenciales en Italia, se encuentra en la *Vrbs* para asistir a la procesión apotropaica organizada por el Magno, pero no llega a ver su consagración en la *cathedra Petri*, fechada el 3 de septiembre del 590. DAM, R. van, *Saints and their Miracles*, p. 77, n. 130, y p. 162, n. 1, identifica a este diácono con el Agiulfo que visita las tumbas de los santos orientales —romanos— y recibe algunas reliquias de parte de Pelagio II mencionado en otras obras del cronista austrasiano: Cf.: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 8, 6, e ID., *Lib. in glor. mart.*, 28. *Contra*, CHADWICK, O., “Gregory of Tours”, p. 46. Acerca de Agiulfo, consúltese la nota 300, con remisiones. La cronología de los hechos puede consultarse en: PLRE IIIA, *Childebertus II*, pp. 287-291; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 308-309.

⁴ Sobre las frecuentes hostilidades longobardas a finales del pontificado de Pelagio II e inicios del de Gregorio, remitimos en extenso al capítulo 2.2.1 de la parte IV.

⁵ Pelagio II muere en un fecha imprecisa entre el 5 y el 7 de febrero del 590, justo en los comienzos de la plaga, siendo una de sus primeras víctimas. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *nam medio mense undecimo adueniens, primum omnium, iuxta illud quod in Ezechiele propheta legitur, a sanctuario meo incipite (Ez., 9, 6), Pelagium papam perculit, et sine mora exstinxit: quo defuncto, magna strages populi de hoc morbo facta est.* Cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 23: *primumque Pelagium papam uirum uenerabilem perculit, et sine mora exstinxit. Deinde pastore interempto, sese (pestilentia) per populos extendit,* fragmento en el cual, además de constatar la dependencia del texto de Gregorio de Tours, ofrece una conclusión todavía más clara de la importancia simbólica del *pastor —rector*, si se quiere— dentro de

poco, la crecida del río depositó en las orillas gran cantidad de serpientes⁶, lo que se interpretó como una manifestación evidente de la intervención del *maligno* en los desastres que aquejaban a la ancestral capital del Imperio. En efecto, Roma necesitaba superar los estragos que las inundaciones y la peste resultante habían perpetrado en la *Vrbs*; y Gregorio entendió perfectamente aquello que el pueblo requería de su líder espiritual.

Y lo primero que dicho *populus* precisaba era un nuevo *rector*⁷ de sus almas, y también de sus vidas; visto que, desde la muerte de Pelagio a principios del 590, la sede de Roma estaba vacante, la *plebs Romana* eligió a Gregorio como sucesor del finado papa en una fecha imprecisa de ese mismo año. Sin embargo, el entonces diácono no estaba dispuesto a abandonar su dorado y apacible retiro en la *domus familiar*

su comunidad: en un mismo sentido, ver ID., *Vita Greg.*, 10. Sobre las diferentes acepciones del término *rector* en la patrística, y especialmente en Gregorio, remitimos a las notas 6-9 y 14 de la parte IV. La peste se extendió por otras partes de la Italia imperial y se instaló mortalmente durante casi un año. Sobre la fecha del óbito de Pelagio, véanse: GRUMEL, V., *Traité d'études byzantines*, p. 341, quien fecha el suceso el 7 de febrero; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 308, que lo hace el 5 del mismo mes.

⁶ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modum trabis ualidae, per huius fluii alueum in mare descendit; sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus, littori eiectae sunt*. Ni decir tiene que el *magnus draco* citado en el texto se corresponde más que verosímilmente con el *antiquus hostis*, el Diablo, el mal, el eterno enemigo de la Humanidad en sus múltiples formas; al respecto de este *topos*, véase la nota 835, con remisiones.

⁷ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *sed quia ecclesia Dei absque rectore esse non poterat, Gregorium diaconum plebs omnis elegit*; y las razones para tal elección no se le escapan al cronista austrasiano, como tampoco al pueblo de Roma: *hic enim de senatoribus primis, ab adolescentia deuotus Deo, in rebus propriis sex in Sicilia monasterium congregauit; septimum intra Urbis Romae muros instituit: quibus tantum delegans terrarum copiam, quanta ad uictum quotidianum praebendum sufficeret, reliqua uendidit cum omni praesidio domus, ac pauperibus erogauit. Tantaque ei abstinentia in cibis, uigilantia in orationibus, strenuitas in ieiuniis erat institutus, ut infirmato stomacho uix consistere posset*. Pero no fueron su devoción y caridad cristianas, ni siquiera su eficiente diaconado en la gestión de la séptima *regio* eclesiástica romana, las que lo llevaron al episcopado; cabe tener en cuenta que no sólo se conocía su noble *origo*, sino que, además, se le recordaba también como prefecto de la Ciudad, apocrisario papal en Constantinopla y, por último, como piadoso monje recluido en su particular cenobio: con todo este impresionante *cursus honorum*, Gregorio encarnaba el modelo ideal de obispo –aristócrata, instruido y cristiano comprometido–, algo ciertamente extraño en la Italia del siglo VI y todo un ejemplo para su comunidad. Para el contexto familiar, cultural y político de Gregorio, remitimos en extenso a los capítulos 1.2 y 2.1 de la parte II.

convertida en cenobio, y por ello escribió⁸ al emperador Mauricio –quien debía sancionar la elección popular– rogándole que rechazara tal petición: a fin de cuentas, Gregorio conocía personalmente al monarca de su estancia en Constantinopla, e incluso había sido padrino de uno de sus hijos, Teodosio. Pero el emperador nunca recibió dicha súplica y ratificó la decisión de sus súbditos. Después de esto, Gregorio no pudo sino aceptar el honor de la prelatura romana⁹, pero antes se encargó de dejar bien claro su carácter y talante en una exhortación¹⁰ general *ad paenitentiam* pronunciada en la

⁸ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *hunc apicem attentius fugere tentans, ne quod prius abiecerat, rursum ei in saeculo de adepto honore iactantia quaedam subreperet: unde factum est ut epistolam ad imperatorem Mauricium dirigeret, cuius filium ex lauacro sancto susceperat, coniurans et multa prece poscens ne unquam consensum praeberet populis, ut hunc huius honoris gloria sublimaret; pero el praefectus Vrbi del momento, Germano, parece haber compartido el sentir popular y obró de tal modo que dicha carta no llegara a su destinatario: sed praefectus urbis Romae Germanus eius anticipavit nuntium, et comprehenso, disruptis epistolis, consensu quem populus fecerat imperatori direxit. At ille gratias Deo agens pro amicitia diaconi, quod reperisset locum honoris eius, data praeceptione ipsum iussit institui.* Krusch y Levison, editores de la obra histórica de Gregorio en los *Monumenta Germaniae Historica* –a partir de los cuales citamos el texto del turonense– opinan que no se trata del –otro– hermano del Magno, sino de un personaje diferenciado y sin ningún parentesco con el prelado romano. Sobre la identificación de este individuo, véase la nota 62 de la parte II. Acerca de la “amistad” entre Gregorio y Mauricio y la posible influencia política de su relación en tanto que hombres de Estado e Iglesia, consúltese el capítulo 2.1 de la parte IV, especialmente las notas 86-87.

⁹ No sin antes protagonizar un intento de fuga un tanto tragicómica: *cumque latibula fugae praepararet, capitur, trahitur et ad beati apostoli Petri basilica deducitur, ibique ad pontificalis gratiae officium consecratus papa Vrbi datus est; una consagración a la que Agiulfo, ya en viaje, no pudo asistir: sed nec destitit diaconus noster, nisi ad episcopatum eius de Porto rediret, et qualiter ordinatus fuerit, praesenti contemplatione suspiceret.* GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1. Sobre Agiulfo, véase la nota 300, con remisiones. El episodio es reproducido por Pablo Diácono, quien se complace en añadir algunos detalles simpáticos como la remembranza bíblica del sueño de Jacob o que Gregorio se escondiera en una crátera para salir de la Ciudad: PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 13; ver nota 830. El anónimo de Whitby recoge otra huida, frustrada esta vez por el propio pueblo de Roma, que recriminaba al pontífice –Benito I o Pelagio II– que permitiera al Magno evangelizar Britania; el propio Gregorio halló la inspiración profética en la sencilla forma de una langosta y un juego de palabras: *cuius reuersionis prius, Domino in se loquente sancta mente per unam locustam agnouit iterationem. Confecto namque trium dierum itinere, quiescentibus illis quodam loco, ut iter agentibus moris est, uenit ad eum locusta legentem. E cuius nomine statim quasi sibi diceret, “Sta in loco”, agnouit, concite tamen ortatus est comites parare se ad proficiscendum. Quod dum agebat cum illis, preuentus a nuntiis, reductus est Rome.*

¹⁰ Dicha exhortación constituye de hecho una verdadera *oratio –ad plebem–* que recoge Gregorio de Tours merced al relato de su diácono y de la cual recensionamos algunas imprecaciones que evidencian el pensamiento escatológico del Magno, amén de la difícilísima situación de la ciudad de Roma: *oportet, fratres dilectissimi, ut flagella Dei quae metuere uentura debuimus, saltem praesentia et experta timeamus. Conuersionis nobis aditum dolor aperiat, et cordis nostri duritiam ipsa, quam patimur, poena*

basílica del Laterano, que se tradujo en una procesión cantada de toda Roma con la finalidad apotropaica de conjurar los males que atribulaban a la *Vrbs*.

El papa electo –todavía diácono, como afirman sus biógrafos¹¹– organizó con minuciosidad esta procesión en forma de letanía septiforme¹², como él mismo definió; para ello, dividió –según su condición– a todos los habitantes de la Ciudad en siete partes, en siete procesiones separadas¹³ que partieron de siete iglesias distintas y que

dissoluat (...) ecce etenim cuncta plebs coelestis irae mucrone percutitur (...) pensate ergo, qualis ad conspectum districti Iudicis peruenit, cui non uacat flere quod fecit. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1; cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 11. Sobre la escatología gregoriana, remitimos al capítulo 2.3 de esta misma parte.

¹¹ Muy verosíblemente, Gregorio de Tours relata las vivencias de su emisario en Roma en orden cronológico, y sitúa la huida del futuro Gregorio Magno después de la celebración de la letanía septiforme y de la entrega de reliquias a Agiulfo, explicitando que ésta se realiza *dum adhuc in diaconatu*: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1; para el texto de esta cita, remitimos a la nota 300. También Pablo Diácono asume que Gregorio todavía era diácono cuando organiza esta procesión: *in hac tanta tribulatione beatissimus Gregorius qui tunc leuita erat, a cunctis generaliter papa electus est.* PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 24, e ID., *Vita Greg.*, 10 y 13. Al respecto, véase también la nota 9. Favorable a esta opinión es RICHARDS, J., *Il console*, p. 65, quien concreta, además, que la tradición data la procesión el 25 de abril, una fecha anterior a la fecha de ordenación de Gregorio. Mientras no se confirmara la elección del obispo designado por el pueblo, la sede era administrada conjuntamente por el arcipreste, el archidiácono y el –laico– *primicerius defensorum*; al respecto, remitimos además a: LLEWELLYN, P., *Rome in the Dark Ages*, pp. 130-132; y MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 316 y 318-319, con un detallado relato de la elección a la prelatura romana. Acerca de Agiulfo, remitimos también a la nota 300.

¹² GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *proinde, fratres charissimi, contrito corde, et correctis operibus, ab ipso feriae quartae primo diluculo, septiformem letaniam iuxta distributionem inferius designatam, deuota ad lacrymas mente ueniamus, ut districtus Iudex cum culpas nostras nos punire considerat, ipse a sententia proposita damnationis pareat.* Cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 11. El conjunto de la ceremonia propiciatoria organizada por Gregorio parece seguir la división clásica en *obsecratio*, *supplicatio* y *processio*. Sobre las procesiones urbanas en la Roma gregoriana, véase BALDOVIN, J.F., *The Urban Character*, pp. 158-159 y n. 66. Cabe recordar también el carácter de lealtad cívica que la procesión ciudadana tenía en el mundo clásico, todavía perceptible en el mundo cristiano, siempre según su propia y nueva religiosidad. Por otro lado, el apego britano a Gregorio se manifiesta en uno de los cánones del concilio de Cloveshoe, el cual, al respecto de las letanías o *rogationes*, ordena que: *a clero omnique populo cum magna reuerentia agantur, id est die septimo kalendarum Maiarum, iuxta ritum Romanae ecclesiae: quae et litania maior apud eam uocatur*; y añade: *secundum morem priorum nostrorum*, mención que se relaciona sin demasiados problemas con Agustín de Canterbury y, por ende, con la mentalidad gregoriana acerca de la representación pública de la *potentia sacra*. *Conc. Clou.* (747), c. 16; compárese con el texto del cronista de Tours citado en la nota siguiente.

¹³ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *clerus igitur egrediatur ab ecclesia sanctorum martyrum Cosmae et Damiani, cum presbyteris regionis sextae. Omnes uero abbates cum monachis suis, ab ecclesia*

debían confluír en la basílica de Santa María la Mayor. Simultáneamente, ordenó que el clero romano en pleno cantara *–psallere–* durante los tres días anteriores al inicio de la procesión, y que los *chori* entonaran el *Kyrie eleison* por las calles de la Ciudad; hecho esto, se inició la procesión y los siete brazos confluieron en la mencionada basílica, aunando clero y pueblo en una plegaria común. Ni que decir tiene que el esfuerzo conjunto –y las ochenta muertes¹⁴ acaecidas durante la prolongada celebración– tuvieron su recompensa y Roma vio desaparecer sus males al tiempo que ganaba un honesto y capaz obispo para la sede de Pedro que, en los meses siguientes, se esforzó en predicar en las diferentes iglesias de la Ciudad edificantes homilias, las cuales se convertirían posteriormente en las *Homiliae in Euangelia*¹⁵.

sanctorum martyrum Geruasii et Protasii, cum presbyteris regionis quartae. Omnes abbatissae cum congregationibus suis, egrediantur ab ecclesia sanctorum martyrum Marcellini et Petri, cum presbyteris regionis primae. Omnes infantes, ab ecclesia sanctorum martyrum Ioannis et Pauli cum presbyteris regionis secundae. Omnes uero laici, ab ecclesia sancti protomartyris Stephani, cum presbyteris regionis septimae. Omnes mulieres uiduae, ab ecclesia sanctae Eufemiae, cum presbyteris regionis quintae. Omnes autem mulieres coniugatae egrediantur ab ecclesia sancti martyris Clementis, cum presbyteris regionis tertiae. Vt de singulis ecclesiis exeuntes cum precibus ac lacrymis, ad beatae Mariae semper uirginis genetricis Domini Dei nostri Iesu Christi basilicam congregemur, ut tibi diutius cum fletu ac gemitu Domino supplicantes, peccatorum nostrorum ueniam promereri ualeamus. Para una versión reducida de esta ordenación, sin mención de las iglesias ni de las *regiones* de la Ciudad, véase PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 24. A lo que parece, y según entendemos también nosotros, el carácter septiforme de esta procesión expiatoria tiene su razón de ser en las siete *regiones* de Roma, de cuya iglesia titular partieron las respectivas comitivas. Acerca de la división de la Ciudad en siete diaconados, puede consultarse MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 315-316. Sobre la relevancia de las procesiones en la concepción gregoriana del rito litúrgico, remitimos a lo indicado en la nota 327.

¹⁴ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1: *asserebat autem diaconus noster qui aderat, in unius horae spatio, dum uoces plebs ad Dominum supplicationis emisit, octoginta homines ad terram corruisse, et spiritum exhalasse. Sed non destitit sacerdos (Gregorius) tantus praedicare populo, ne ab oratione cessarent.* Dichas muertes también aparecen en la recensión de Pablo Diácono al paso de la comitiva casi con las mismas palabras, una prueba más de la dependencia del friulano del cronista franco: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 24, e ID., *Vita Greg.*, 12.

¹⁵ A partir de los santos homenajeados en once de las homilias gregorianas, puede deducirse que fueron compuestas *ad hoc* para cada una de las basílicas –y santuarios– relevantes de Roma, hecho que demuestra el interés pontificio por el culto a los santos y mártires; además, cabe inferirse la cronología de los dos primeros libros, redactados entre el 590 y el 592. Las correspondencias entre homilias y santos son las siguientes: GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 3 –Felicidad–, 5 –Andrés–, 9 –Silvestre–, 11 –Inés– y 13 –Félix–; 2, 27 –Pancracio–, 28 –Nereo y Aquileo–, 32 –Proceso y Martín–, 35 –Menas– y 37 –Sebastián–. LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 293 y 295-296 y n. 33, de donde citamos la lista. Véase además FIEDROWICZ, M., *Gregor der Grosse*, I, pp. 34-39. Sobre el período de redacción de las

1.1.1.— LA MÚSICA GREGORIANA: EL ANTIFONARIO Y LA *SCHOLA CANTORVM*

A partir de la Edad Media, se atribuyeron tradicionalmente a Gregorio una serie de reformas e innovaciones concernientes a la música eclesiástica que encontraron su culmen en lo que se ha dado en llamar canto “gregoriano”. Sin embargo, tal expresión¹⁶ hizo su primera aparición en el panorama de la liturgia romana a finales del siglo VIII, siendo sancionado su uso común en pleno siglo XIX, con lo cual no resulta demasiado verosímil que, a la luz de los datos conocidos, el Magno fuera el único responsable de la gestación de una nueva variedad de canto religioso que habría de constituir la música de la Iglesia romana –y católica– por excelencia y, por extensión, la voz con que identificamos al cristianismo medieval. Entonces, ¿por qué razón se le denomina gregoriano? y, algo todavía más importante, ¿qué parte de esta obra reformadora cabe atribuir al pontífice? Pero antes de responder en lo posible estos interrogantes, conviene observar, siquiera brevemente, la presencia y evolución de la música –religiosa, obviamente– en el seno del cristianismo con anterioridad al siglo VI.

En cuanto concierne a los precedentes musicales, debemos considerar en primer lugar la influencia en la primitiva música cristiana de los ritos hebreos¹⁷, tales como la

Homiliae, siempre atribulado e incluso interrumpido durante el asedio de la *Vrbs* por parte de Agilulfo en el 594, remitimos a las notas 198 de la parte II y a las notas 194-201 de la parte IV.

¹⁶ En verdad, el hecho de que no se atribuya directamente a Gregorio la redacción del Antifonario hasta que Adriano I le concedió tal honor en su prólogo a dicha obra –ver nota 72– ha hecho planear la duda al respecto de la autoría gregoriana, duda que no solventan los posteriores testimonios de Juan Diácono o León IV, ambos del siglo IX –para éstos, ver notas 69 y 82–. Anteriormente, la música de la Iglesia de la *Vrbs* se definía genéricamente como *cantus Romanus* o *cantilena Romana* –GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 249 y n. 416; cf. HUCKE, H., “Die Einführung”, pp. 173-187– y, como apunta Huglo, los documentos más antiguos referidos a la *cantilena Romana* proceden de manuscritos abaciales francos, no romanos, como también ocurre con el *Sacramentarium*: HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 662. Ante la *communis opinio* de la historiografía reciente –que desacredita a Gregorio como autor material del conjunto de las composiciones musicales del *corpus* que lleva su nombre–, Chailley cree con ingenuidad en la supuesta paternidad gregoriana: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 48, donde destaca una aclaración al pie de página que justifica su hipótesis de un modo extraño –y poco científico, a nuestro parecer– comparando el debate sobre la autoría de la compilación gregoriana al habido con las obras de Homero o Shakespeare. *Contra*, ver nota 52.

¹⁷ GASTOUÉ, A., *Les origines*, pp. 5-8, revela interesantes analogías entre ambas liturgias que, obviamente, el cristianismo tomó en préstamo de la religión que lo vio nacer. Ver también: LECLERCQ,

costumbre de cantar en la sinagoga durante las celebraciones, cantos vocales monódicos, de recitación modulada y rima libre que se acompañaban de instrumentos como confirma la liturgia del Templo de Jerusalén. A falta de documentación suficiente para valorar el alcance real de dicha influencia, acaso la más antigua tradición lírica cristiana sean los salmos¹⁸, tan similares a sus equivalentes judíos que, de hecho, uno de los cánticos más paradigmáticos tiene un origen hebreo: el *Alleluia*¹⁹.

Ya desde los tiempos apostólicos²⁰, constatamos la utilización de himnos y odas en las celebraciones cristianas; en un primer momento, se acompañaron de instrumentos²¹, pero la moral cristiana —tan susceptible al paganismo— pronto los apartó

H., “Chant romain”, cc. 262-264; COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, pp. 191-194; CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 25-33; y WERNER, E., *The Sacred Bridge*, pp. 50-127.

¹⁸ Se considera que la salmodia hebrea fue compendiada el siglo IV o quizás el III antes de la era cristiana, y, según varios investigadores, pudiera muy bien ser el origen de su homónima cristiana e incluso corresponderse con los cantos mencionados por Plinio en su célebre epístola a Trajano. Al respecto, véase: GASTOUÉ, A., *Les origines*, pp. 14-20; LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 269-270; CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 26-27; WERNER, E., *The Sacred Bridge*, pp. 128-206, en un extenso análisis; y más recientemente VILELLA, J., “*In cimiterio*”, pp. 515-518. Cf. PLIN., *Ep.*, 9, 7.

¹⁹ PS. ISID. HISP., *De off.*, 1, 13, *app.*: *laudes, hoc est alleluia canere, canticum est Hebraeorum*. También se ha relacionado un comentario de Agustín sobre el salmo 169 con la importancia de los “sonidos inarticulados” para transmitir los sentimientos íntimos de los cristianos: AVG. HIPON., *Enarr. in psalm.*, 99, 4. COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, pp. 202-203.

²⁰ El apóstol Pablo menciona la presencia de estas composiciones en las liturgias cristianas en diversas de sus cartas: PAVL. TARS., *I Cor.*, 14, 25; ID., *Ephes.*, 5, 19; e ID., *Colos.*, 3, 16; cf. *Act. Apost.*, 16, 25. Ver LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 256-257. Tertuliano nos habla de cristianos que echaban en falta la música profana y les exhorta a escuchar la sacra: TERT., *De spect.*, 29, 4. Y Eusebio de Cesarea demuestra que, a principios del siglo IV, los ejemplares del Nuevo Testamento venían acompañados en ocasiones de recopilaciones de salmos para el canto de los fieles: EVSEB. CAES., *Hist. eccl.*, 5, 28. MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, p. 539, se pregunta con razón hasta qué punto se cantaba realmente en las celebraciones cristianas, o si más bien se trataba de recitativos sin melodía, *cantilenae*, de salmos y otros textos escriturarios. Por otra parte, las *Constitutiones apostolorum*, así como los testimonios de Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona, evidencian que, en las exequias de los fieles, se acompañaba a los difuntos con salmos e himnos, tanto durante la vigilia como durante la comitiva fúnebre: *Const. apost.*, 6, 30; GREG. NYS., *Vita s. Macr.*, 25-36; y AVG. HIPON., *Retract.*, 9, 12, 29, y 13, 37. Al respecto de los rituales en las exequias cristianas de los cinco primeros siglos, remitimos a REBILLARD, E., *Religion et sépulture*, pp. 143-160. En referencia a las representaciones musicales en el arte funerario clásico, véase MARROU, H.-I., *Μουσικός ἄνθρωπος*, pp. 154-171.

²¹ Clemente de Alejandría es quien primero distingue entre instrumentos lícitos —la cítara y el arpa— y sacrílegos, grupo este último constituido por todos aquellos utilizados en celebraciones militares y

de las festividades religiosas por su carácter profano a excepción de la cítara. La composición básica era el salmo²², el modo musicalmente más sencillo para el vulgo y el que fundamentaba la música litúrgica al adaptar líricamente textos bíblicos; en principio, se componía para un solo cantor, pero luego devino apto para la participación de la grey en el oficio mediante el *psalmus responsorius*. Así, la imbricación entre liturgia y música ya se hizo patente desde los primeros pasos de conformación de las ceremonias religiosas cristianas, cuyos rituales incluían abundantes partes cantadas.

Pero el canto no sólo tendrá un contenido litúrgico. En las querellas doctrinales del siglo IV, tanto ortodoxos como herejes utilizaron el recurso de las canciones²³ para enseñar y difundir sus puntos de vista, y así añadieron un valor pedagógico a las

culturales paganas: CLEM. ALEX., *Paedag.*, 2, 4 y 5. Por otra parte, el biógrafo del gran Constantino remarca la diferencia en el canto religioso entre cristianos y judíos, quienes utilizan instrumentos en sus celebraciones en una práctica que parece ajena a las costumbres de los seguidores del Galileo: EVSEB. CAES., *Comm. in psalm.*, 91. Como ejemplo de la pervivencia de esta primitiva decisión, cabe mencionar que, cuando menos la cítara, conserva esta buena consideración en pleno siglo V, y así, Clodoveo pedirá a Teodorico el Grande que le envíe un citaredo que cante las glorias militares conseguidas ante los alamanes: THEOD. REX., *Ep.* Al respecto, véase CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 41-42.

²² LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 271-272. La difusión de la salmodia se documenta en todo el Levante mediterráneo, de Libia a Persia y de Egipto a Tracia e incluso más allá del mundo civilizado de la Antigüedad, como nos refieren Eusebio de Cesarea y Basilio de Cesarea: EVSEB. CAES., *Comm. in psalm.*, 65; y BAS. CAES., *Ep.*, 207, 3. Agustín recuerda de su estancia en Milán que *uoces istae psalmi, quas audiuiimus, et ex parte cantauimus, si dicamus quod nostrae sint, uerendum est quemadmodum uerum dicamus: sunt enim uoces magis spiritus Dei quam nostrae*, y luego que *breuis psalmus et ualde utilis ad cantandum nobis, quem modo nobis cantatum audiuiimus, cui cantando respondimus*; y si lo comenta, quizás es porque constituía una práctica común en su África natal. AVG. HIPON., *Enarr. in psalm.*, 26, 2; cf. 119, 1. Acerca de los testimonios sobre el uso de los salmos, remitimos a las notas 18, 20, 26, 37, 39, 48-49 y 88.

²³ CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 36, donde nos habla fundamentalmente de las disputas habidas en Egipto entre ortodoxos y arrianos, pero también de otros ejemplos orientales; sin embargo, la primitiva tradición gnóstica –también egipcia, en su mayor parte– ya utilizaba la música como elemento de aproximación a su particular visión de la divinidad: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 264-268. Un ejemplo más tardío –y también más cercano– a Gregorio nos lo proporciona Benito de Nursia, quien incluye al principio de toda hora canónica el recitado del salmo *Deus in adiutorium meum intende* con la intención de afirmar la ortodoxia frente a la corriente semipelagiana que dudaba del poder de la gracia divina: BEN. CASIN., *Reg.*, 18; cf. BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 246 y n. 1. Sobre la concepción de la música como arma en la batalla religiosa, véanse los testimonios de Hilario y Casiodoro citados en las notas 25 y 47, respectivamente, y los de Agustín y Fulgencio en la nota 304 de la parte II.

composiciones. En un sentido semejante, el éxito del culto a los mártires²⁴ determinó la aparición de composiciones a ellos dedicadas, las cuales, a su vez, contribuyeron a difundir la fe al tiempo que se hicieron un hueco en la música del ciclo litúrgico, cuya división fundamental en Temporal y Santoral manifiesta la relevancia de la lírica de contenido hagiográfico

Hilario de Poitiers²⁵, exiliado por Constancio II en Oriente, trajo de regreso la tradición himnica oriental que intentó infructuosamente adaptar a Occidente, cosa que consiguió la himnodia de Ambrosio²⁶, el definitivo introductor de la musicalidad

²⁴ Si, en la liturgia occidental pregregoriana, el *Temporale* reúne los oficios dedicados a las festividades del Señor –fijando los ritos y los cantos que los acompañan–, el *Sanctorale* hace lo propio con las natalicios de santos y mártires. Y lo cierto es que ambos rivalizan en el cómputo anual de celebraciones: el vigor de la devoción popular por los *sancti uiri* influye decisivamente en el crecimiento del Santoral, del mismo modo que el carácter local de muchos de estos cultos propicia su división en *Commune sanctorum* y *Proprium*. Con el tiempo, el incremento de estos himnos santorales –fundamentalmente el Propio– conducirá a su enucleización del calendario litúrgico –mención aparte de santos relevantes como Juan Bautista o Esteban–, así como a una nueva división del Santoral en *Commune sanctorum*, *Proprium de tempore* y *Proprium sanctorum*: MONTEROSSO, R., “Il culto dei santi”, pp. 183-184; cf. BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 256-257, quien cree muy posible que, en época de Benito de Nursia, las festividades martiriales ya tuvieran una presencia relevante en los ritos romanos. Para la división del año litúrgico vigente en época gregoriana, véanse también las notas 49-50 y 53. Además, cabe considerar que las sucesivas decisiones doctrinales, tales como el dogma de la Virgen y las nuevas canonizaciones, inciden considerablemente en el incremento de festividades martiriales institucionalizadas por las diferentes iglesias.

²⁵ En efecto, Hilario, obispo de Poitiers y acérrimo defensor de la doctrina nicena, supo aprovechar su forzada estancia trayendo al Oeste la exitosa himnica del Este. En la *pars Orientis* del Imperio, en concreto en Siria, la actividad de Efrén de Edesa había conseguido el desarrollo de una nueva himnodia cristiana que se beneficiaba de la versatilidad de esta antigua forma musical helena para extender la nueva religión en los estratos más populares de su patria chica; así, utilizó el canto para difundir el contenido de la fe de Cristo, especialmente a través del culto a los mártires, y sentó las bases de la música litúrgica de la Iglesia. Y aunque Hilario compuso numerosos himnos de una calidad notable, su intento de introducir esta modalidad oriental en su Galia natal resultó infructuoso; cabía esperar a que Ambrosio recogiera el testigo para que las formas musicales de Oriente arraigaran definitivamente en Occidente. Acerca de esto, remitimos a: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 277-280; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 37.

²⁶ Conservamos un precioso testimonio de Agustín relativo a la institución del canto –según la costumbre oriental, como bien se encarga de subrayar el hiponense– en Milán de la mano de Ambrosio durante el maestrazgo de éste sobre aquél: *quantum fleui in hymnis et canticis tuis suavi sonantis ecclesiae tuae uocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquebatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis; y luego tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret institutum est. Ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus. AVG. HIPON., Confes., 9, 6 y 7, respectivamente. Asimismo, el obispo milanés,*

oriental en Occidente, significativamente del canto antifonal²⁷ antioqueno, que tanta influencia habría de tener en la creación de la nueva lírica sacra. El propio obispo documenta la coordinación vocal de los fieles y la presencia de coros²⁸ –¿son acaso profesionales?– en las celebraciones. Además, el prelado milanés utilizó sin dudar el potencial del canto para combatir el arrianismo en su diócesis, y lo hizo con tal fortuna que lo erradicó rápidamente de la ciudad italiana. La importancia capital de la obra de Ambrosio reside en la constitución de una escuela musical en la sede de Milán²⁹, cuya

perseguido por la emperatriz Justina, se refugia en su iglesia con sus fieles, a quienes hace cantar himnos y salmos a la manera oriental. Milán deviene uno de los centros más relevantes del canto litúrgico hasta la Edad Media. Ambrosio todavía utiliza el metro de cantidad y no de acento en sus composiciones poéticas para música religiosa, como harán Prudencio o Paulino, tan imbuidos aún de la tradición lírica de la Antigüedad. Al respecto, véanse: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 273-275 y 280-281; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 35 y 40. En ambas *partes Imperii*, dos prelados fundamentales en sus respectivos ámbitos geográficos, Ambrosio de Milán y Basilio de Cesarea, contribuirán al desarrollo del ceremonial litúrgico e incluirán en él piezas musicales relativas al momento correspondiente de la sinaxis eucarística: COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, pp. 202 y 205.

²⁷ A principios del siglo IV, se expande desde el Imperio sasánida una nueva forma musical basada en la alternancia de dos coros –normalmente uno femenino y otro masculino, separados por una octava– en el canto de una sola melodía; poco después, Flaviano y Diodoro, sacerdote y laico de la iglesia de Antioquía, respectivamente, institucionalizarán el *ἀντίφωνον*, sustantivo que proviene del verbo *ἀντιφωνέω*, “replicar, contestar”, y que se aviene a la perfección con la dinámica alternante de los dos *chori* fundamentada, precisamente, en la réplica entre ambos: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 35; y GELINEAU, J., *Antiphona*, pp. 5-46. Curiosamente, el canto sinagoga sólo conoce dos modalidades tonales, el unísono y la octava, de forma muy parecida al canto antifonal, ¿acaso nos hallamos ante otra forma musical común al Levante mediterráneo, como lo es la salmodia? Al respecto, ver LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 262 y 272-277, en extenso sobre la himnodia antifonal y con todas las referencias a las fuentes antiguas. Cf. *supra* notas 17-20 y especialmente 22.

²⁸ AMBROS. MEDIOL., *Explan. super psalm. XII*, 1, *praef.*, 9, donde comenta la armónica diferencia de las voces femeninas y masculinas, viejas y púberes, de su Iglesia. También Sozómo nos habla de la coordinación entre los fieles, hombres y mujeres, a la hora de entonar las loas al Señor: SOZOM., *Hist. eccl.*, 3, 6.

²⁹ El éxito de la obra musical del obispo de Milán marcará la tendencia de la música sacra –y, en consecuencia, también de la liturgia– en el Occidente tardoantiguo; y a pesar de los intentos de unificación papales, no será hasta el siglo IX que Luis el Piadoso impondrá la normativa romana en el Imperio carolingio: LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 282. Acerca de la anterior fortuna de los *hymni*, véase la nota posterior. En cuanto a la pretendida homogeneización pontificia del canto, remitimos a las notas 49-50.

antigua y distinguida tradición la hizo rivalizar con la propia Roma y cuya liturgia, que transmitía la cantilena ambrosiana, todavía destacaba relevante en plena Edad Media.

La himnodia de Ambrosio influyó decisivamente en que cultivaran este nuevo género autores como Prudencio, Paulino de Nola y los posteriores Enodio de Pavía o Venancio Fortunato, cuya obra –literaria, que no musical– contribuyó en gran modo al posterior éxito de los himnos³⁰. Y a pesar de la carga paganizante que arrastraba la música, entre los primeros Padres ya hubo opiniones favorables³¹ a su utilización en la liturgia y como instrumento didáctico, caso de Agustín³², quien escribió un inacabado *De musica*, en el cual trataba fundamentalmente de ritmos y metros líricos. En un plano más práctico y como ya hizo su maestro, Ambrosio, Agustín se sirvió del canto para derrotar la herejía de su provincia, y así compuso un *Psalmus contra partem Donati*³³ – también conocido como *Psalmus abecedarius*– que circuló de pueblo en pueblo con esta finalidad.

³⁰ En gran parte de la Galia –en especial en la Provenza– y de Italia –mayormente la septentrional–, constatamos la presencia de cantos calificados de *ambrosiani* en las liturgias locales durante los siglos V y VI, y es muy posible que su uso se extendiera a otros ámbitos geográficos y por un período de tiempo más largo; de hecho, la normativa conciliar nos ofrece evidencias de ello. Así, mientras el primer concilio de Braga (563) prohíbe la inclusión de cantos versificados en la liturgia, los sínodos de Agde (506), el segundo de Tours (567) y el cuarto de Toledo (633) prescriben la presencia de los himnos en las diferentes celebraciones del oficio divino en una muestra de la extensión y la aceptación de la obra ambrosiana: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 280-282 y n. 10, con fuentes y bibliografía; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 37. Sobre la posterior fortuna de los *hymni*, véanse la nota anterior y la nota 303 de la parte II. Sobre la aparición y evolución de los himnos, a caballo entre la liturgia judía y cristiana, remitimos en particular a WERNER, E., *The Sacred Bridge*, pp. 207-262.

³¹ Desde el siglo IV, tanto en Occidente –con Ambrosio– como, principalmente, en Oriente –y hablamos de figuras de la talla de Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nacianzo o Juan Crisóstomo–, diversos ilustres eclesiásticos alzan la voz en defensa de la música. Acerca del testimonio de estos autores y las referencias a sus respectivas obras, remitimos a: COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, pp. 195-197; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 38-39.

³² Como curiosidad, cabe decir que, en sus numerosas referencias al arte de Euterpe, Agustín nunca menciona método de notación alguno: LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 259 y n. 5.

³³ El *Psalmum in partem Donati* –incluido en las *Retractationes*– constituye un buen ejemplo de himno de tradición ambrosiana –a pesar de intitularlo como salmo–, pero, aunque su calidad es notable, no aporta demasiado al conjunto de la composición musical cristiana: AVG. HIPPO., *Retract.*, 1, 20. Al respecto, ver LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 281. Sin embargo, el solo hecho de que el prelado hiponense lo compusiera y lo utilizara en su cruzada contra el donatismo nos ofrece una muestra de la relevancia de la música como medio de evangelización.

Entre los siglos IV y V, sin embargo, se produjo una migración³⁴ de músicos y musicólogos a Oriente –de donde provenían la mayoría, todo sea dicho–, y Occidente se quedó huérfano de teóricos del arte lírico. Hay que esperar a Marciano Capela³⁵ para encontrar un autor musical latino, y, en el siglo VI, tan sólo la relativa calma de los reinos ostrogodo y merovingio garantizaron una cierta continuidad³⁶ que permitió la aparición de figuras de la talla de Boecio o Venancio Fortunato. Pero la música seguía siendo fundamentalmente patrimonio heleno.

En otro orden de cosas y como ya venimos observando, la presencia de la música en la liturgia se acentúa adquiriendo carácter de inefabilidad en los rituales cristianos; tanto es así que se hace a todas luces evidente el concepto holístico del acto cultural que aparece paulatinamente en el *officius diuinus* y que se plasmará de forma definitiva en el Breviario y –de un modo más significativo– en el Antifonario. Este proceso gradual, del cual ya hemos apuntado algunos hechos hasta ahora, contó con el inestimable esfuerzo de prohombres instruidos que se agruparon en dos focos principales de difusión: en primer lugar, el monacato, y, en segundo, el episcopado, en buena medida representado por el Papado por cuanto de normativa tiene la organización de los cantos de la Iglesia.

³⁴ LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 259, nos evoca los lamentos de Amiano Marcelino y de Ambrosio de Milán por la pérdida del verdadero arte musical de la Antigüedad, sobrio y sencillo, el cual ha derivado en adaptaciones groseras a todo buen oído a causa del excesivo e innecesario barroquismo que revisten las composiciones del siglo IV.

³⁵ CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 6-7 y 18-24. Después vendrá Boecio, quien opina que la ciencia musical prepara el camino hacia una mejor comprensión de la filosofía, en especial a través de la manida idea de la armonía de las esferas celestes y de la música que producen: BOETH., *De inst. mus.*, 1, 34; cf. CASSIOD., *Inst.*, 5, *praef.* En relación con las citadas esferas, hallamos el comentario al sueño de Escipión, escrito por Cicerón dentro de su *De re publica* y que tanto éxito había de tener en los siglos siguientes, especialmente en ámbitos neoplatónicos: CIC., *Somn. Scip.*, 9-29.

³⁶ LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 259-260; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 41-44, para la Italia ostrogoda y también la Galia merovingia. En el contexto de una Italia volcada en las artes bajo el auspicio de Teodorico el Grande, Boecio, en su *Philosophiae consolatio*, incorpora versos para ser interpretados en compañía de instrumentos de cuerda; y, en el *De institutione musicae*, ofrece definiciones del arte musical y de su aplicación influidas por las doctrinas pitagóricas; de hecho, son las aportaciones de Boecio y Casiodoro las que permitirán la pervivencia de la ciencia griega de Euterpe en Occidente y su transmisión a Isidoro de Sevilla o Rabano Mauro: LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 260; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 39 y 47-48; las referencias a los autores mencionados en COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, pp. 195-197.

Desde muy antiguo, los monasterios³⁷, lugares en los que la observancia de normas resultaba inexcusable, fueron fuente de reglamentaciones que también incluían la presencia de la música; de hecho, no sólo “crearon” un género lírico religioso, sino que también —y acaso sobre todo— lo difundieron en el mismo fenómeno de transmisión cultural que conllevó la pervivencia del saber antiguo que ha llegado hasta nosotros, una pervivencia que debemos a dichos cenobios, algunos de los cuales se erigieron en verdaderos centros de difusión en la Edad Media.

En cuanto concierne a Occidente, el ejemplo más claro y al tiempo paradigmático de este fenómeno lo constituye el monaquismo benedictino, cuya *Regula Benedicti*³⁸, conocedora de la himnodia ambrosiana, otorga sobrada relevancia al arte de Euterpe. Como principio básico, se ordena el recitado de todos los salmos³⁹ una vez por semana, juntamente con la lectura anual de los dos testamentos y de textos canónicos escogidos entre los escritos patrísticos; asimismo, se fija el calendario monástico distribuyendo de un modo armónico el número y la variedad de cantos⁴⁰ entre los diferentes momentos de la liturgia cenobítica.

³⁷ Ya los primigenios cenobios orientales dispusieron el canto de sus acólitos en sus primeras reglamentaciones; e igualmente ocurrió en el monaquismo occidental, cuyos máximos exponentes, Casiano y Cesáreo, también contemplaban la inclusión de la salmodia en el oficio que debían seguir los monjes. Así, incorporada a la liturgia oficial, la música encontrará su lugar en el culto cristiano, y los monasterios, verdaderos transmisores de su cultura, nos han legado abundantes manuscritos musicales valiosísimos para el conocimiento musical de la Antigüedad; cenobios tan relevantes como Luxeuil, en Francia, y Bobbio, en Italia, ambos fundados por Columbano, o Saint-Gall, en Suiza, proporcionan los ejemplos más antiguos: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 235-236; y CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 39 y 51-52. Sin embargo, el primer concilio de Braga ya pretende uniformizar el canto en iglesias y monasterios en *unus atque idem psallendi ordo: Conc. Brac. I* (561), c. 1. Ver nota siguiente.

³⁸ BEN. CASIN., *Reg.*, 9, 12-13 y 17, donde se habla de cantos *ambrosiani* y la presencia de himnos en la mayor parte de las horas del oficio benedictino parece evidenciar la influencia del prelado de Milán: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 252, n. 1, y 253-255; LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 281. Asimismo, constatamos otras influencias en los conceptos musicales desarrollados por Benito procedentes de las *Conlationes* y del *De institutis coenobiorum* de Casiano o de la *Regula* de Basilio de Cesarea. Ver nota anterior.

³⁹ BEN. CASIN., *Reg.*, 7-19, 41-42, 45 y 47-50. La *Regula Benedicti* representa la primera exposición ordenada del oficio litúrgico —en su adaptación a la vida monástica— que recoge los preceptos pontificios hasta ca. 530, año aproximado de redacción de la Regla. Ofrecemos una síntesis de la actividad papal al respecto de la inclusión de la música en la liturgia en las notas 49-50.

⁴⁰ BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 243-256, donde se comenta extensamente la distribución de salmos y antífonas entre las horas que rigen el quehacer cotidiano del monasterio: maitines, laudes,

Y a pesar de la humildad que imprime a su regla Benito, su influencia⁴¹ en la futura fijación de la liturgia romana resulta evidente, aunque también recíproca, pues el de Nursia tomó como modelo el *Ordo* vigente en la Italia de su tiempo, y acaso con mayor probabilidad el romano, vista la proximidad⁴² de sus cenobios a la sede apostólica. A este respecto, cabe destacar el papel relevante de los monasterios benedictinos⁴³ presentes en Roma –en el Laterano, el Vaticano y en Santa María la Mayor– que contribuyeron a esta fijación, especialmente después de la destrucción de Monte Casino⁴⁴, cuando el episcopado romano les concedió un lugar donde alojarse y

vísperas, completas y el resto de pequeñas horas que completan el ritmo cenobítico. Sobre la “armónica” distribución de los cantos, inserta dentro de la regulación general de la actividad del cenobio, puede aducirse un comentario de Casiodoro donde la considera benéfica para la vida monástica, así como un buen modo de loar a Dios: CASSIOD., *Exp. psalm.*, 118, 164; cf. también otro pasaje del mismo autor citado en la nota 60.

⁴¹ Entre los capítulos 8 y 19 de la *Regula Benedicti*, hallamos un buen número de referencias que evidencian la existencia de responsos y antífonas establecidos –de un *Liber responsalis* y de un *Liber antiphonalis*, entonces– para los oficios de maitines, laudes, vísperas y completas en el entorno benedictino; como sea que la comunidad de Monte Casino se trasladó a un monasterio próximo al Laterano después de la destrucción longobarda de su casa madre, y que Gregorio entró positivamente en contacto con al menos cuatro de sus miembros –entre ellos Valentiniano, que será abad del monasterio lateranense por mucho tiempo; ver la nota 245 de la parte II–, no resulta improbable que la vocación monástica y la devoción por Benito le acercaran también a la música fijada por su monje ideal. LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 288-289, donde afirma que “le texte de l’office bénédictin est, en réalité, le même que celui de l’office romain”, siguiendo a Bäumer; cf. la opinión del estudioso germano citado en las notas 42-43. Debemos apuntar otro hecho, y es que cuando Gregorio concede dos edificios a la *schola cantorum*, uno de ellos se halla en la misma basílica del Laterano, sede también del obispo de Roma.

⁴² BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 242-243 y 245 y n. 3, en que observa que “le vénérable Bénédict eut toujours devant les yeux l’office romain, l’office non seulement de l’Église dans laquelle il passa sa jeunesse, mais aussi de la province dans laquelle il termina sa vie”, remitiendo a la conocida expresión *sicut psallit ecclesia Romana* presente en el capítulo decimotercero de la *Regula Benedicti*. Y es bien cierto que tanto Subiaco como Monte Casino se hallaban en la *prouincia Romana*; o en el ducado de Roma, si se prefiere.

⁴³ BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 242, n. 2, y 317-319, donde apunta la circunstancia de que, al menos entre los siglos VII y IX, a los monjes de dichos monasterios se les encomendaba la tarea de cantar en las celebraciones de las basílicas, siempre y cuando se atuvieran a las normas establecidas por la *schola cantorum*. Cabría añadir, además, la labor evangélica que la orden benedictina realizó en la parte meridional de Occidente, en especial a partir de la invasión árabe.

⁴⁴ Parece claro que la autoría de la destrucción de Monte Casino debe atribuirse a la obra de Zoto, duque longobardo de Benevento; lo que no resulta tan claro es la fecha de dicho suceso que, en todo caso, es

continuar su labor, una prodigalidad que debe atribuirse muy probablemente a Pelagio II⁴⁵.

Más allá del fundador de la primera orden occidental, hallamos un par de relevantes personajes del ámbito monacal en la Italia del siglo VI: Casiodoro y Columbano. El *magister officiorum* de Teodorico bien pudo conocer la obra musical benedictina y, en su *Expositio psalmorum*⁴⁶, escrita poco después de la muerte de

posterior al 570 y anterior a ca. 591, probable período del mandato del *dux*: RICHARDS, J., *Il console*, p. 23 y n. 17; asimismo, véanse la nota 245 de la parte II, la nota 892 de esta misma parte y la nota 163 de la parte IV. Más precisos son Bäumer y Brechter: el primero apuesta sin dudas por el 580, fecha en la cual considera que los benedictinos ya disponían de un establecimiento romano y que, por tanto, debían haber sido expulsados de su monasterio madre, aunque personalmente creamos que la presencia en Roma no implica necesariamente la expulsión de Casino, como el mismo autor sugiere implícitamente; el segundo todavía retrasa más el hecho y ofrece el 577 como momento del exidio del cenobio casinense. Véase, respectivamente: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 260, n. 4, y 261; y BRECHTER, S., “Monte Cassinos”, pp. 109-150; cf. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. liii, con la misma datación. Sea cuando fuera, la comunidad huida de Casino llegó a Roma, según la leyenda, con la *Regula* y las medidas de pan y vino como únicas “reliquias” de la abadía campana; y los monjes no volvieron a ella de nuevo hasta el 717, cuando Petronax la restauró y se instaló de nuevo, aunque el “benedictismo” no se reinstaurara hasta el 729 con la llegada de Wilibaldo y, muy especialmente, con Teodemaro, abad franco de Casino que envía la *Regula* a Carlomagno, quien a su vez encarga al visigodo Benito de Aniano su introducción generalizada como norma por excelencia en el monacato franco. Del mismo modo, la historiografía moderna desmiente la observancia de la *Regula* por parte del monasterio gregoriano del Celio y su introducción en *Britannia* con la comitiva misionaria de Agustín en el 597: de hecho, la regla benedictina arribó a la isla un siglo después, y no a Kent, sino a Nortumbria. Gregorio nos describe sucintamente la sorpresiva destrucción del monasterio por parte de los longobardos –sin aportar dato alguno para su datación– y la no menos sorprendente salvación de los monjes residentes: *qui destructum modo a Langobardorum gente eius monasterium scimus. Nocturno enim tempore et quiescentibus fratribus, nuper illic Langobardi ingressi sunt, qui diripientes omnia, ne unum quidem hominem illic tenere potuerunt.* GREG. MAG., *Dial.*, 2, 17, 2; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 18.

⁴⁵ BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 260-261 y n. 1, considera que fue Pelagio II quien donó una parte de la basílica lateranense para el uso monástico de la comunidad exiliada; ciertamente, no parece errónea tal probabilidad, pues la destrucción de Monte Casino coincide con su pontificado y Gregorio nunca se refiere a dicho cenobio en calidad de fundador, y no dudamos de que lo hubiera hecho en caso de haber efectuado la donación: al respecto, ver nota anterior. Si bien se conoce la existencia de diversos monasterios benedictinos vecinos a las principales iglesias romanas en el siglo IX, no es posible fijar su número en época gregoriana, para la cual sólo podemos confirmar la existencia del lateranense.

⁴⁶ BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 257-260; y LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 258-259. Desde luego, existen diferencias entre la *Regula* y la *Expositio*, pero éstas se limitan casi totalmente al terreno lingüístico, empleando el antiguo ministro términos –sinónimos– más elaborados que el fundador del monaquismo benedictino en la descripción de los ritmos litúrgicos monacales

Benito, vemos aparecer la posible influencia del de Nursia en una división del oficio monástico que quizás aplicara en su *Viuarium*; asimismo, a parte del júbilo intrínseco a la música, Casiodoro consideraba el canto como un muy válido mecanismo de instrucción religiosa⁴⁷, útil además para conducir a la masa de fieles por el camino de la ortodoxia. Por su parte, Columbano⁴⁸ también incorporaba en su regla el canto de los salmos en la liturgia cotidiana de los monjes, y, ciertamente, los monasterios por él fundados se distinguieron por su celo en la instrucción musical de sus acólitos y en la difusión de la lírica litúrgica.

En cuanto a la obra de los papas anteriores⁴⁹ a Gregorio, cabe decir que, desde Dámaso hasta Bonifacio II, pasando por León Magno u Hormisdas, el solio pontificio se ocupó de sancionar la progresiva introducción de los salmos y otras composiciones en el momento apropiado del ciclo litúrgico. De este modo, entre finales del siglo IV y las

⁴⁷ CASSIOD., *Exp. psalm., praef.*, 1: *psalmi sunt denique, qui nobis gratas faciunt esse uigilias, quando silenti nocte psallentibus choris humana uox erumpit in musicam, uerbisque arte modulatis ad illum redire facit, a quo pro salute humani generis diuinum uenit eloquium. Cantus qui aures oblectat et animas instruit, fit uox una psallentium; et cum angelis Dei, quos audire non possumus, laudum uerba miscemus, per illum scilicet qui uenit ex semine Dauid, Dominum Iesum Christum (...) a quo et religionem salutarem suscepimus, et sanctae Trinitatis mysteria reuelata cognoscimus.*

⁴⁸ La regla del monje irlandés será contemplada en muchos cenobios del norte de Italia, Suiza y de parte de la Galia hasta el siglo VIII, cuando sucumbirá al empuje del pujante monaquismo benedictino. En dicha regla, se llega a contemplar el *augmentum uersicolorum* en la correcta entonación de los salmos, prueba bastante clara del conocimiento musical del de Bangor: COLVMB. BOB., *Reg. monach.*, 7. Véase al respecto BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 236-242, especialmente pp. 235, n. 1, y 239. Resulta bastante probable que la concepción litúrgica que Columbano aprendió en su monasterio natal ya estuviera influenciada por las reglas de Lérins, como se puede inferir del *Antiphonarium* de dicho monasterio conservado en Milán o del –históricamente muy dudoso– episodio hagiográfico que afirma la presencia del evangelizador de Irlanda, Patricio, en el cenobio provenzal.

⁴⁹ A partir de Dámaso, constatamos un interés constante por parte del episcopado romano en la música como parte integrante de las diferentes ceremonias religiosas: el mismo Dámaso I ordena el canto de salmos en los oficios nocturnos y diurnos; Celestino I preceptúa la lectura de los 150 salmos antes del sacrificio eucarístico, algo que se considera novedoso, y, además, incorpora la forma antifónica para su canto; poco después, León Magno instituye el canto para todo el ciclo litúrgico anual en un esfuerzo organizativo que Gelasio I se encargará de redactar y al que Símaco, Juan I y Bonifacio II darán progresivamente forma definitiva; finalmente, debe destacarse la aportación de Hormisdas, que decreta la enseñanza de los salmos –¿y de otros cantos?– al clero como parte integrante de su formación: *Lib. pont.*, 39, 45, 47, 53-55 y 57; cf. *De prand. monach.*, 2-3, donde se explicita el canto del *Alleluia* por parte de los monjes romanos antes del siglo IX. Para todo esto, véase además: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 285-286; y MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, p. 539.

postrimerías del VII, las costumbres y las circunstancias dieron en conformar un estilo musical propio de la liturgia de la Iglesia romana, cuya recopilación⁵⁰ concluyó en el siglo IX y que alcanzó la cima de su producción melódica en los siglos XIV y XV. Sin embargo, la evolución de la música sacra en las diferentes *partes Imperii*, y, en este caso concreto, las occidentales, siguió caminos divergentes, y pronto vemos aparecer diferencias sustanciales entre las liturgias regionales⁵¹, la romana, la ambrosiana, la gala y la hispana. De creer en la autoría gregoriana, se diría que Gregorio Magno pretendía unificar esta diversidad, siguiendo las líneas directrices marcadas por sus predecesores en la *cathedra Petri* y acaso guiado por una perspectiva más amplia, léase universal.

Conocemos por canto gregoriano⁵² al conjunto de melodías de la misa –más de 600 piezas– y del Oficio divino –más de 2.000– que los cronistas medievales –y también liturgistas modernos– atribuyeron al papa que legó su nombre al Sacramentario fundamental de la Edad Media, el cual pretendería armonizar con la música litúrgica

⁵⁰ Los papas de origen romano del siglo III ya apuntaron las grandes líneas en las que se asentará la posterior evolución de la música litúrgica a las que Dámaso dará forma en un primer momento: GASTOUÉ, A., *Les origines*, p. 47. Para la datación final de este proceso en el siglo IX, momento en el cual aparece por primera vez mencionado el nombre de gregoriano en relación con el canto canónico de la iglesia de Roma, remitimos a: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 50-51; MONTEROSSO, R., “Il culto dei santi”, pp. 184-185; y GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 249.

⁵¹ En cuanto a la pervivencia de las distintas músicas litúrgicas de Occidente –mención aparte de la romana, origen del canto gregoriano–, cabe decir que la gala acabó con la reforma de Carlomagno, y que la ambrosiana y la mozárabe –evolución de la hispana– desaparecieron en el siglo XI; tan sólo de esta última liturgia conocemos algún autor merced al testimonio de Ildefonso de Toledo, quien menciona a Leandro de Sevilla, Juan de Zaragoza, Eugenio de Toledo y a él mismo en su breve catálogo: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 44. Ver asimismo las notas 77, 81-83 y 85.

⁵² Aceptamos las consideraciones de Gelineau –GELINEAU, J., *Chant et musique*, pp. 249-250; seguido en buena parte por Huglo: ver notas 16 y 74-76– al respecto del proceso de formación del llamado canto gregoriano y de su atribución –parcial– al Magno, por cuanto su postura es mucho más crítica y resulta bastante más científica que la de los numerosos estudiosos –eclesiásticos– de la Iglesia que parecen haber concedido a Gregorio un papel mayor del que seguramente desempeñó; entre éstos y como colofón, queremos destacar a Leclercq –LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 286–, quien, aun afirmando que el citado proceso se culminó como mínimo a finales del siglo VII, opina que nuestro papa fue su organizador definitivo y que “chose rare, pour une fois, tradition et textes authentiques sont à peu près d’accord”. Sin restar méritos a la obra gregoriana, creemos que, no sólo no debemos olvidar la valiosa aportación de pontífices anteriores –ver nota 49–, sino que también es preciso tener en cuenta que la música contenida en la edición definitiva del cantoral gregoriano revela momentos de composición posteriores a su pontificado y que, además, dicha edición fue fijada en buena parte en las escuelas musicales de la Francia carolingia, desde donde se inició también su difusión: véanse en extenso las notas 56, 73, 76-77, 79 y 81.

resultante de su reforma. Así, la relación entre liturgia y música, ya presente en los más antiguos manuscritos documentados, manifiesta la división del calendario litúrgico⁵³ en época gregoriana, así como la distribución de los ritos y cantos para cada festividad concreta, piezas musicales, cuyas letras –redactadas *ad hoc*– adoptan textos bíblicos y escritos eclesiásticos.

De estas composiciones musicales, algunas son anteriores al pontificado de nuestro papa, pero, en su mayoría, son posteriores a éste, pudiéndose establecer, siguiendo a Gelineau, una sucesión de hasta cinco capas o estratos que, a su vez, se dividen en dos grupos cronológicos, tomando como punto de inflexión la reforma carolingia. Por otro lado, el criterio de estratificación también responde al cambio operado en el oficio litúrgico, fruto en parte de dicha reforma musical; porque si el primer grupo corresponde a una época en la cual la participación de los fieles era plena, el segundo, elaborado entre los siglos VII y IX, manifiesta la relevancia adquirida por los coros de *cantores*, que relegarán a un segundo plano a los asistentes a la celebración.

Dentro del primer grupo, podemos distinguir dos estratos. El más numeroso y antiguo –datablee entre los siglos I y IV– lo constituyen los recitativos de lecturas y plegarias en forma de aclamaciones, diálogos y versos salmódicos de notable influencia judía⁵⁴, caso del *Pater*, el *Te Deum*, el *Sanctus* XVIII o el *Gloria* XV. Se trata de melodías formularias basadas mayoritariamente en textos escriturísticos en inherente relación con el desarrollo de la liturgia; quizás por ello, se adaptan a su cometido, siendo la música y

⁵³ Según aparece en ciertos manuscritos musicales del monasterio de Saint-Gall datados a finales del siglo IX o principios del X, los más antiguos que documentan la reforma gregoriana, el ciclo anual de celebraciones se dividía en Temporal y Santoral –ver nota 24–, y, para cada una de estas partes, se asignaban períodos diferentes del año religioso: el Temporal se observa mayormente en las festividades divinas –el Adviento, la Pentecostés y la Ascensión–, mientras que el Santoral domina un vasto lapso de tiempo que se extiende desde el 14 de abril hasta el 30 de noviembre, compartiendo ambos algún período: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 256-257; y MONTEROSSO, R., “Il culto dei santi”, p. 183. Para todos ellos, la adecuación de la música a los rituales determinados aparece preclara, notablemente en la elección de los textos –bíblicos, patrísticos o de nuevo encueno– que darán contenido a las melodías sacras.

⁵⁴ GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 251 y n. 420, cita además el trabajo de Werner, que constató multitud de similitudes entre el canto sinagoga y el gregoriano a lo largo de los mil primeros años de cristianismo, aunque no todas estas coincidencias son tenidas por ciertas por Gelineau: véanse las referencias de Werner citadas en las notas 17-18 y 30. Cabe destacar que el origen judío del musicólogo y benedictino estadounidense ha hecho recelar acerca de la realidad de algunas de sus comparaciones, que subrayan influencias hebreas acaso inexistentes

las letras sencillas y asequibles al común, hecho que permite inferir una funcionalidad didáctica en su redacción. Un segundo conjunto de “refranes” derivados de las nuevas fórmulas responsoriales y antifónicas⁵⁵ se origina a partir del siglo V y comprende textos breves basados en los salmos, silábicos y fundamentados en el timbre –o en algún motivo melódico simple–, cuya sencillez propicia una gran capacidad de adaptación a momentos litúrgicos muy diversos con facilidad, un aspecto que ha hecho suponer una naturaleza popular. En éste, hallamos antifonas gregorianas del tipo *Notum fecit Dominus*, del *Laetentur coeli* o del *Illumina Domine*, que actualmente se identifican con los maitines de algunas festividades y con el salterio del oficio ferial.

En cuanto al segundo grupo, apreciamos tres capas bien diferenciadas, pero siempre posteriores a la reforma carolingia. La primera, contenida en el *antiphonarium missae*, recoge las melodías más elaboradas de este período de transición caracterizado por el auge de las *scholae cantorum* por toda la cristiandad occidental⁵⁶. Se trata de composiciones mucho más complejas, tanto técnica como conceptualmente, dirigidas a una élite musical, que constituyen el grupo más característico del canto gregoriano, compuesto de muchos *responsa* de la misa –graduales y ofertorios– y de la mayor parte de antifonas. La segunda se corresponde con los textos contenidos en el *Kyriale* –parte del *Ordinarium missae*–, que son de épocas y estilos muy diferentes⁵⁷. Debido a su estilo elaborado y su rigurosa adaptación al oficio eucarístico, se les supone destinados a formar parte del repertorio de las *scholae*. Por último, documentamos un grupo también diacrónico de –básicamente– himnos de indudable naturaleza popular⁵⁸, piezas

⁵⁵ GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 254 y n. 422, en la cual se esgrime que la naturaleza sálmica del “refrán” es una característica de la salmodia responsorial del siglo V, y que la música litúrgica experimenta un cambio cualitativo considerable a causa de la difusión de las *scholae cantorum* en las ciudades más relevantes de Occidente.

⁵⁶ GELINEAU, J., *Chant et musique*, pp. 254-257 y n. 423, donde se enhebra el hilo que conduce al canto gregoriano a partir del itinerario de los manuscritos musicales, itinerario que nos revela, por una parte, la subsistencia de tradiciones litúrgicas locales –aunque sea parcialmente– hasta el siglo XIII, y, por otra, la fijación del gregoriano hacia el siglo IX, quizás en la escuela franca de Metz. Se desconoce la sonoridad real del gregoriano tal y como sería ejecutado por especialistas de la Alta Edad Media, pues no podemos captar en toda su complejidad la interpretación de los melismas, los trémolos o los alargamientos de nota de cuya existencia nos alerta la paleografía.

⁵⁷ GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 257 y n. 257, con bibliografía.

⁵⁸ GELINEAU, J., *Chant et musique*, pp. 257-258.

compuestas para ser cantadas por los fieles que no disponen de notación neumática y de las que se presume una simpleza melódica evidente.

Tonalmente, el canto gregoriano se caracteriza por tener ocho modos⁵⁹, disponerse en rima libre y desarrollarse mediante un canto plano –es decir, monotónico, siempre con un tono de diferencia entre las notas sucesivas de la composición– en oposición al cromatismo pagano. En realidad, dichas características representan más bien un *desideratum*, el teórico funcionamiento de dicha música, pues la interpretación varía en función de los tiempos y de la geografía, resultando de ello un género musical en absoluto uniforme.

No sabemos cómo evolucionó el canto gregoriano hasta la forma en la cual todavía hoy lo conocemos; ni cómo pudieron efectuarse las notaciones de las melodías, porque los neumas –creados expresamente para esta música– occidentales más antiguos que conservamos datan del siglo IX⁶⁰ y se aplican hasta el siglo XIII. De todos modos, las melodías gregorianas se corresponden con *trópoi* habituales en la música litúrgica del

⁵⁹ A pesar de rechazar la utilización de instrumentos, la primitiva música cristiana no podrá evitar el uso de los cinco modos vocales clásicos –el dorio, el eolio, el yastieno, el frigio y el lidio– que dependían de la citarodia, es decir, que estaban en función del tañedor de la cítara, y que habrán de pervivir hasta la eclosión del canto antifonal, el cual modificará con éxito dichas tonadas de la Antigüedad adoptando tres de sus modos para hacer surgir un *Te Deum* de estilo dorio o unas muy numerosas antífonas en yastieno y eolio: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 258-260 y 268, en que se fecha la desaparición de la música profana entre los siglos VI y XI. Al respecto de las estructuras métricas y tonales del gregoriano y de su posible evolución, remitimos al trabajo de MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, pp. 544-557, donde se ofrece un meticuloso resumen de la bibliografía concerniente a este tema. Recordar que la cítara deviene –junto con el arpa, de menor éxito– el único instrumento cuyo uso es lícito en el desarrollo de la liturgia, y que, en torno a ella, se construirá la trama de la musicalidad cristiana: ver nota 21.

⁶⁰ El primer autor que se ocupa de sistematizar los aspectos técnicos del canto gregoriano es Alcuino de York, quien muere en el 802: GASTOUÉ, A., *Les origines*, p. 160; COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, p. 211; CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 46; cf. MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, p. 539, quien retrasa esta sistematización hasta finales del siglo IX o principios del X. En contra de estos autores, Bäumer aduce un ambiguo testimonio de Casiodoro –CASSIOD., *Exp. psalm.*, 104– para afirmar que las series neumáticas y los cantos melismáticos ya existían en el siglo VI: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 260 y n. 2, con el texto del pasaje citado. Asimismo, las dos compilaciones carolingias que recogen la música gregoriana no ofrecen la misma dificultad a la hora de restituir sus melodías: mientras que el Gradual es bien conocido, resulta muy difícil distinguir las tonadas de los cánticos del Antifonario: HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, pp. 663-664. Sobre este tema, remitimos también a las notas 78-80. Queremos recordar que tampoco disponemos de notación alguna para la música litúrgica judía, aunque sabemos que seguía los modos helenísticos: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 262-263

Occidente. Sin embargo, la obvia transmisión oral⁶¹ de las melodías nos lleva a diferenciar un canto romano de rasgos arcaicos y otro de características más novedosas que ha venido en llamarse gregoriano. Ésta parece más bien una denominación convencional de carácter canónico instituida *a posteriori* por la Santa Sede en la que se considera al canto gregoriano como propio de la Iglesia romana –y, por extensión, de Occidente–, si no la música litúrgica por excelencia.

Hasta ahora hemos intentado sucintamente discernir la naturaleza del así denominado canto gregoriano, pero, ¿qué relación tiene con la obra del Magno? Ignoramos creatividad musical alguna llevada a cabo por Gregorio más allá de las pocas metáforas musicales que aparecen a lo largo de su obra. Por otro lado, tampoco es posible afirmar con certeza la veracidad de las supuestas influencias recibidas de la tradición musical bizantina⁶² –el *Kyrie eleison* y el *Alleluia*, tan en boga en Oriente– a partir de su estancia en Constantinopla.

Lo cierto es que la primera intervención papal en este sentido la constituye el sínodo romano del 595⁶³, donde el pontífice decretó que los diáconos no participaran en

⁶¹ LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 259; MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, pp. 543 y 548-549; y HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 666 y n. 14. La transmisión oral de los neumas termina definitivamente en el siglo XI, cuando Guido de Arezzo crea un nuevo sistema de notación que incorpora las claves y las líneas –el tetragrama, posteriormente pentagrama– con el fin de permitir la lectura correcta de toda composición a cualquiera con independencia de si conocía o no su melodía.

⁶² CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 49, quien, al respecto de la posible influencia de los cantos litúrgicos de las iglesias orientales –en este caso, concretamente de la constantinopolitana– en Gregorio, llega a afirmar que “de cela il saura se souvenir”, sin aducir dato alguno a esta probabilidad. Tampoco LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 288 y n.13, partidario de la misma postura, ofrece ninguna referencia al respecto, y tan sólo menciona la existencia de coros en las iglesias constantinopolitanas a partir de Justiniano. En cuanto a las metáforas citadas, véase la nota 104 de la parte II; para la estancia constantinopolitana, remitimos a la nota 105 de la parte IV.

⁶³ *Conc. Rom. (595)*, c. 1: *in sancta hac Romana ecclesia, cui diuina dispensatio praeesse me uoluit, dudum consuetudo est ualde reprehensibilis exorta, ut quidam ad sacri altaris mysterium cantores eligantur, et in diaconatus ordine constituti modulationi uocis inseruiant, quos ad praedicationis officium et elemosynarum studium uacare congruebat. Vnde fit plerumque ut ad sacrum ministerium dum blanda uox quaeritur, quaeri congrua uita negligatur, et cantor, minister Domini, moribus stimuletur, cum populum uocibus delectet. Qua de re praesenti decreto constituo, ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant, solumque euangelicae lectionis officium inter missarum sollemnia exsoluant. Psalmos uero ac reliquas lectiones censeo per subdiaconos, uel si necessitas exigit, per minores ordines exhiberi. Si quis autem contra hoc decretum uenire temptauerit, anathema sit.* Antes de la reforma gregoriana, cualquier *cantor* era elevado a la categoría de subdiácono por el simple hecho de disponer de una buena voz: GASTOUÉ, A., *Les origines*, p. 44; y GELINEAU, J., *Chant et musique*, p. 249 y n. 417.

la ejecución de *psalmi ac reliquae lectiones*, confiándola a los subdiáconos y miembros de los órdenes menores, entre los cuales se incluiría verosímelmente la *schola* que fundó, como veremos más adelante. Por otra parte, en una carta a Juan de Siracusa⁶⁴ escrita en el 598, Gregorio instruía al prelado siciliano acerca de cuatro cuestiones litúrgicas relacionadas con las tradiciones musicales romanas: el uso del *Alleluia*⁶⁵ fuera del tiempo de Pentecostés, la vestimenta de los subdiáconos, la forma responsorial del *Kyrie eleison*⁶⁶ y, finalmente, la ubicación de la oración dominical⁶⁷ después de la

Existe otro testimonio gregoriano que, indirectamente, ratifica la nueva normativa conciliar que restringe las atribuciones del diaconado y la opone –o impone– a la *traditio* oriental: *subdiaconus autem ut spoliatus procedere facerem, antiqua consuetudo ecclesiae fuit. Sed quid placuit cuidam nostro pontifici nescio, qui eos uestitos procedere praecepit. Nam uestrae ecclesiae numquid traditionem a Graecis acceperunt? Vnde habent ergo hodie ut subdiaconi in eis in tunicis procedant, nisi quia hoc a matre sua Romana ecclesia perceperunt?* GREG. MAG., Ep., 9, 26.

⁶⁴ GREG. MAG., Ep., 9, 26: *ueniens quidam de Sicilia dixit, mihi quod alqui amici eius, uel Graeci uel Latini nescio, quasi sub zelo sancta Romanae ecclesiae, de meis dispositionibus murmurant dicentes: Quomodo ecclesiam Constantinopolitanam disponit comprimere, qui eius consuetudines per omnia sequitur? Cui cum dicerem: Quas consuetudines sequimur? respondit: quia alleluia dici ad missas extra pentecosten tempora fecistis, quia subdiaconus spoliatus procedere, quia Kyrieleison dici, quia orationem Dominicam mox post canonem dici statuistis. Cui ego respondi quia in nulli eorum aliam ecclesiam secuti sumus.* Sobre la vestimenta de los subdiáconos, ver nota anterior.

⁶⁵ GREG. MAG., Ep., 9, 26: *nam ut alleluia hic non diceretur, de Hierosolymorum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum. Et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputauimus quae hic a Graecis fuerat tradita.* Cabe decir que la expansión del canto aleluyático más allá de los oficios reservados por la iglesia romana implicaría una mayor presencia de la voz infantil en detrimento de la de los cantores, diáconos o subdiáconos: LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 287 y n. 4. Y queremos hacer notar que esta “exclusión” concordaría con la normativa expresada en el concilio romano del 595 y que citamos en la nota 63. Véase: FROGER, J., “L’alleluia”, pp. 6-48; y WELLESZ, E., “Gregory the Great’s Letter”, pp. 7-26.

⁶⁶ GREG. MAG., Ep., 9, 26: *Kyrieleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis omnes simul dicunt, apud nos autem a clericis dicitur, a populo respondetur et totidem uocibus etiam Christeeleison dicitur, quod apud Graecos nullomodo dicitur. In cotidianis autem missis alia quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrieleison et Christeeleison dicimus, ut in his deprecationis uocibus paulo diutius occupemur.* Remarcamos el uso por parte de la Iglesia de Roma del *Christeeleison*, desconocido para la tradición oriental.

⁶⁷ GREG. MAG., Ep., 9, 26: *orationem uero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et ualde mihi inconueniens uisum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos uero a solo sacerdote.*

lectura del canon. Cabe destacar que nuestro papa parece justificar ante Juan que no había adoptado usos orientales en los ritos de su Iglesia, al contrario, que había rechazado las novedosas influencias bizantinas.

Aparte de estas breves alusiones, se puede afirmar con escaso margen de error que la actividad de nuestro prelado siempre se enmarca dentro de un contexto organizador⁶⁸ y regulador de la música litúrgica —romana— existente en un intento por homogeneizarla y —acaso teóricamente— hacerla prevalecer sobre las distintas tradiciones occidentales. Con este propósito, la tarea de Gregorio se desarrolló en una doble vertiente: por una parte, estableció definitivamente la *schola cantorum*, una institución destinada a ser la voz oficial de la Iglesia de Roma; por otra, llevó a cabo una compilación de piezas musicales escogidas que agrupaba en un solo volumen con la intención de dotar a la *schola* —y, con el tiempo, a los coros de todo Occidente— de un instrumento unificador de los cantos del oficio divino. De este modo, en un concepto unitario —global y homogéneo— del acto cultural, se establecía una vinculación inherente entre liturgia y música, válida asimismo para propósitos evangélicos.

Efectivamente, según los testimonios⁶⁹ de Juan Diácono y del papa Adriano I, Gregorio fue el auténtico creador de la *schola cantorum*; si bien es cierto que otros papas⁷⁰ anteriores, como León Magno o Hilario, habían allanado el camino a la

⁶⁸ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 661. Cf. LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 287-288, quien considera que tanto el concilio del 595 como la creación de la *schola* respondían al hecho de que los cantores eclesiásticos quizás no tenían el nivel musical suficiente, una circunstancia que la iniciativa gregoriana pretendería subsanar.

⁶⁹ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 6: *deinde in domo Domini, more sapientissimi Salomonis, propter musicae compunctionem dulcedinis, antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilauit, scholam quoque cantorum quae hactenus eisdem institutionibus in sancta Romana ecclesia modulatur constituit*. Al respecto del texto del papa Adriano I, puede consultarse la nota 72.

⁷⁰ De hecho, el papa Sixto III fue quien primero acertó a fundar un cenobio *ad Catacumbas* donde se pudiera desarrollar el canto sin estorbo alguno; León Magno acerca los *cantores* a la *Vrbs* y les procura un monasterio cerca del Vaticano; a este monasterio se le unen dos más gracias a la obra de su sucesor, Hilario, uno cerca de San Lorenzo Extramuros y otro, denominado *Luna* en los textos, dentro de la propia ciudad: *Lib. pont.*, 46, n. 13; 47, n. 11; y 48. Ver, además, LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 287. Como vemos, la labor de tres pontífices consecutivos durante tres decenios permite el desarrollo del germen de la que había de ser la institución musical por excelencia de la Iglesia católica, la *schola cantorum*, nombre que sólo recibe a partir del pontificado de Gregorio. Según Gastoué, sin embargo, fue Silvestre I quien creó la primera *schola cantorum* a principios del siglo IV, algo difícil de contrastar: GASTOUÉ, A., *Les origines*, p. 47.

constitución de una “escuela” semejante mediante la donación de propiedades para asegurar su continuidad, éstos no culminaron el proceso al no darle visos de institución permanente: ésa fue la verdadera contribución que la Historia reservaba a nuestro papa. Con la visión de futuro que le caracterizaba, Gregorio también se ocupó del bienestar material de su creación y para ello le otorgó dos edificios⁷¹ en la Ciudad –uno cerca del Vaticano y otro en el Laterano–, así como tierras suficientes para garantizar el servicio constante de sus cantores en los oficios de su Iglesia; asimismo, reguló su buen funcionamiento mediante la institución de jerarquías de corte monacal –*praepositus*, *primicerium*, *secundicerium*– y estableció un estrecho vínculo entre la *schola* y los monasterios basilicales, donde pasaban a residir los intérpretes “oficiales” ya formados en el arte musical.

Por lo que se refiere al *Antiphonarium*, resulta más complejo averiguar qué parte corresponde asignar a la mano de Gregorio. En primer lugar, debe entenderse la obra gregoriana como una centonización, una compilación de piezas musicales y textos de naturaleza formularia ya existentes que reúne en el citado *Antiphonarium*⁷², cuya autoría

⁷¹ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 6: *eique (cantores) cum nonnullis praediis duo habitacula, scilicet alterum sub gradibus basilicae beati Petri apostoli, alterum uero sub Lateranensis patriarchii domibus fabricauit, ubi usque hodie lectus eius, in quo recubans modulabatur, et flagellum ipsius, quo pueris minabatur, ueneratione congrua cum authentico Antiphonario reseruatur, quae uidelicet loca per praecepti seriem sub interpositione anathematis ob ministerii quotidianam utrobique gratiam subdiuisit.* Ver además LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 287-288.

⁷² A lo que parece, fue Adriano I quien prologó el Antifonario gregoriano revisado, prólogo que su homónimo, Adriano II, pasó a hexámetros para más honra del Magno: *Gregorius praesul meritis et nomine dignus, / unde genus ducit summum conscendit honorem, / qui renouans monumenta patrum iuniorque priorum / munere caelesti fretus ornans sapienter, / composuit scholae cantorum hunc rite libellum, / quo reciprocando moduletur carmina Christo, / quando sacer sacraque libans libamina uatis. / Dulcibus antiphonae pulsant concentibus aures / classibus et geminis psalmorum concrepet oda.* *Antiph.*, *praef.*; véase la nota 235 de la parte II. Remitimos especialmente a LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 287 y n. 11, con abundante bibliografía sobre la tradición manuscrita de este *carmen*. En otro sentido, BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 296-301, opina que la actividad litúrgica documentada de los papas anteriores no evidencia ningún interés por instituir escuela de canto alguna. Favorables a la autoría gregoriana de la composición del *Antiphonarium* son: LECLERCQ, H., “Antiphonaire grégorien”, cc. 2443-2461; e ID., “Chant romain”, c. 286, donde afirma –sin aducir razones– que Gregorio ya se ocupaba de la composición del Antifonario antes de su elección como papa, y cc. 299-301, donde parece relegar su tarea creadora en favor de la reorganizativa; por último, CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 49, sin embargo, nunca considera a Gregorio como un compositor sino como un organizador. Véase al respecto el pasaje de Juan Diácono citado en la nota 69.

original se atribuye sin demasiadas dudas a Gregorio, aunque documentamos numerosas y muy diversas interpolaciones y reestructuraciones posteriores. Puede decirse, en definitiva, que el Magno dio forma al núcleo primigenio de este compendio, muy probablemente redactado en armonía con el *Sacramentarium*⁷³.

Así las cosas, resulta imposible reconstituir con certeza dicha compilación en toda su extensión. De acuerdo con la hipótesis de Huglo⁷⁴, el Antifonario agruparía la totalidad de los cantos de la eucaristía y de los oficios feriales –extraordinarios– en una sola obra –tendencia que también apreciamos en la liturgia milanesa o hispana–, hipótesis ésta que parece ratificada por el hecho de que las fuentes anteriores a la reforma carolingia solamente se refieran al Antifonario⁷⁵. Su difusión⁷⁶ por Europa

⁷³ Por orden de Carlomagno, Alcuino de York adaptó el Sacramentario gregoriano a los usos francos al tiempo que mantenía el Antifonario adjunto a éste –¿en su forma original?–; como quiera que Alcuino estaba al frente de la *schola palatina* –enfrentada a la escuela de Metz por la preeminencia en materia musical–, su autoridad devino indispensable para ratificar la ortodoxia de los libros de canto: el mismo Alcuino escribió sobre teoría musical en uno de sus manuales de cultura general. LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 286 y 310 y nn. 11-13. MORIN, G., “Le plus ancien *comes*”, pp. 41-74; e ID., “Liturgie et basiliques”, pp. 296-330, ve en el códice de Würzburg Mp.th.fol. 62 el remanente de la liturgia estacional romana inmediatamente posterior a Gregorio, un particular que, con toda cautela, la historiografía actual tiende a corroborar: LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 295-296 y n. 31. El calendario de santos del códice se asemeja bastante al ofrecido por el concilio romano del 595: RUSCH, W., “A Possible Explanation”, pp. 107-108 y n. 3. Chavasse ha utilizado con éxito este calendario para datar las *Homiliae in Euangelia* demostrando que, especialmente en los dos primeros años de su pontificado, Gregorio estaba realmente interesado en promover e implicarse en los distintos cultos celebrados en las iglesias romanas: CHAVASSE, A., “Aménagements liturgiques”, pp. 75-102. Cf. BALDOVIN, J.F., *The Urban Character*, pp. 125-127, 151-153 y 285, donde figura el apéndice 3 con la lista de la liturgia estacional documentada en los escritos gregorianos.

⁷⁴ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 662 y n. 4, donde expone su argumento a favor de la unicidad codicológica –¿y conceptual, entonces?– justificándolo en razón de las concomitancias entre los domingos estivales de diferentes tradiciones del antiguo Gradual romano. Un análisis más elaborado de la evolución del Antifonario a través de la tradición manuscrita en: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 289-299; y, más recientemente, CHAVASSE, A., “Les plus anciennes types”, pp. 3-94.

⁷⁵ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 662 y n. 5, con abundante bibliografía acerca de la introducción y difusión del canto romano en la Francia carolingia, proceso que ofrece suficientes evidencias de la preeminencia del *Antiphonarium gregorianum* como modelo litúrgico musical. De hecho, como indica el mismo autor, la división de la música litúrgica en cantos de la misa y del oficio divino se produce entre el 789 y el 802: es entonces que las composiciones de aquella se inscriben en el Gradual, y las de éste en el Antifonario. Para este último punto, la división de la música gregoriana en dos compendios, remitimos a ID., “Les remaniements”, pp. 89-120.

viene determinada porque, muy a menudo, las copias del *Sacramentarium Gregorianum* incluyen a modo de prólogo el Antifonario, el cual ya sólo reunirá los cantos eucarísticos a finales del siglo VIII.

Ya hemos citado con cierta asiduidad el papel relevante de la dinastía carolingia⁷⁷, cuya reforma musical llevó la unidad a los cantos litúrgicos de las iglesias bajo su dominio; en concreto, tanto Pipino el Breve como su hijo Carlomagno favorecieron la difusión de la liturgia romana –y de su música– a cambio del apoyo papal a sus pretensiones imperiales. De hecho, Monterosso⁷⁸ y Huglo⁷⁹ postulan

⁷⁶ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 662. Según postula Huglo, la difusión del canto gregoriano se produciría en dos fases estrechamente ligadas a la división de sus composiciones entre el Gradual y el Antifonario: en primer lugar, documentamos la presencia de los cantos de la misa, acaso más necesarios, en graduales –que acompañaban a sacramentarios– conservados en monasterios como Saint-Denis o Corbie; en segundo, a principios del siglo IX, el Oficio divino, especialmente compuesto para las *scholae*, se documenta en el episcopologio de Lyon, la abadía de Saint-Richier o la notable escuela de Metz, cuyo tonario se compuso entre los años 817 y 835 para que sirviera de manual a los cantores de la ciudad franca y constituye el más antiguo documento del Antifonario, aunque, desgraciadamente, no conserva la notación melódica.

⁷⁷ Ambos monarcas –especialmente Carlomagno y sus decretos capitulares– permitieron la penetración de la liturgia romana en las tierras bajo dominio franco, donde la liturgia gala, fuertemente arraigada, opuso una seria resistencia a la reforma carolingia. De hecho, Juan Diácono informa de que Carlomagno impulsó la unificación del canto en *Francia* “ofendido” por la *dissonantia Romani et Gallicani cantus*, enviando para ello *duo suorum clerici* a la Roma de Adriano I: IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 9. Acerca de la resistencia de las liturgias locales –o nacionales– a la imposición de los usos de Roma, remitimos a las notas 81-83 y 85. Por cuanto concierne a la actuación del Papado en este período, reseñaremos los tres principales acontecimientos: Esteban II, durante su estancia en la corte de Pipino en el 754, deja allí un pequeño grupo de clérigos romanos entre los que se cuenta Simeón, *secundicerium* de la *schola*, que sólo retornará a Roma mucho después; Pablo I envía un *antiphonale* y un *responsale* al mismo monarca; y finalmente, Adriano I envía un *sacramentarium* –supuestamente *Gregorianum*– a Carlomagno que será utilizado por Amalario de Metz, principal organizador de la reforma litúrgica carolingia, la cual se desarrolla plenamente bajo el pontificado de León III. Al respecto, pueden consultarse: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 327-333; LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 303, 306 y 308-311; MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, pp. 539-540. Cabe añadir aún otro dato significativo, y es que, a excepción de Adriano I, los demás pontífices implicados en la reforma carolingia se forman en el *patriarchium* lateranense, estrechamente relacionado con la *schola cantorum*: ver nota 84. También la iglesia britana contribuyó a la instauración de los ritos romanos en *Francia*, y así, Bonifacio fue amigo y consejero de Carlos Martel y de su hijo Pipino, quien justamente inició la entente con la Santa Sede que llevó a la adopción de la liturgia de Roma: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 327.

⁷⁸ Aunque Monterosso admite la imposibilidad de considerar definitiva la hipótesis de la fusión entre las músicas litúrgicas gala y romana como seguro origen del canto gregoriano, la cree muy probable a partir de dos factores fundamentales: la pervivencia, hasta el siglo XII, de cantos locales diferenciados, significativamente en el Gradual, y también de la transmisión oral de las composiciones con anterioridad

acertadamente que la introducción del canto romano a través de la Francia carolingia propició una fusión entre éste y su equivalente galo que derivaría en lo que conocemos por gregoriano, en el cual la simbiosis entre ambas tradiciones fue tan profunda que resulta muy difícil discernir las aportaciones de uno y otro sobre el estándar definitivo. Después de todas estas consideraciones, es difícil ponderar hasta qué punto el Antifonario responde a un arquetipo⁸⁰ o a un repertorio original, pues la transición entre el supuesto modelo original romano –ROM– y la forma final resultante –GREG– se prolonga hasta el siglo XII.

Amén de las vicisitudes de este proceso, cabe contar con la oposición, en ocasiones acérrima, de las liturgias locales, que habían conseguido canalizar el sentimiento nacional surgido de la fusión entre romanos y bárbaros en sus respectivos *regna*. De ello resultó una tenaz resistencia de las iglesias gala⁸¹, italiana⁸² e hispana⁸³

a la sistematización de las melodías mediante los neumas, la cual dificulta en extremo cualquier búsqueda de influencias previas. Un factor añadido lo constituye el hecho de que la primera atribución del *Antiphonarium* a nuestro pontífice date de finales del siglo VIII y haya sido más que probablemente engrandecida por el aire de leyenda que envuelve la figura de Gregorio Magno. MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, pp. 540-544. Al respecto de la pervivencia de tradiciones musicales anteriores, remitimos a las notas 77, 81-83 y 85. Acerca de la aparición de los neumas, véanse las notas 60-61.

⁷⁹ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, pp. 664-665: “les chants de ROM ont été «habillés» en GREG, sous l’influence du chant des Gaules, pour revenir enfin à Rome, ainsi transformés, au XII^e siècle et s’infiltrer peu à peu dans les basiliques et les *tituli* au sein même, parfois, des manuscrits du «vieux-romain», avant le remplacer définitivement au XIII^e siècle”; además, en la p. 666, apunta –sin demasiadas dudas– que la *schola cantorum* de Metz ejerció de catalizadora de este cambio debido a las favorables circunstancias históricas de que disfrutaba la ciudad, en el corazón del Imperio carolingio y agraciada por el notable interés de Carlomagno. Para un estudio pormenorizado de canto romano antiguo, remitimos a otro trabajo de este mismo autor: ID., “Le chant vieux-romain”, pp. 96-124. Sin embargo, se olvida de valorar el papel del canto germánico en la evolución de la música litúrgica franca, un hecho más que posible a juzgar por la influencia de aquél en los cambios, temáticos y lingüísticos, sufridos por ésta: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, pp. 41-44; cf. MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, pp. 540-541, quien entrevé la aportación de la musicalidad de los pueblos germanos en las melodías galas anteriores a la reforma de Carlomagno.

⁸⁰ Sobre el concepto de arquetipo y su condición de texto vivo o muerto: IRIGOIN, J., “Quelques réflexions”, pp. 235-245. Cf. HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 665.

⁸¹ MONTEROSSO, R., “La musica gregoriana”, p. 540; y MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, p. 346. En la primera mitad del siglo IX, Amalario, obispo de Metz, nos documenta la fuerte oposición que encontró a la hora de difundir –e imponer– el nuevo antifonario resultante de la reforma carolingia, de la cual era ferviente defensor. En efecto, la ancestral liturgia gala gozaba del favor popular y contaba con la autoridad que confieren siglos de tradición, argumentos utilizados con profusión por los detractores de la

ante la uniformización con el *Ordo Romanus* impuesto por el Imperio carolingio que postergó la unidad litúrgica de Occidente. Y si Gregorio inició la homogeneización del canto litúrgico de tradición romana, sus sucesores⁸⁴ en el cargo se obstinaron en

reforma, notablemente el obispo de Lyon, Agobardo, y su diácono, Floro, quienes ensalzaban melodías tan célebres como el *Pange lingua* o el *Vexilla regis prodeunt* de Venancio Fortunato. Véase, además, LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 306-307 y 310.

⁸² Sólo documentamos dos casos, pero pudieron ser más. En primer y destacado lugar, tenemos a Milán, donde la tradición musical instaurada por Ambrosio en su sede se revela exitosa y activa compositivamente hasta el siglo XII, aproximadamente; según parece, su práctica se extiende hasta el siglo XVI, fecha en la cual el rito milanés es definitivamente sustituido por el romano aunque anteriormente ya había sido influenciado por éste. En segundo, al norte de Roma, hallamos el monasterio de Farfa, cuyo abad, Honorato, recibe una carta de León IV en la que se explicita que, en dicho cenobio, no se seguían las normas establecidas por Gregorio en referencia al modo de cantar. Acerca de estos dos lugares y su historia, remitimos a: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 343-347; y LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 304-305 y n. 1, con fuentes y bibliografía.

⁸³ Profuturo, obispo de Braga, recibe un *Ordinarium missae* del papa Vigilio que se observa todavía en tiempos del primer concilio de Braga (563), evidenciando que la ortodoxia romana, seguida por los hispanocatólicos, se enfrentaba a una liturgia diferente, muy probablemente godoarriana. En la época del tercer concilio de Toledo, Leandro de Sevilla organiza un ritual adaptado a los gustos godos –en una concesión por la abjuración general del pueblo entero– desarrollado por Isidoro, quien, en el cuarto concilio de Toledo (633), prescribe un *ordo psallendi* único para todo el reino al cual dos obispos de Toledo, Ildefonso primero y Julián después, contribuirán a su plenitud; este *ordo* normativo desaparecerá en el siglo XI merced a la obra del benedictismo reformista de Cluny en la Península. Para todo esto, ver: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 347-350; y LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 307.

⁸⁴ Efectivamente, la lista de pontífices romanos que, hasta el advenimiento de Carlomagno y su reforma, manifiestan de un modo u otro su querencia o su estrecha relación con la música litúrgica tal y como fue concebida por su predecesor Gregorio es larga y ampliamente favorable a la implantación de una formación musical en el clero de la Ciudad: en ocasión de la consagración del Panteón a la Virgen y a los mártires, Bonifacio III ordena la composición *ad hoc* de nuevos cantos para la misa que no difieren demasiado de la tradición gregoriana, al contrario que las antífonas encargadas por Sergio I para la procesión de la Purificación, las cuales tendrán una clara influencia griega; por otro lado, Deodato y Honorio I expresan en sus respectivos epitafios la admiración por la obra del Magno, como harán posteriormente Adeodato, León II, Benito II, Sergio I, Gregorio II, Esteban II, Pablo I, Adriano I y León III, quienes además reciben su formación en el *patriarchium* del Laterano. Las fuentes concernientes a la actuación de estos obispos romanos puede consultarse en: LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 301-303; cf. BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 318-319. A la luz de estos datos, nos parece claro que el *patriarchium* lateranense –del cual formaba parte la *schola cantorum*, en la que dichos preladados también estudiaron– conforma una suerte de “pépinière d’évêques” para la Roma de los siglos VII al IX de un modo semejante a la que constituyeron Lérins, Marmoutier o Hipona en siglos precedentes para sus áreas de influencia respectivas –consúltense las notas 265 y 274 de la parte II–; y como muestra un botón: León III escogió y distinguió a uno de los alumnos de esta institución que, con el tiempo, devendría el futuro

preservar y potenciar este punto, máxime cuando de muchos de ellos se documenta una relación directa con la *schola*.

En otro orden de cosas y según Chailley⁸⁵, uno de los objetivos de la reforma gregoriana consistía en frenar la gradual pujanza de las diferentes tradiciones musicales germánicas, las cuales, siempre según este autor, amenazaban con sustituir a la preexistente *cantilena Romana* que nuestro pontífice pretendía fijar y, además, universalizar con sus medidas. Así y todo, diríase que los “bárbaros” le devolvieron bien por mal extendiendo por toda Europa el *Antiphonarium*.

En relación con el uso de la música por parte de Gregorio, mención aparte merece un aspecto al que, a nuestro parecer, no se ha concedido la importancia debida: la función del canto en la evangelización de los paganos del Reino de Kent. Como también apuntamos en otro lugar, Agustín y sus compañeros desembarcaron en Thanet, cantando el *Deprecamur te*⁸⁶ y enarbolando cruces e iconos en solemne procesión.

Sergio II, quien curiosamente reconstruyó el edificio de la *schola* y la proveyó de nuevas prebendas para asegurar su continuidad.

⁸⁵ CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 50: “mais à la garantie de fidélité qu’il édifie ainsi contre les fantaisies du temps devait bientôt s’opposer le frein puissant qu’il établit contre les aspirations musicales autochtones des peuples”, pueblos que luego define como iberos o germanos, dando a entender la condición occidental de dichos grupos culturales. En apoyo de este argumento, Chailley aduce la reticencia de los nuevos reinos germánicos –y sus sucesores en el tiempo– a adoptar los ritos litúrgicos romanos, también los musicales; como ejemplo de ello, se menciona que la Galia no los adoptó hasta Carlomagno, y que, sólo en el siglo XI, la Castilla heredera de godos y mozárabes abandonó su arraigada y particular liturgia. Cf. LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 303-311, donde se expone con detalle la gradual difusión del canto gregoriano en las regiones de Occidente hasta el siglo IX. El mero hecho de que se oponga resistencia a esta novedad importada de Roma revela la presencia de rasgos culturales de las diferentes etnias germánicas –básica y primeramente francos y godos–, cuya conversión al catolicismo les permite aunar sus respectivas sociedades en una progresiva identidad común con sus súbditos de cultura romana. Sobre la basculación hacia Occidente de la política papal durante el pontificado de Gregorio, remitimos a lo expuesto en varios lugares de la parte IV, especialmente en las notas 421-426.

⁸⁶ HUGLO, M., “L’Antiphonaire”, p. 661 y n. 2, con bibliografía. Cf. WOOD., I.N., “Images: A Reply”, p. 44, para una crítica al texto de Beda –ver nota 88–, quien califica de *rogatio* la letanía entonada por los monjes en Thanet, cuando dicha forma musical era desconocida en la Roma de Agustín. BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 322, no tiene reparos en calificar de “Bénédictins” a los monjes de la comitiva enviada a evangelizar Kent, pero cabe recordar que Agustín, Melitón y los otros cenobitas provienen del monasterio de San Andrés fundado por Gregorio en su *domus* del Celio: véanse las notas 418-419 de la parte IV. Sin embargo, debe concederse que la concepción monástica gregoriana está muy imbuida del espíritu benedictino, y que las comunidades de esta orden establecidas en Roma después de la destrucción de Monte Casino no sólo extendieron el ideal de Benito sino que gozaron del favor papal: ver nota 44.

Después de la conversión del rey y de buena parte de sus súbditos, la música siguió presente en la nueva Iglesia britana: los fieles salmodiaban sus letanías en sus procesiones y en todas las celebraciones litúrgicas, y el mismo Gregorio⁸⁷ mostraba su contento porque los salvajes sajones entonaran el Aleluya. Aún más, un pasaje de Beda⁸⁸ constata el canto de los salmos en la iglesia de San Martín en Canterbury, esta vez a cargo no sólo de los devotos *Angli*, sino también –más que probablemente– de Berta, Liudardo, de algunos cortesanos convertidos y –por qué no– de los britanos ya cristianos. Excepcionalmente, en el caso britano, se constata que la implantación del canto romano implicaba más que probablemente la adopción de los ritos litúrgicos para los que había estado concebido, amén del martirologio de la Ciudad.

Y a juzgar por la relevancia adquirida por el canto en la Iglesia anglosajona –no tan sólo la de Kent–, parece lícito afirmar la importancia de las enseñanzas de los discípulos de Gregorio en las Islas Británicas. Muestra de ello, en el siglo VII, el papa Vitaliano envió –acompañado por el cantor Juan– a Teodoro⁸⁹ como nuevo arzobispo de Canterbury para que *Anglia* no perdiera el referente romano en cuanto a liturgia se

⁸⁷ GREG. MAG., *Mor.*, 27, 11, 21: *omnipotens enim Dominus coruscantibus nubibus cardines maris operuit, quia emicantibus praedicatorum miraculis, ad fidem etiam terminos mundi perduxit. Ecce enim pene cunctarum iam gentium corda penetrauit; ecce in una fide Orientis litem Occidentisque coniunxit; ecce lingua Britanniae, quae nil aliud nouerat, quam barbarum frendere, iam dudum in diuinis laudibus Hebraeum coepit Alleluia resonare.* Para Chailley, la “conquista” de Britania para la liturgia y la salmodia romana representa el primer paso de la unificación en Cristo del Occidente postimperial: CHAILLEY, J., *Histoire musicale*, p. 50; véase en general lo expuesto en el capítulo 2.2.4 de la parte IV, en particular las notas 419 y 470. Un pasaje de Juan Diácono abunda en la importancia del canto “gregoriano” en Britania: *hinc est quod huius Gregorii tempore cum Augustino tunc Britannias adeunte, per Occidentem quoque Romanae institutionis cantores dispersi, barbaros insigniter docuerunt.* IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 8.

⁸⁸ BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 26: *ecclesia in honorem sancti Martini (...) in qua regina (...) orare consueuerat. In hac ergo et ipsi primo conuenire, psallere, orare, missas facere et baptizare coeperunt.* Ver la nota 425 de la parte IV para el texto completo del pasaje. Acerca de la función de la música y del canto en la instrucción de la grey en la alta Edad Media, ver MONTEROSSO, R., “Il culto dei santi”, pp. 183-198.

⁸⁹ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 8: *quibus defunctis (Gregorius et Augustinus) Occidentales ecclesiae ita susceptum modulationis organum uitiarunt, ut Ioannes quidam Romanus cantor cum Theodoro aequae ciue Romano, sed Eburaci archiepiscopo, per Gallias in Britannias a Vitaliano sit praesule destinatus, qui circumquaque positarum ecclesiarum filios ad pristinam cantilenae dulcedinem reuocans, tam per se, quam per suos discipulos multis annis Romanae doctrinae regulam conseruauit.* De vida azarosa y viajera, Teodoro de Tarso fue designado arzobispo de York en el 668, pero no llegó a su sede hasta el año siguiente, acompañado además de un sacerdote romano de nombre Adriano.

refiere. De este modo, la tradición de la *Vrbs* se propagó a las iglesias sajonas herederas de Kent, significativamente a la del pujante Reino de Nortumbria, en cuya capital, York, Jacobo⁹⁰, *primicerius cantorum* de Canterbury, fue elevado a obispo. Uno de sus sucesores, Wilfrid⁹¹, hizo venir dos *cantores* –anglosajones– de la sede madre para arraigar aún más la lírica litúrgica en el norte; y el mismo Puta⁹², obispo de Rochester y también monje de Canterbury, es conocido por participar frecuentemente en el canto litúrgico de su Iglesia.

Otro ilustre representante de la Inglaterra anglosajona, Benito Biscop⁹³, fundador de los monasterios gemelos de Wearmouth y Jarrow, cuna de la evangelización

⁹⁰ En el 633, Jacobo, *primicerius cantorum* de la sede de Canterbury, fue elevado a obispo de York; y desde su cátedra, impulsará la enseñanza del canto según las normas de Roma: BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 20. Ver también LECLERCQ, H., “Chant romain”, cc. 307-308.

⁹¹ BEDA, *Hist. eccl.*, 4, 2: *sed et sonos cantandi in ecclesia, quos eatenus in Cantia nouerant, ab hoc tempore per omnes Anglorum ecclesias discere coeperunt; primusque, excepto Iacobo de quo supra diximus, cantandi magister Nordanhymbrorum ecclesiis Aeddi cognomento Stephanus fuit, inuitatus de Cantia a reuerentissimo uiro Wilfrido; cf. Vita Wilf. 14: ideo autem uenerabiliter uiuens, omnibus carus, episcopalia officia (Wilfridus) per plura spatia agens, cum cantoribus Aedde et Aeonan (...) regionem suam cum regula sancti Benedicti, instituta ecclesiarum Dei bene meliorabat.* Podemos fechar el viaje de los dos cantores a York en el 669: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 322-323 y nn. 1-2.

⁹² BEDA, *Hist. eccl.*, 4, 2: *maxime modulandi in ecclesia more Romanorum, quam a discipulis beati papae Gregorii discipulis didicerat, peritum.* Un colega de Puta, Wigard –arzobispo de Canterbury sin consagrar y compañero de Aede y Aeonan: ver nota anterior–, también tuvo el privilegio de ser educado por los enviados de Gregorio: *eo autem tempore miserat Egbertus Cantuariorum rex de Brittaniam electum ad episcopatus officium uirum nomine Uigghardum, qui a Romanis beati papae discipulis in Cantia fuerat omni de ecclesiastica institutione sufficienter edoctus.* BEDA, *Vita Ben.*, 1. Tanto Puta como Wigard se formaron en los monasterios de Canterbury, y ambos llegaron al episcopado; sobre la relevancia cultural de Canterbury en la Britania anglosajona, véase LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 151-152.

⁹³ Benito Biscop, un noble *thane* al servicio del rey Oswy de Nortumbria, decidió invertir su herencia en visitar la Ciudad, luz de la Iglesia de Occidente. Realizó hasta seis viajes a Roma, e incluso tomó los hábitos monásticos en el monasterio de Lérins antes de volver a *Anglia* acompañando al nuevo arzobispo de Canterbury, Teodoro de Tarso, por orden del papa Vitaliano. Pero, sin duda, su mayor aportación a la cristiandad anglosajona fueron los *souvenirs* que se trajo de Roma, un montón de libros y una provisión de reliquias que marcarían las pautas del abad germánico: BEDA, *Hist. eccl.*, 4, 18. Véanse en especial: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 323; LECLERCQ, H., “Chant romain”, c. 308; LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 152-153; y SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 118-119. Debe remarcar que las fundaciones monacales de nuestro viajero, los monasterios hermanos de Wearmouth y Jarrow –erigidos en 678 y 682–, se encuentran bajo la advocación de Pedro y Pablo, respectivamente, padres de la Iglesia y estandartes de la propaganda romana; Benito se erige como abad de Wearmouth y elige como

monástica sajona, también realizó una valiosa aportación a la lírica insular. En su cuarto viaje a la *Vrbs*, trajo consigo un bien valiosísimo en su cruzada por adecuar su Iglesia a los usos de Roma: el archidiacono Juan⁹⁴, quien se dedicó a la enseñanza del *cantus Romanus* en el cenobio de San Pedro de Wearmouth durante un bienio y, además, legó un *Ordo* litúrgico que se propagaría por toda Nortumbria y que coincidía exactamente con el vigente en Roma en tiempos del papa Agatón y, con mucha probabilidad, con el enviado por el papa a Teodoro.

Esta devoción por la *cantilena Romana* fue ratificada por el concilio de Cloveshoe⁹⁵ del 747, e incluso Beda⁹⁶, en su lecho de muerte, se encaminó hacia su Señor entonando un salmo. Y finalmente, cabe recordar el hecho de que, a través de la evangelización de frisios, alamanes y bátavos acaecida a partir del siglo VIII, la cristiandad sajona y también celta extendió el canto romano que los misioneros

colega del recién fundado Jarrow a Ceolfrid, también educado en el canto romano, instaurado en ambos cenobios como apuntamos en la nota siguiente.

⁹⁴ Benito Biscop recibe la autorización de acoger durante dos años a Juan, cantor de la iglesia de San Pedro del Vaticano y abad del monasterio de San Martín; poco después, ya resulta frecuente que los abades de multitud de monasterios del centro de la isla envíen a sus acólitos a aprender canto en San Pedro de Wearmouth, lo cual contribuirá en gran medida a la extensión del canto romano canónico; además, el venerable monje lega un *Ordo* con todas las festividades y ritos –romanos también, claro– que todavía se conservaba en el cenobio en el cual enseñó Juan: *et ordinem uidelicet ritumque canendi ac legendi uiua uoce praefati monasterii cantores edocendo, et ea, quae totius anni circulus in celebratione dierum festorum posebat litteris mandando, quae hactenus in eodem monasterio seruata*. BEDA, *Hist. eccl.*, 4, 18; cf. ID., *Vita Ben.*, 1. Asimismo, Juan recibe el encargo pontificio de ponderar el estado de la Iglesia anglosajona en un informe que debía presentar al papa Agatón a su vuelta de *Britannia*: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 323-325. Sobre Benito Biscop, véanse la nota anterior y la nota 6 de la parte II.

⁹⁵ *Conc. Clou. (747)*, c. 13: *in missarum celebratione, in cantilena modo celebrentur, iuxta exemplar uidelicet quod scriptum de Romana habemus ecclesia. Itemque ut per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodem die, iuxta martyrologium eiusdem Romanae ecclesiae cum sua sibi conuenienti psalmodia seu cantilena uenerentur*; cf.: cc. 12 y 15-16, sobre otros usos litúrgicos del canto en los que también se evoca el *ritum ecclesia Romana* en tanto que oficio canónico en *Anglia*. Véase BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, p. 325.

⁹⁶ *Ep. Cuth. de ob. Bedae*, 3, 6: *et sic in pauimento suae casulae decantans, Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, cum Spiritum sanctum nominasset, spiritum e corpore exhalauit ultimum; atque (ut sine dubio credendum est) pro eo quod hic semper deuotissimus in Dei laudibus laborauerat, ad gaudia desideriorum coelestium migravit*.

gregorianos trajeron a Kent en la Europa oriental todavía pagana. Y aún hoy las Islas Británicas son conocidas por su afición a los cantos.

1.1.2.— *FIDES EX VISU*. LAS IMÁGENES ENTRE EL CULTO Y LA IDOLATRÍA

Como muestra de la inquietud humana, el arte siempre ha ocupado un lugar en la representación y transmisión de las múltiples ideas y conceptos que se derivan de la reflexión intelectual. Obviamente, esto también es cierto en todo aquello que concierne a la difusión de la religiosidad, y, ya desde la más remota antigüedad, el hombre ha manifestado sus creencias y anhelos mediante las diferentes posibilidades que proporciona la expresión artística, la cual deviene de un modo natural uno de los principales transmisores de la fe y de su culto. Y si el arte politeísta —antiguo o clásico, pagano si se quiere, precristiano en definitiva— supo sacar partido de los beneficios de la manifestación artística de su religión, el arte cristiano hizo otro tanto. En este apartado, analizaremos tan sólo los testimonios referentes a la pintura⁹⁷, dejando de lado una escultura que no habría de desarrollarse con fuerza suficiente antes de la Edad Media y en la que incluimos a su pariente cercano, el relieve.

Centrándonos, pues, en la expresión pictórica de la religión del Galileo, conviene explorar y detenernos en la consideración que de ella observamos en la documentación anterior a Gregorio. Durante los primeros tiempos de expansión

⁹⁷ Sobre la evolución de la pintura cristiana desde sus orígenes a época gregoriana, destacamos las siguientes obras de referencia: KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 83-150, ID., *Byzantine Art*, pp. 7-98, e ID., “Christian Imagery”, pp. 141-163; GRABAR, A., *L’età d’oro*, pp. 101-217, e ID., *Las vías*, pp. 17-136.; MURRAY, C., “Art and the Early Church”, pp. 303-344; FINNEY, P.C., “Early Christian Art”, pp. 203-238; SPIDLÍK, T., “Le concept de l’image”, pp. 74-86; BRUBAKER, L., “Icons before Iconoclasm”, pp. 1215-1254; DELIERNEUX, N., “Pratiques et vénération”, pp. 373-420; y finalmente BUENACASA, C., “La arquitectura”, pp. 243-248, con abundante y muy útil bibliografía: debemos agradecer al Dr. Buenacasa su ayuda y comentarios acerca de la función de las imágenes en el primer cristianismo. Queremos además expresar nuestra gratitud al Dr. Vilella por habernos dejado acceder a un trabajo aún inédito pero repleto de útiles informaciones acerca de la actitud de los padres de la Iglesia hacia la pintura, una actitud que habrá de cambiar con el decurso de los siglos y la oficialización del cristianismo: VILELLA, J., “*Placuit picturas*”, en prensa. En cuanto concierne a la ciudad de Roma en particular y hasta el siglo IX, véase CROQUISSON, J., “L’iconographie chrétienne”, pp. 535-606. Al respecto de las imágenes en el mundo bizantino, remitimos a la buena síntesis de DAGRON, G., “Le culte des images”, pp. 133-160.

religiosa, la plástica cristiana se limitó a manifestaciones simbólicas tales como la mera cruz o el pez anagramático –sea por su necesidad de ocultarse, sea por un tabú sobre la representación antropomorfa heredado de la tradición judía–; y no fue hasta que los mismos fieles integraron el arte en su fe que la conveniencia de tal integración se planteó a los *maiores* de la Iglesia. En un principio, los diferentes autores⁹⁸ que trataron el asunto iconográfico mostraban una actitud reticente ante su utilidad, principalmente porque lo relacionaban con los contenidos presentes en las obras paganas y con el uso didáctico que de ellos se hacía.

La dificultad principal de conceder tal valor didáctico a la imagen residía en la más que posible deriva hacia la idolatría, una realidad fehaciente propiciada por la delgada y confusa línea que separaba ambos conceptos contra la cual ya arremetieron la tradición apostólica⁹⁹ y significativamente Tertuliano¹⁰⁰ en un preclaro *De idololatria*. Ante el peligro idólatra y, al tiempo, la imposibilidad de prohibir una práctica extendida

⁹⁸ Al respecto de la actitud de las jerarquías cristianas hacia las diferentes representaciones artísticas y sus respectivas cargas ideológicas, pueden consultarse los trabajos de: LECLERCQ, H., “Images”, cc. 212-214; BIGHAM, S., *Les chrétiens et les images*, pp. 57-122; BISCONTI, F., “La decoración”, pp. 71-144; y BUENACASA, C., “La arquitectura”, pp. 248-254. Sobre las justificaciones paganas acerca de la controversia icónica, resulta muy útil el trabajo de ARMSTRONG, A.H., “Some Comments”, pp. 117-126.

⁹⁹ Ya la Biblia proporcionó los elementos ideológicos necesarios para que las incipientes jerarquías cristianas negaran las representaciones artísticas de contenido religioso, entendiendo que tanto Dios como el hombre –hecho a su imagen y semejanza– forman parte de un misma categoría: *non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper, et quae in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra. Ex.*, 20, 4; cf. *Deut.*, 4, 15-18. Ver GRUMEL, V., “Images”, cc. 766-767. Léase el testimonio de la *Traditio apostolica: si quis est sculptor uel pictor, doceantur ne faciant idola: uel cessent uel reiciantur*. HIPPOL. ROM., *Trad. apost.*, 16. Cabe recordar que la religión mosaica prohibía muy estrictamente la representación humana por su carácter idólatra, y que las primeras comunidades cristianas recibieron una fuerte influencia de las tradiciones judías: MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, p. 11. Ver además LECLERCQ, H., “Images”, cc. 211-212. Véanse también la nota 295 de la parte II acerca de los fundamentos de la didáctica cristiana primitiva.

¹⁰⁰ TERT., *De idol.*, 1-6, donde aparece la primera toma de posiciones clara de un autor cristiano ante la idolatría, omnipresente en el mundo romano; ID., *Adu. Hermog.*, 1, 2; e ID., *Adu. Marc.*, 2, 9, 4 y especialmente 2, 22, 1: *proinde et similitudinem uetans fieri omnium, quae in caelo et in terra et in aquis, ostendit et causas, idolatriae scilicet quae substantiam cohibent. Subicit enim: non adorabitis ea neque seruietis illis*. Ver MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 11-12. Ya Minucio Félix en su *Octauius* había cargado contra el peligro idólatra que representaban estatuas y pinturas, ídolos en fin, como luego hará Orígenes en su *Contra Celsum*: MINVC. FELIX, *Oct.*, 32; cf. ORIG., *C. Cels.*, 6, 14. Al respecto de la concepción icónica en Minucio, véase el trabajo de GIORDANI, R., “Riflessi dell’arte figurativa”, pp. 21-39; cf. KITZINGER, E., “The Cult of Images”, p. 89.

y arraigada entre la propia comunidad, se ideó una solución a la representación humana —y metafórica— de Cristo mediante la figura del Buen Pastor¹⁰¹ e incluso de escenas bíblicas veterotestamentarias¹⁰² que no parecían exacerbar los ánimos de los rigurosos; por el contrario, resultaron útiles para convencer a los neófitos de las bondades del Paraíso cristiano. Pero el problema no radica tanto en aceptar la existencia de un arte religioso, sino en la posibilidad de un culto a las imágenes *per se*. Incluso la figuración del Hijo de Dios resultaba una amenaza contra la fe en tanto que la divinidad cristiana no era en absoluto material y ubicable si no más bien etérea y ubicua, como atestiguan los testimonios de la patrística¹⁰³ anteriores y también posteriores a la paz de la Iglesia.

¹⁰¹ TERT., *De pud.*, 10, 12. Cf.: AVG. HIPON., *Tract. in Euang. Ioan.*, 24, 2; e ID., y *De doct. Christ.*, 1, 2, y 2, 1. Sobre la importancia del simbolismo en el arte y la cultura cristianas nos habla también Clemente de Alejandría en su más universal obra: CLEM. ALEX., *Paedag.*, 3, 59, 2. Ver MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 12-13. Otros simbolismos recogidos por las fuentes son los del cordero y la paloma, representativos del Hijo y el Espíritu Santo, presente, por ejemplo, en las pinturas murales de San Félix de Cimitile: *pleno coruscat trinitas mysterio: / stat Christus agno, uox patris caelo tonat / et per columbam spiritus sanctus fluit*. PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 10. De este modo, la conocida analogía entre las personas sagradas y sus símbolos permitía conjurar el riesgo idolátrico. Por otra parte, tal como la describe Paulino, la bóveda de la basílica constituía toda una lección de teología, amén de una proclama del dogma trinitario acordado en Nicea. Sobre los símbolos del Buen Pastor o los orantes, remitimos a los útiles artículos de OTRANTO, G., “Tra letteratura e iconografia”, pp. 69-97, e ID., “Alle origini”, pp. 296-299.

¹⁰² El primer y destacado ejemplo de repertorio iconográfico aparece en las catacumbas de Roma, cuyas pinturas evocan pasajes de ambos Testamentos y que, a menudo, se plantean como verdaderas escenas narrativas para las cuales podría aducirse un sentido didáctico y no únicamente representativo; pero no sólo los frescos de las galerías romanas exhiben el nuevo arte cristiano, sino también los baptisterios y, desde un punto de vista mobiliario, los numerosos sarcófagos esculpidos que proliferan con la paz de la Iglesia. Al respecto de esto, remitimos a los estudios de: LECLERCQ, H., “Images”, c. 214; GRUMEL, V., “Images”, cc. 767-768; FERRUA, A., *Le pitture*, pp. 95-97; JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique”, pp. 140-141; CARLETTI, C., “Origine, committenza e fruizione”, pp. 207-219; FÉVRIER, P.-A., “À propos de la date”, pp. 105-133; y la reciente síntesis de BISCONTI, F., “La decoración”, pp. 100-129. En especial, destaca la escena del sacrificio de Abraham, documentada también por la patrística coetánea como atestigua, por ejemplo, Agustín: *quod usque adeo ipsa ueritas clamat, ut eius uoce deterritus Faustus, cum in ipsum Abraham, quid diceret, unguibus et dentibus quaerens usque ad calumniosum mendacium perueniret, hoc tamen reprehendere non auderet, nisi forte non ei ueniret in mentem factum ita nobile, ut et non lectum nec quaesitum animo concurreret, ut denique tot linguis cantatum, tot locis pictum et aures et oculos dissimulantes feriret*. AVG. HIPON., *C. Faust.*, 22, 73. También hallamos paralelos orientales: GREG. NYS., *De deit.* —ver notas 123 y 127—; y CYRIL. ALEX., *Ep. ad Acac.*

¹⁰³ Sobre el concepto de idolatría y de la intangibilidad de lo divino como discordancias con la religión politeísta se expresan preclaros y contundentes dos padres —occidentales— de la Iglesia, Ambrosio y Agustín: *gentiles lignum adorant, quia Dei imaginem putant: sed indiuisibilis Dei imago, non in eo est quod uidetur: sed in eo utique quod non uidetur; y ne in illud incidamus sacrilegium, in quo exsecratur*

A partir de este período y a pesar de todo, son numerosos y crecientes los ejemplos de representaciones pictóricas del rostro de Cristo y otros personajes sacros.

Eusebio de Cesarea¹⁰⁴ demostró sin ambages su opinión, contraria a la veneración de imágenes, e incluso a su mera presencia en los templos; y con tal ferocidad como para aconsejar a la emperatriz Constancia¹⁰⁵ que desistiera en su afán de poseer un retrato de Cristo. Sin embargo, no pudo dejar de documentar la existencia de

apostolus eos, qui commutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis. Tale enim simulacrum Deo nefas est Christiano in templo conlocare; multo magis in corde nefarium est, ubi uere est templum Dei, si a terrena cupiditate atque errore mundetur. Ver: AMBROS. MEDIOL., *Expos. de psalm. CXVIII*, 10, 25; y AVG. HIPON., *De fide et symb.*, 7, 14, respectivamente. Cabe recordar, sin embargo, que el culto –o el respeto ritual, si se quiere– a las imágenes imperiales continuó durante el Imperio cristiano y que incluso los padres de la Iglesia –Ambrosio entre ellos– justificaron su continuidad en el marco de la nueva religión: KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 90-92 y nn. 17 y 19-23, con abundantes referencias a autores antiguos.

¹⁰⁴ EVSEB. CAES., *Ep. ad Const.*: ἐπεὶ δὲ καὶ περὶ τινος εἰκόνης ὡς δὴ τοῦ Χριστοῦ γέγραφας, εἰκόνα βουλομένη σοι ταύτην ὑφ’ ἡμῶν πεμφθῆσαι: τίνα λέγεις καὶ ποίαν ταύτην, ἦν φησὶ τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα; [Οὐκ οἶδα πόθεν αὐτὴ ὀρμεθεῖσα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διαγράψαι εἰκόνα προστάττεις. ποίαν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα ἐπιζητεῖς;] (...) εἰ δὲ ἐκ περιουσίας, πρὸ τῆς μελλούσης πρόσωπον εἶς πρόσωπον ὄψεώς τε καὶ θέας, τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν τὰς εἰκόνας αὐτοὶ περὶ πολλοῦ τίθεσθε, τίνα μᾶλλον ἀγαθὸν ζωγράφον αὐτοῦ τοῦ θεοῦ Λόγου ἔχοιμεν; cf. EVSEB. CAES., *Vita Const.*, 1, 3, donde condena la veneración pagana a los antepasados a través de sus *imagines*. En la primera basílica documentada, la de Tiro, no se menciona la presencia de pinturas en el recinto –EVSEB. CAES., *Hist. eccl.*, 10, 4, 2-72–, aunque la *domus ecclesiae* de Dura Europos ofrece evidencias arqueológicas de frescos parietales con representaciones antropomorfas basadas en episodios de ambos Testamentos: JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique”, pp. 139-140; y WEITZMANN, K. –KESSLER, H.L., *The Frescoes*, p. 182. En época coetánea a Eusebio, se documentan pinturas referentes a la pasión del mártir Lorenzo en su iglesia romana: *Lib. pont.*, 34. Pero la más rotunda prueba de decoración pictórica en una iglesia la representa la *traditio legis* musiva del ábside de San Pedro del Vaticano datable en ca. 357, corroborada además por el testimonio de Prudencio: PRVD. CALAG., *Perist.*, 12, 39-42. Al respecto, véase: LECLERCQ, H., “Images”, c. 214; GRUMEL, V., “Images”, c. 768; y KRAUTHEIMER, R., “The Constantinian Basilica”, p. 120.

¹⁰⁵ EVSEB. CAES., *Ep. ad Const.*: Σίμονα τὸν Μάγον Λόγος ἔχει παρὰ τοῖς ἀθέοις ἀρεσιώταις προσκυνεῖσθαι, ἐν ἀψύχῳ ὕλῃ καταγεγραμμένον. ἐθεωρήσαμεν δὲ καὶ αὐτοὶ τὸν τῆς μανίας ἐπιώνυμον ὑπὸ τῶν Μανιχαίων εἰκόνι δορυφορούμενον. Contra la veneración icónica pretendida por la emperatriz, Eusebio responde que los maniqueos adoraban a Simón el Mago, y no podía siquiera imaginar una comparación entre tales herejes y la soberana del orbe católico; dicha práctica maniquea se encuentra también recogida por AVG. HIPON., *De haer.*, 1 y 7. Ver MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 13-14.

una –supuesta– estatua¹⁰⁶ del Salvador en la –también supuesta– casa donde se operó la curación de la hemorroísa. Asimismo, corroboró la tenencia por parte de particulares de pinturas¹⁰⁷ de Cristo y del apóstol Pablo. De todos modos, resultaba impensable para el prelado palestino el uso del retrato en las iglesias, un ámbito solemne dedicado íntimamente a Dios y en el que viso alguno de idolatría tenía lugar.

En una carta a Juan de Jerusalén, Epifanio de Salamina¹⁰⁸ documentaba un sorprendente hallazgo en una visita a una aldea palestina llamada Anablata: al pasar por

¹⁰⁶ EVSEB. CAES., *Hist. eccl.*, 7, 18, 2-4. En tiempos de Eusebio, ante la casa donde la tradición quería que viviera la hemorroísa, había dos estatuas –masculina y femenina– a las cuales los creyentes veneraban identificando la representación del varón con el propio Cristo, aunque parece que la imagen se correspondía más bien con Esculapio: GERO, S., “The True Image”, p. 464, n. 4. Ver nota 144 para una adaptación franca de este episodio. A pesar de la probable existencia de estatuaria cristiana por similitud e influencia pagana, y como ya hemos comentado en el texto, no incidiremos en ella a causa del escasísimo –o nulo– conocimiento que tenemos acerca de ella en el siglo VI. No nos podemos sustraer, sin embargo, de citar un par de casos excepcionales y opuestos: en primer lugar, una mención de Filostorgio acerca de una estatua de Constantino que recibía la veneración de sus súbditos; en segundo, un pasaje de Cesáreo de Arlés en el cual se ejemplifica la tensión humana entre el exterior y la intimidad con una estatua en oro finamente acabada, pero repleta de serpientes y escorpiones: FILOST., *Hist. eccl.*, 2, 17; y CAES. AREL., *Serm.*, 6.

¹⁰⁷ EVSEB. CAES., *Ep. ad Const.*: οὐκ οἶδα γὰρ, ὅπως γύναιόν τι μετὰ χεῖράς ποτε δύο τινὰς φέρουσα καταγεγραμμένους, ὡς ἄν βφιλοσόφους, ἀπέβριψε λόγον, ὡς ἄν εἶεν Παύλου καὶ τοῦ Σωτῆρος: οὐκ ἔχω λέγειν, οὔτε ὁπόθεν λαβοῦσα, ὅθεν τοῦτο μαθούσα; cf. ID., *Hist. eccl.*, 7, 18, 4, citado en la nota anterior. Véase GERO, S., “The True Image”, pp. 463-465. Según la narración de su biógrafo, el emperador Constantino no utilizó nunca representaciones de la figura de Cristo o de los santos en sus apariciones públicas, prefiriendo el uso de los símbolos cristianos aceptados por la tradición, caso del célebre crismón: EVSEB. CAES., *Vita Const.*, 3, 3; e ID., *Hist. eccl.*, 9, 9. Acerca de esta preferencia constantiniana, véase GRIGG, R., “Constantine the Great”, pp. 1-32.

¹⁰⁸ EPIPH. CONST., *Ep. ad Ioh. Hier.*, 9: *quando simul pergebamus ad sanctum locum, qui uocatur Bethel, ut ibi collectam tecum ex more ecclesiastico facerem, et uenisset ad uillam, quae dicitur Anablata, uidissemque ibi praeteriens lucernam ardentem et interrogassem, qui locus esset, didicissemque esse ecclesiam et intrassem, ut orarem, inueni ibi uelum pendens in foribus eiusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi uel sancti cuiusdam; non enim satis meminī, cuius imago fuerit. Cum ergo hoc uidissem, in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, scidi illud et magis dedi consilium custodibus eiusdem loci, ut pauperem mortuum eo obuoluerent (...) et deinceps praecipere in ecclesia Christi istius uela, quae contra religionem nostram ueniunt, non adpendi. Cf. ID., *Pan. adu. haer.*, 1, 2, 27, 6, donde, denostando la veneración de la imagen de Cristo por parte de los fieles, evidencia su previa formación judaica al considerar sacrílega la representación de cualquier figura humana: de hecho, el cristianismo no fue nunca una religión anicónica, aunque sí que utilizó profusamente el simbolismo. Al respecto, pueden consultarse: KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 92-93; y MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 15-16. Cabe decir que, en el*

una iglesia, se encontró con que los fieles veneraban una imagen sacra –de Cristo o algún santo– ante la cual se encendían velas; este hecho airó al obispo, quien rasgó el lienzo y ordenó el cese de tal práctica, contraria a las ordenanzas de la Iglesia. No era gratuita esta mención en la epístola al prelado hierosolimitano¹⁰⁹, pues éste se esforzaba precisamente en promover el culto a las reliquias, culto al cual también se sumaban las representaciones pictóricas en muchas ocasiones. Posteriormente, Epifanio redactó un muy específico *Tractatus contra eos qui imagines faciunt*¹¹⁰, a lo que parece a causa de la proliferación de iconos de Cristo y de los apóstoles en las comunidades orientales.

Llegó a escribir una carta al mismísimo –y cristianísimo– Teodosio¹¹¹, rogándole su intervención para atajar la creciente expansión de este fenómeno de clara vinculación

siglo VI, el anónimo placentino revela la existencia de un lienzo con la imagen de Cristo en Memfis: ANON. PLACENT., *Itiner.*, 44.

¹⁰⁹ Durante el episcopado de Juan, se descubren las reliquias del protomártir Esteban que Orosio, enviado de Agustín, llevará finalmente a las Baleares. Al respecto de los avatares del presbítero galaico, remitimos al preciso y exhaustivo trabajo de VILELLA, J., “Biografía crítica de Orosio”, especialmente pp. 120-121, para el episodio de la estancia en Menorca y de la conversión de los judíos de Mahón. También Jerónimo arremeterá contra la proliferación del antropomorfismo en Oriente en una carta al mismo obispo de Jerusalén: *nempe contra anthopomorphitas, qui simplicitate rustica Deum habere membra, quae in diuinis libris scripta sunt, arbitrantur, furens et indignans loquebaris*. HIERON. STRIDON., *C. Ioan. Hierosol.*, 11.

¹¹⁰ EPIPH. CONST., *Tract. c. eos qui imag. fac.*, ll. 15-27? ἀλλ' ἐρεῖς μοι, οἱ πατέρες εἴδωλα ἐθνῶν ἐβδελύξαντο, ἡμεῖς δὲ τὰς εἰκόνας τῶν ἁγίων εἰς μνημόσινον αὐτῶν, καὶ εἰς τιμὴν ἐκείνων ταῦτα προσκυνοῦμεν. Καὶ πάντως γὰρ ταύτη τι ὑποθέσει ἐτόλμησάν τινες ὑμῶν ἔνδον τοῦ ἁγίου οἴκου τὸν τοῖκον κονιάσαντες χρώμασι διηλλαγμένοις εἰκόνας ἀνατυπώσαντες Πέτρου καὶ Ἰωαννοῦ καὶ Παύλου, ὡς ὁρῶ κατὰ τὴν ἐπιγραφὴν ἐκάστην τῶν ψευδωνύμων εἰκόνων ὑπὸ τῆς μωρίας τοῦ ζωγράφου κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ τυπωθῆσαν. Καὶ πρῶτον μὲν οἱ νομίζοντες ἐν τοῦτῳ τιμᾶν τοὺς ἀποστόλους μαθέτωσαν, ὅτι ἀντι τῆς τιμῆς πλέον αὐτοὺς ἀτιμάζουσιν. Παῦλος γὰρ τὸν ψευδώνυμον ἱερέα ἐνυβρίσας τοῖχον κεκονιαμένον ἀπεφῆνατο. Οὐκ οὖν εἰκόνας αὐτῶν τὰς αὐτῶν ἐντολὰς δι' ἀρετῶν στήσωμεν. Ἀλλ' ἐρεῖς, ὅτι εἰς ὑπόμνησιν τῆς ἰδέας αὐτῶν θεωροῦμεν. Algo más adelante, Epifanio tilda de blasfemos a quienes se atreven a representar la imagen de Cristo, imagen que ni tan sólo Moisés pudo ver y que ninguno de los textos sacros pide a los fieles representar en un lienzo: ver nota siguiente. Véase además LECLERCQ, H., “Images”, c. 220.

¹¹¹ EPIPH. CONST., *Ep. ad Theod.*, ll. 50-61: ὅπως τὰ βῆλα, ὅπου ἂν εὐρεθῆ ἔχοντα ψευδῶς μὲν ὅμως δὲ ἢ ἀποστόλων ἢ προφητῶν ζωγραφίας ἢ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ Κριστοῦ, ταῦτα πάντα συλλεγέντα ἀπὸ ἐκακλησιῶν ἢ βαπτιστηρίων ἢ οἰκιῶν ἢ μαρτυρίων εἰς ταφὴν πτωχῶν προχωρήσει, τὰ δὲ ἐν τοίχοις χρωμάτων λευκανθῆναι. τὰ δὲ ἐν μουσαρίῳ προληφθέντα γραφῆναι, ἐπειδὴ δὲ δυσχερές ἐστι τὸ τοιοῦτον ἀνασκευάσασμα, ἐν τῇ δοθείσῃ σοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ

idolátrica, rogativa que no habría de servirle de nada ante el imparable éxito de una precoz iconodulia; así lo evidencia el testamento¹¹² del propio Epifanio, en el cual el obispo exhortaba póstumamente a sus fieles a abstenerse de emplazar imágenes en las iglesias y en los *martyria*, signo inequívoco del auge de esta tendencia.

Agustín, por su parte, se posicionó en un primer momento en contra de la presencia de *picturae* en la vida cristiana, significativamente en las celebraciones funerarias¹¹³ que algunos realizaban en los *martyria* africanos. Asimismo, aparece en el *De doctrina Christiana*¹¹⁴ un juicio desfavorable acerca del carácter superfluo de las

σοφία εἰδέναι, ἔχοι: εἶ δὲ ἀδύνατον, ἀρκεσθῆναι τοῖς προγεγενοσὶ καὶ μηκέτι τινα ζωγραφεῖν οὕτως. Καὶ γὰρ οἱ ἡμέτεροι πατέρες οὐδὲν ἄλλο ἔγραφον, εἰ μὴ τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ τὸν σταυρὸν ἐν ταῖς αὐτῶν θύραις καὶ πανταχοῦ. Debe destacarse la ubicua presencia que releva el texto, puesto que ningún lugar quedaba exento de la posible proliferación de pinturas: de la iglesia al baptisterio o de la *domus* al *martyrium*, cualquier espacio servía al propósito de mostrar imágenes figurativas cristianas. Como en el *Tractatus*, el prelado chipriota insiste en la idolatría que supone la figuración icónica, pero además aporta un nuevo elemento de disputa: que cada artista representaba a Cristo y a los santos según su propio estilo y la tradición recibida, con lo cual la iconografía de un mismo personaje podía variar ostensiblemente según el ámbito geográfico y el marco histórico en el que se realizara el retrato, hecho que —obviamente— originaba confusión al respecto del verdadero rostro sacro.

¹¹² EPIPH. CONST., *Test. ad ciues*: καὶ ἐν τούτῳ μνήμην ἔχετε, τέκνα ἀγαπητα, τοῦ μὴ ἀναφέρειν εἰκόνας ἐπ' ἐκκλησίας μήτε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις τῶν ἁγίων, ἀλλὰ εἰ διὰ μνήμης ἔχετε τὸν θεὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν: ἀλλ' οὔτε κατ' οἶκον κοινόν: οὐκ ἔξεστιν γὰρ Χριστιανῶ δι' ὀφθαλμῶν μετεωρίζεσθαι καὶ ῥεμβασμῶ τοῦ νοός. De hecho, Epifanio ya mencionaba los *coemeteria* —*sacra*, se entiende; *martyria*, entonces— como lugar depositario de imágenes sacras en la epístola a Teodosio citada en la nota anterior.

¹¹³ AVG. HIPPON., *De mor. eccl. cath.*, 1, 34, 75: *nolite mihi coligere professores nominis Christiani neque professionis suae uim atque scientes aut exhibentes. Nolite consecrari turbas imperitorum, qui uel in ipsa uera religione superstitiosi sunt uel ita libidinibus dediti, ut obliti sint quid promiserint Deo. Noui multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores. Noui multos esse qui cum luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaueribus exhibentes super sepultos seipsos sepeliant et uoracitates ebrietatesque suas deputent religioni.* Cf. ID., *Enar. in psalm.*, 2, 1, 5. Según Kitzinger, el primer testimonio agustiniano citado refleja la clara relación de continuidad entre el culto martirial y el culto icónico: KITZINGER, E., “The Cult of Images”, p. 92.

¹¹⁴ AVG. HIPPON., *De doct. Christ.*, 2, 25 (39): *in picturis uero et stauis ceterisque huiusmodi simulatis operibus, maxime peritorum artificum, nemo errat, cum similia uiderit, ut agnoscat, quibus sint rebus similia (...) et hoc totum genus inter superflua hominum instituta numerandum est, nisi cum interest, quid eorum, qua de causa et ubi et quando et cuius auctoritate fiat.* CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 146, aceptando, sin embargo, la utilidad de los signos de que trata particularmente el libro segundo del *De doctrina*, siempre que su ejecución sea lo suficientemente hábil como para que el observador las pueda

artes plásticas en la línea de lo afirmado en su *De consensu euangelistarum*¹¹⁵, obra en la cual repudia el conocimiento de la divinidad por otro método que no sea el *uerbum diuinum* recogido en la Biblia; en la citada obra agustiniana, se documenta además la circulación de retratos de Pedro y Pablo como también verifica Jerónimo¹¹⁶. El prelado africano, no obstante, cambió su actitud a causa del incremento del culto a las reliquias y de su lucha contra el donatismo.

Así, más que probablemente como consecuencia del auge del culto martirial¹¹⁷, en su exégesis al Evangelio de Juan¹¹⁸, Agustín equiparó la lectura y la contemplación

interpretar de un modo correcto. Cf. AVG. HIPPON., *De doct. Christ.* 2, 1-2 (1-3); 9 (14); 11 (16); 14 (21); y 23 (36).

¹¹⁵ AVG. HIPPON., *De cons. euang.*, 1, 10, 16: *et occurrit eis Petrus et Paulus, credo, quod pluribus locis simul eos cum illo pictos uiderent, quia merita Petri et Pauli etiam propter eundem passionis diem celebrius sollempniter Roma commendat. Sic omnino errare meruerunt, qui Christum et apostolos eius non in sanctis codicibus, sed in pictis parietibus quaesierunt, nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt.* Ver CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 146. Al respecto de la interpretación gentil del Salvador, ver MADEC, G., “Le Christ des paiens”, pp. 40-47. Por otra parte, el obispo africano afirma que *neque nouimus faciem uirginis Mariae*, pero esto parece cierto sólo para el Occidente de su tiempo, pues, a partir del siglo VI, la representación mariana comienza en Oriente para extenderse por los reinos germánicos a través –presumiblemente– de los dominios occidentales del Imperio: MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 14-15.

¹¹⁶ HIERON. STRIDON., *Commt. in Ion.*, 4, 6: *et reuera, in ipsis cucurbitis uascularum quas uulgo saucomarias uocant, solent apostolorum imagines adumbrari*; y no nos cabe demasiada duda al respecto de la identidad de estos apóstoles: muy probablemente son dos y constituyen los príncipes de la Iglesia, esto es, Pedro y Pablo.

¹¹⁷ En general, puede consultarse: LECLERCQ, H., “Images”, c. 216; GRUMEL, V., “Images”, c. 770; y MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 14-15. Para un estudio más detallado del fenómeno martirial y centrado en la figura de Agustín: VOOGHT, J. de, “Les miracles”, pp. 5-16; PELLEGRINO, M., “Chiesa e martirio”, pp. 635-668; BOEFT, J. den, “*Martyres sunt*”, pp. 115-124; y BAVEL, T.J. van, “The Cult of the Martyrs”, pp. 351-361.

¹¹⁸ AVG. HIPPON., *Tract. in Euang. Ioan.*, 24, 2: *aliter enim uidetur pictura, aliter uidentur litterae. Picturam quasi uideris, hoc est totum uidisse laudasse; litteras cum uideris, non hoc est totum, quoniam commoneris et legere. Quid putamus esse quod hic scriptum est? Interrogas quid sit, cum iam uideas aliquid. Aliud tibi demonstraturus est a quo quaeris agnoscere quod uidisti. Alios ille oculos habet, alios tu. Nonne similiter apices uidetis? Sed non similiter signa cognoscitis. Tu ergo uides et laudas; ille uidet, laudat, legit et intellegit. Quia ergo uidimus, quia laudauimus, legamus et intellegamus.* Cabe decir que este fragmento se enmarca en el comentario al episodio de la multiplicación de los panes y los peces, y, en principio, establece la legibilidad del milagro y, por tanto, su equiparación al conocimiento adquirido mediante la palabra; de este mismo pasaje de Juan (*Ioan.*, 6, 5-14) se sirvió también Gregorio en su exégesis al Cantar de los Cantares. Además, debemos destacar un paralelo gregoriano con el texto citado

de imágenes como fuentes de conocimiento igualmente válidas para la instrucción de los fieles, sentando cátedra en estos temas y diferenciando, eso sí, entre la aprehensión de lo divino mediante uno u otro sistema, siendo evidentemente el estudio de los textos sagrados el mejor modo¹¹⁹ de llegar a Dios.

En el contexto del África de principios del siglo V, el hiponense contemporizó con una masiva tendencia popular fuertemente favorable a la veneración de las reliquias que, como las del protomártir Esteban¹²⁰, empezaban a abundar —y a significar— en el panorama religioso del momento. Como máximo exponente de este hecho, disponemos del valioso opúsculo anónimo *De miraculis sancti Stephani*¹²¹ encargado por Evodio,

en el que la historiografía parece no haber reparado y en el cual, a pesar de su brevedad, se advierte claramente la influencia agustiniana: *aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere*. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 10.

¹¹⁹ AVG. HIPPON., *De cons. Euang.*, 1, 9-16. Incluso reconociendo la superioridad de la palabra sobre la imagen, Agustín coloca a ambas en términos de igualdad —al menos conceptual/funcional— en la comparación citada al inicio de esta nota, hecho que, a nuestro parecer, desmiente una afirmación de Chazelle: “so far as I know, Gregory is the first Christian writer on art’s relationship to words (...) who declares that just as a written work may be read by the literate person a picture may be ‘read’ by the illiterate beholder”. Ver CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 144 y 146, donde cita el pasaje agustiniano y afirma su influencia en Gregorio, quien aportaría la novedad de la legibilidad de las imágenes por parte de los *illitterati*; puede que el Magno lo dijera de un modo más explícito, pero la idea ya aparece en estas líneas del prelado hiponense, así como en el pasaje citado en la nota anterior.

¹²⁰ Las reliquias del protomártir no arriban a África —concretamente en Uzalis— antes del 418, y no es hasta el 424/425 que aparecen en Hipona, fechas ambas documentadas por el propio Agustín: AVG. HIPPON., *Serm.*, 317 y 318, e ID., *De ciuit. Dei*, 22, 8. Otro testimonio agustiniano que expresa el cambio operado en el prelado hiponense aparece en ID., *Serm.*, 315: *dulcissima pictura est haec, ubi uidetis sanctum Stephanum lapidari, uidetis Saulum lapidantium uestimenta seruantem*, donde simplemente el adjetivo *dulcissima* ya evidencia dicho cambio. VILELLA, J., “Biografía crítica de Orosio”, pp. 113-117 y n. 226, con referencias bibliográficas, y n. 274, donde pone en duda la *communis opinio* de que Orosio dejara parte de las reliquias hierosolimitanas en Uzalis: las *reliquiae* documentadas por Agustín parecen ser, entonces, posteriores a la *inuentio* que vive el presbítero hispano. Asimismo, remitimos en general a: DELEHAYE, H., “Les recueils antiques”, pp. 74-85; ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, p. 83; y SAXER, V., *Culte des morts*, pp. 254-278. Por otra parte, Brown apunta una idea muy interesante, el hecho de que el viaje de las reliquias de Esteban simboliza la transferencia de la sacralidad de Oriente a Occidente, o al menos su inicio: BROWN, P., *The Cult of the Saints*, pp. 90-92. Acerca de los restos sacros del protomártir, consúltense la nota siguiente y las notas 282-284 y 735-737.

¹²¹ *De mirac. s. Steph.*, 2, 4: *dedit ergo subdiacono memorato uelum uariis pictum coloribus, in quo inerat pictura haec: in dextera ueli parte ipse sanctus Stephanus uidebatur astare, et gloriosam crucem propriis repositam humeris baiulare, qua crucis cuspidem portam ciuitatis uidebatur pulsare, ex qua profugiens draco teterrimus cernebatur exire, amico Dei uidelicet aduentante. Verum ille serpens noxius*

obispo de Uzalis, en vistas de la veneración que recibían las reliquias del santo y en el cual se describen muy vívidamente las escenas que decoraban un lienzo pintado descriptor de un pasaje de la vida del primer mártir *avant la lettre*. Por otro lado, el culto a los santos favoreció sobremanera la aparición de pinturas en los *martyria* primero y en las basílicas después, pinturas que no parecían perturbar la moral cristiana respecto del arte a pesar de su clara relación con el veterorromano culto a los antepasados¹²². Dichas representaciones¹²³ podían ser individuales –el simple retrato del mártir– o bien formar parte de una escena referente a los hechos del santo varón e incluso a su *passio*, en caso de haber padecido martirio.

Efectivamente, a lo largo del siglo IV, encontramos otros testimonios orientales¹²⁴ relativos a la presencia de escenas pintadas en las paredes de diferentes

nec in ipsa fuga tutissimus, sub triumphali pede martyris Christi contritus aspiciebatur et pressus. Talis itaque pictura ueli non omnino absque mysterio Dei ubi a memorato subdiacono allata pariter atque suspensa est ante ipsam memoriam tanti patroni, omnis aetas omnisque sexus intueri et mirari coepit, tanquam spectaculum grande, quo scilicet auctore quoue liberatore draco ille exstinctus est hostisque deuictus.

¹²² Sólo Eusebio se manifiesta claramente al respecto: EVSEB. CAES., *Vita Const.*, 1, 3, 2, y 1, 10, 1. Remitimos además a las notas 105 y 107 para la opinión del obispo de Cesarea en su epístola a Constancia.

¹²³ En el siglo IV, documentamos literariamente al menos cuatro mártires, cuyas *passiones* fueron llevadas a las paredes de sus iglesias: Teodoro, Polemón, Eufemia y Casiano, a los cuales cabría sumar a los 40 mártires de Sebaste. Para las citas relativas a estos *uiri sancti*, respectivamente, remitimos: GREG. NYS., *De s. Theod.*; GREG. NAC., *Carm. mor.*, 1, 2, 10, vv. 802-807; ASTER. AMAS., *Hom.*, 11; PRVD. CALAG., *Perist.*, 9, 5-20 y 93-94; y BASIL. CAES., *In quad. mart. Sebast.*, 2; los textos de dichas fuentes pueden consultarse en las notas 127, 126, 128, 135 y 125, respectivamente. Por otra parte, Juan Crisóstomo atestigua la proliferación entre los antioquenos más devotos de anillos con la efigie de Melecio, signo quizás de la existencia de una imagen “oficial” del santo en su basílica, como afirma Buenacasa: IOAN. CHRYS., *De s. Melet.*, 1; cf. ID., *Hom.*, 41, 4. Al respecto, ver BUENACASA, C., “La arquitectura”, p. 246 y n. 66; cf. GONZÁLEZ BLANCO, A., “Los problemas”, pp. 188-194. Para el ejemplo coetáneo ofrecido por Paulino de Nola, remitimos a las notas 138-143.

¹²⁴ Sin ser un asunto de relevancia capital, los inquietos autores de Oriente ofrecieron, a nuestro parecer, un análisis que revestía mayor profundidad que el de sus homólogos occidentales. Así y todo, tan sólo constatamos cuatro ejemplos orientales contemporáneos a los de Paulino y Agustín: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Asterio de Amasea y Nilo de Ancira. DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 228, dedica una extensa n. 7 a tres de estos cuatro autores orientales –no contempla a Asterio– sin considerarlos, no obstante, como parte de las influencias recibidas a este respecto por Gregorio; en el mismo sentido –y con la misma excepción, a la que suma Gregorio de Nacianzo– se expresa CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 144-145, quien considera acaso a Gregorio de Nisa como posible fuente para el Magno,

iglesias de Asia Menor, presencia justificada con evidente magnanimidad por los autores locales, entre quienes cabe mencionar a los capadocios Basilio de Cesarea¹²⁵, Gregorio de Nacianzo¹²⁶ y Gregorio de Nisa¹²⁷, al prótico Asterio de Amasea¹²⁸ o a

aunque éste se diferenciara de aquél en la percepción activa del rol del *illitteratus*, el cual gozaría de la “guía” pictórica de un ministro de la Iglesia para su adecuada comprensión.

¹²⁵ BAS. CAES., *In quad. mart. Sebast.*, 2: ἑπεὶ καὶ πολέμων ἀνδραγαθήματα καὶ λογογράφοι πολλάκις, καὶ ζωγράφοι διασημαίνουσιν, οἱ μὲν τῷ λόγῳ διακοσμοῦντες, οἱ δὲ τοῖς πίναξιν ἐγχαράττοντες, καὶ πολλοὺς ἐπήγειραν πρὸς ἀνδρίαν ἐκάτεροι. Ἄ γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίσθησι, ταῦτα γραφικῆ σιωπῶσα διὰ μιμήσεως δείκνυσιν. Οὐδὲν δὲ καὶ ἡμεῖς ἀναμνήσωμεν τῆς ἀρετῆς τῶν ἀνδρῶν τοὺς παρόντας, καὶ οἴονεὶ ὑπόψιν αὐτῶν ἀγαθόντες τὰς πράξεις, κινήσωμεν πρὸς τὴν μίμησιν τοὺς γενναιοτέρους καὶ οἰκειοτέρους αὐτοῖς τὴν προαίρεσιν. Τοῦτο γὰρ ἔστι μαρτύρων ἐγκώμιον, ἢ πρὸς ἀρετὴν παράκλησις τῶν συνειλεγμένων. Resulta esclarecedora la idea utilizada por el capadocio al respecto de que una imagen expresa mejor una idea que las palabras, especialmente a un público inculto al cual se puede transmitir más fácilmente contenidos religiosos mediante una sencilla pintura; de todos modos, el cesariense no considera excluyentes ambos métodos. LECLERCQ, H., “Images”, cc. 215 y 217; y GRUMEL, V., “Images”, c. 769.

¹²⁶ GREG. NAC., *Carm. mor.*, 1, 2, 33, vv. 47-52: οὐδ' ἔγραψα, κύων, ἀλλ' ἔπλασα εἰκόν' ἑμοῖο: / πῶς εἶδωλον ἔχω εἶδος ἀντὶ φίλου / ἀλλ' ἔμπης νοῦσῳ τι παρήσομεν. Εἰ δ', ἀρίδηλον / ἔστι πίναξ γραφῶν εἶδος ἐπ' εἶδος ἔχων, / στήλην ἴσχεος ἴσθι βροτοῖς περιφαντὸν ἐγείρειν / μορφῆν, ἣν σὺ γράφεις ἔμπνοον ἀλκινόου, expresándose en el mismo sentido que Basilio: ver nota anterior. Ver también: LECLERCQ, H., “Images”, c. 215; y GRUMEL, V., “Images”, c. 769.

¹²⁷ GREG. NYS., *De s. Theod.*: ἐπέχρωσε δὲ καὶ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραψάμενος τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρείας, τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγνωσθέντος Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα, πάντα ἡμῖν ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος σαφῶς διηγόρευσε τοὺς ἀγῶνας τοῦ μάρτυρος καὶ ὡς λειμῶνα λαμπρὸν τὸν νεῶν κατηγλαΐσεν: οἶδε γὰρ καὶ γραφῆ σιωπῶσα ἐν τοίχῳ λαλεῖν καὶ τὰ μέγιστα ὠφελεῖν: καὶ ὁ τῶν ψηφίδων συνθέτης ἱστορίας ἄξιον ἐποίησε τὸ πατούμενον ἔδαφος; cf. ID., *De deit.* Acerca de Gregorio de Nisa, remitimos a: GRUMEL, V., “Images”, c. 769; y KITZINGER, E., “The Cult of Images”, p. 116.

¹²⁸ ASTER. AMAS., *Hom.*, 11, 2 y 3: προελθὼν τε τοῦ δωματίου καὶ ὀλίγα τοῖς γνωρίμοις συμβαδίσας ἐπ' ἀγορᾶς, ἐκεῖθεν εἰς τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος ἀφικόμενον εὐξόμενος ἐν σχολῇ: ὡς δὲ καὶ τούτου τυχὼν ἐνα δὴ τῶν ὑποστέγων δρόμων ἐβάδιζον, εἶδον ἐκεῖ γραφὴν τινα: καὶ με κατ' ἄκρας εἶλεν ἡ θέα: Εὐφράνορος ἂν εἶπε εἶναι τὸ φιλοτέχνημα ἢ τινος ἐκείνων τῶν παλαιῶν οἱ τὴν γραφικὴν ἦσαν εἰς μέγα, ἐμψύχους ὀλίγου δέοντος ἐργασάμενοι πίνακας. Δεῦρο δ' εἰ βούλει —καὶ γὰρ σχολῇ νῦν διηγήματος—, φράσω σοὶ τὴν γραφὴν: οὐδὲ γὰρ φαυλότερα πάντως τῶν ζωγράφων οἱ μουσῶν παῖδες ἔχομεν φάρμακα (...) ἔστηκεν δὲ ἡ παρθένος ἐν φαιῶ χυτῶν, καὶ

Nilo de Ancira. Y si las acotaciones de los obispos no pasan de constatar la realidad del hecho, las del monje gálatas resultan mucho más orientativas del cambio operado en la mentalidad cristiana; Nilo¹²⁹ recomienda al noble Olimpiodoro que decore la basílica bajo su mecenazgo con escenas de los dos Testamentos en un programa iconográfico dotado de una sola intención: la de instruir a los iletrados en el conocimiento de Dios. Oriente parece haber asimilado la función de las imágenes en la religiosidad del nuevo cristianismo. Ya en un plano teórico, el prólogo¹³⁰ de la *Historia ecclesiastica* de Teodoreto de Ciro equipara las funciones de pintura e historia, entendiendo que aquella, además de representar con técnica y belleza la realidad, asume de ésta la capacidad de

ἱμαυτίῳ τὴν φιλοσοφίαν σημαίνουσα, ὡς μὲν ἔδοξε τῷ γραφεῖ, καὶ τὴν ὄψιν ἀστεία, ὡς δ' ἔμοι δοκεῖ, τὴν ψυχὴν κεκαλλωπισμένη ταῖς ἀρεταῖς. El prelado rónico cita y describe ciertas pinturas presentes en el pórtico anexo a la iglesia de Santa Eufemia que se refieren a pasajes de la vida de la Virgen. Cf. ID., *Hom.*, 1, donde incluso constata la existencia de vestidos decorados con escenas del Evangelio, un hecho fuertemente reprobado por el prelado: LECLERCQ, H., "Images", c. 220; GRUMEL, V., "Images", c. 769; y KITZINGER, E., "The Cult of Images", p. 90, quien recuerda que Asterio ya consideraba normal la *proskynesis* ante la cruz.

¹²⁹ NIL. ANCYR., *Ep.*, 4, 61: δι' ἑνὸς γὰρ σωτηριώδους σταυροῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων διασώζεται γένος, καὶ τοῖς ἀπελπισμένοις ἐλπίς πανταχοῦ κηρύσσεται. Ἱστοριῶν δὲ Παλαιᾶς καὶ Νέας Διαθήκης πληρῶσαι ἐνθεν καὶ ἐνθεν χειρὶ ἀλλίστου ζωγράφου τὸν ναὸν τὸν ἅγιον, ὅπως ἂν οἱ μὴ εἰδότες γράμματα, μηδὲ δυνάμενοι ταῖς θείας ἀναγινώσκειν Γραφᾶς τῆς θεωρίας τῆς ζωγραφίας, μνήμην τε λαμβάνωσιν τῆς τῶν γνησίως τῷ ἀληθινῷ θεῷ δεδουλευκότων ἀνδραγαθίας, καὶ πρὸς ἀμίλλαν διεγείρωνται τῶν εὐκλεῶν καὶ ἀοιδίμων ἀριστευμάτων, δι' ὧν τῆς γῆς τὸν οὐρανὸν ἀπηλλάξαντο, τῶν βλεπομένων τὰ μὴ ὁρώμενα προτιμήσαντες. Ἐν δὲ τῷ κοινῷ οἰκῷ πολλοῖς καὶ διαφόροις οἰκίσκον διειλημμένῳ ἀρκεῖσθαι ἕκαστον οἰκίσκον πεπηγμένῳ τιμίῳ σταυρῷ, τὰ δὲ περιττὰ καταλιμπάνειν ἀναγκαῖον νομίζω. Y a pesar de ser favorable a la decoración parietal en los templos, Nilo insiste en la presencia de la *crux* como elemento fundamental e innegociable de la religiosidad cristiana. Por otro lado, existen ciertas dudas acerca de la autenticidad del total del epistolario de este discípulo de Juan Crisóstomo: CAMERON, Al., "The Authenticity", pp. 181-196. Ver además: LECLERCQ, H., "Images", cc. 220-221; y GRUMEL, V., "Images", c. 770.

¹³⁰ THEOD. CYR., *Hist. eccl.*, I, *prol.*: ζωγράφοι μὲν, σανῖσι καὶ τοίχοις ταῖς παλαιᾶς ἐγγράφοντες ἱστορίας, τέρψιν μὲν τοῖς ὁρῶρι προσφέρουσι, τῶν δὲ γεγενημένων τὴν μνήμην ἐπὶ πλείστον ἀνθοῦσαν φυλάττουσι. Λογογράφοι δὲ, ἀντὶ μὲν σανίδων ταῖς βίβλοις, ἀντὶ δὲ χρωμάτων ταῖς τῶν λόγων ἀνθεσι κεκρημένοι, διαρκεστέραν καὶ μονιμωτέραν τῶν πεπαγραμμένων ποιῶσι τὴν μνήμην: ὁ γὰρ χρόνος λωβᾶται τῶν ζωγράφων τὴν τέχνην. Τούτου δὲ χάριν καὶ γὰρ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τὰ λειπόμενα συγγράψαι πειράσομαι. Y a pesar de esta equiparación, la peribilidad del arte se encuentra siempre presente en la concepción de histórica de Teodoreto.

evocar acontecimientos pasados a quienes las contemplan y de instruirlos en su conocimiento; una didáctica visual que facilitaba la aprehensión de contenidos.

En verdad, la utilización de la imagen como método de evangelización no es exclusiva de Oriente, y, de hecho, tuvo un parangón coetáneo y muy similar en la persona del obispo de Roma, Dámaso¹³¹. Porque es en este mismo sentido que cabe entender el programa epigráfico llevado a cabo por el papa en las catacumbas de Roma y sus santuarios anexos, empresa que impulsó y concretó el desarrollo de una edificación cristiana en auge desde principios del siglo IV al amparo de una situación favorable¹³². Contemporáneamente, Occidente¹³³ también se rindió a la veneración icónica. Prudencio¹³⁴, en su famoso *Peristephanon* –publicado en el 404-405–, describía las

¹³¹ Al respecto de la actividad edilicia y epigráfica de Dámaso, remito a un trabajo de Charles Pietri, con abundante bibliografía –PIETRI, C., “Damase évêque de Rome”, pp. 31-58–, y a la recopilación de Ferrua –FERRUA, A., *Epigrammata Damasiana*, pp. 132-137–. Sobre la legislación edilicia romana en general: JANVIER, Y., *La législation*, pp. 51-66 y 299-319, con tablas. Caso aparte merece la legislación emanada por los cánones pseudoiliberitanos, la cual nos ofrece una muestra de la actitud eclesiástica acerca de las imágenes de difícil datación: *placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur*. *Ps. Conc. Illib.*, c. 36. Sobre la polémica reciente alrededor del denominado concilio de *Illiberis*, remitimos a las conclusiones de un trabajo rompedor de: VILELLA, J. – BARREDA, P.E., “Los cánones de la Hispana”, pp. 545-579; EID., “¿Cánones del concilio de Elvira?”, pp. 285-373; cf. CANETTI, L., “Costantino e l’immagine del Salvatore”, pp. 233-262, especialmente pp. 241-242, nn. 33-34. De todos modos, es posible que esta normativa en concreto, sin paralelos en el Imperio cristiano, quizás proceda de una etapa previa rigorista y acaso judaizante, como apunta BUENACASA, C., “La arquitectura”, p. 247; cf. VILELLA, J., “*Placuit picturas*”, en prensa, trabajo inédito que versa sobre el canon 36 a cuyo autor agradecemos habernos facilitado su consulta.

¹³² KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 86-88, manifiesta acertadamente la existencia de dos períodos constitutivos del culto icónico cristiano: el primero, desde finales del siglo III y especialmente durante la época constantiniana, y el segundo, entre el reinado de Justiniano y la crisis iconoclasta.

¹³³ Según Bisconti, la evolución de la actitud cristiana en Occidente hacia las imágenes puede reseguirse en las diferentes fases de las catacumbas romanas, donde, a partir de Dámaso, el simbolismo esquemático tradicional deja paso a un *horror uacui* que comienza a llenar las paredes con imágenes y ciclos iconográficos: BISCONTI, F., “Dentro e dintorno all’iconografia martiriale”, p. 272. Sobre el período preconstantiniano y el pontificado damasiano, fundamental para la comprensión de la aceptación occidental de las representaciones antropomorfas, véase también: FERRUA, A. – CARLETTI, C., *Damaso e i martiri*, pp. 94-96; y PROVOOST, A., “Les représentations de martyrs”, pp. 235-245.

¹³⁴ Sobre la datación del *Peristephanon*, remitimos a las conclusiones de LANA, I., *Due capitoli prudenziani*, p. 43; cf. ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, pp. 78-82, para una interpretación del patronazgo celeste. BUENACASA, C., “La arquitectura”, p. 247 y n. 74, sostiene que, si Prudencio no demuestra sorpresa al contemplar la pictórica romana, acaso sea debido a la existencia de pinturas en la Hispania de su época.

escenas dedicadas a Casiano¹³⁵ que había visto en su iglesia de Imola entre los cantos devotos a los santos y mártires. En el *Dittochaeum*¹³⁶, en cambio, parece que el poeta hispano reproduzca el ciclo iconográfico de una iglesia, ciclo que incluía hasta cuarenta y ocho escenas de ambos Testamentos. Dicha cita no está libre de objeciones, pues, en lugar de una descripción *real*, podría constituir un muestrario *ideal* de los temas a representar por los artistas eclesiásticos, *tabulae pictae* con escenas testamentarias inspiradas parcialmente en los ciclos catacumbales que acaso había observado durante su estancia en Roma.

La Italia¹³⁷ de finales del siglo IV y principios del siglo V ofrece otro testimonio de excepción, Paulino de Nola¹³⁸, quien, al parecer, ya había intuido el valor pedagógico

¹³⁵ PRVD. CALAG., *Perist.*, 9, 5-20 y 93-94: *stratus humi tumulo aduoluebar quem sacer ornat / martyr dicato Cassianus corpore. / Dum lacrimans mecum reputo mea uulnera et omnes / uitae labores ac dolorum acumina, / erexi ad caelum faciem, stetit obuia contra / fucis colorum picta imago martyris / plagas milles gerens, totos lacerata per artus, / ruptam minutis praferens punctis cutem. / Innumeri circum pueri (miserabile uisu) / confossa paruis membra figebant stilis, / unde pugillares soliti percurrere ceras / scholare murmur adnotantes scripserant. / Aeditus consultus ait: "Quod prospicis, hospes, / non est inanis aut anilis fabula. / Historiarum pictura refert, quae tradita libris / ueram uetusti temporis monstrat fidem (...) haec sunt quae liquidis expressa coloribus, hospes, / miraris, ista est Cassiani gloria.* BROWN, P., "Images as a Substitute", p. 26, remarca la pasión con que se venera la tumba del mártir y se la rocía con devotas lágrimas, como posteriormente los lugares santos de Marmoutier recibirán los ósculos de los peregrinos en una práctica cultural no muy alejada de las costumbres paganas para con sus ídolos; sobre el culto a Martín en Marmoutier, véanse las notas 146-158. Además, Prudencio también cita el mismo tratamiento iconográfico para Hipólito en PRVD. CALAG., *Perist.*, 9, 123-142. GRUMEL, V., "Images", c. 770.

¹³⁶ PRVD. CALAG., *Dittoch.*, 1-49, donde se incluye la descripción de las 48 escenas bíblicas –24 de cada Testamento– más ótra del *agnus Dei* que preside el ábside. El debate sobre la realidad del controvertido inventario prudenciano recogido en los *Tituli historiarum* aún sigue abierto, pero queda claro la creciente importancia de la iconografía en la religión, y acaso en su pedagogía; podemos reseguir la evolución de esta discusión en PILLINGER, R., *Die Tituli historiarum*, pp. 11-18. También se ha planteado que Prudencio extrajera su catálogo del ingente repertorio iconográfico de las catacumbas romanas, las cuales visitara muy probablemente en su viaje a Roma: BUENACASA, C., "La arquitectura", p. 246 y n. 65.

¹³⁷ Hallamos ejemplos de grupos iconográficos en las paredes de Santa María la Mayor, en el baptisterio laterano o en Santa Sabina, pinturas que incluyen tanto escenas veterotestamentarias –el éxodo, la llegada a la Tierra Prometida– como neotestamentarias –Cristo y los apóstoles, la Virgen–: JOUNEL, P., "L'enseignement iconographique", p. 141; ver además GRUMEL, V., "Images", cc. 768-769. Tedoreto de Ciro nos cuenta que, en el vestíbulo de muchos edificios romanos, figuraban imágenes de Simeón el Estilita con funciones apotropaicas: THEOD. CYR., *Hist. rel.*, 26, 11. Sobre el carácter apotropaico de las pinturas habla también BROWN, P., "Images as a Substitute", pp. 31-33 y n. 47, con abundante bibliografía complementaria.

de la representación pictórica. En dos de sus *carmina*, concretamente en el 27¹³⁹ y el 28¹⁴⁰, las *picturae* dedicadas a Félix se nos presentan tan útiles *ut littera* para narrar las *historiae* del santo patrón ciudadano; y lo son de tal modo que sirven realmente de *exemplum* para los *legentes*. A todo ello, nuestro campano de adopción añadió todavía una novedad en el arte cristiano que asociaba pintura y escritura mediante los versos que inscribió como texto explicativo de las imágenes. Quizás uno de los documentos más significativos al respecto lo constituya una conocida carta del obispo nolano a su corresponsal y amigo Sulpicio Severo¹⁴¹ escrita en el 403/404. En dicha carta, la *ep.* 32

¹³⁸ Acerca de la concepción pauliniana de la imagen: FRENCH, W.H.C., “The Two Worlds”, pp. 112-117. Sobre la influencia —especialmente literaria— del obispo de Nola en Gregorio: PETERSEN, J.M., “The Garden of Felix”, pp. 215-230; y DUGGAN, L.G., “Was Art?”, p. 229 y n. 9, con ciertas suspicacias. En la célebre carta a Sulpicio Severo, Paulino expresa su opinión al respecto de las pinturas que decoraban los muros del complejo martiniano erigido por el cronista y biógrafo en su *uilla*: *recte enim in loco refectionis humanae Martinus pingitur, qui coelestis hominis imaginem perfecta Christi imitatione portauit; ut deponentibus in lauacro terrenae imaginis uetustatem, imitanda coelestis animae occurrat effigies*. PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 2; cf. 30, 2 y 6, donde rechaza la petición severiana de enviarle un retrato del obispo de Nola, quien prefiere que no se le represente *in tabulis putribilibus*. En este momento, por ejemplo, el templo de San Andrés en el Esquilino todavía estaba decorado con escenas paganas, que debían sustituirse por ciclos cristianos: JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique”, p. 141.

¹³⁹ PAVL. NOL., *Carm.*, 27, vv. 580-595: *propterea uisum nobis opus utile totis / Felici domibus pictura ludere sancta, / si forte adtonitas haec per spectacula mentes / agrestum caperet fucata coloribus umbra, / quae super exprimitur titulis, ut littera monstret / quod manus explicuit, dumque omnes picta uicissim / ostendunt releguntque sibi, uel tadius escae / sint memores, dum grata oculis ieiunia pascunt, / atque ita se melior stupefactis inserat usus, / dum fallit pictura famem; sanctasque legenti / historias castorum operum subrepat honestas / exemplis inducta piis; potatur hianti / sobrieta, nimii subeunt obliuia uini. / Dumque diem ducunt spatio maiore tuentes, / pocula rarescunt, quia per miracula tracto / tempore iam paucae superant epulantibus horae*. DESMULLIEZ, J., “Paulin de Nole”, p. 60, fecha la redacción del *carmen* en el 14 de enero del 403, festividad del patrón de Nola, Félix.

¹⁴⁰ PAVL. NOL., *Carm.*, 28, vv. 8-15: *martyribus mediam pictis pia nomina signant, / quos par in uario redimuit gloria sexu. / At geminas, quae sunt dextra laeuaque patentes, / binis historiis ornat pictura fidelis. Vnam sanctorum complent sacra gesta uirorum, / Iobus uulneribus temptatus, lumine Tobit; / ast aliam sexus minor obtinet, inclita Iudith, qua simul et regina potens depingitur Esther*. De nuevo el devoto Paulino compone unos versos para su modelo espiritual en su *dies natalis*, esta vez en el 404: DESMULLIEZ, J., “Paulin de Nole”, p. 60.

¹⁴¹ La datación de la carta es fijada por FABRE, P., *Paulin de Nole*, p. 330. Ver además LECLERCQ, H., “Images”, c. 216. Además, en el baptisterio de su basílica, Sulpicio había dispuesto colocar un retrato del obispo de Nola junto al de Martín —de *imago ueneranda*—, un hecho que, a pesar de las humildes y sofisticadas disculpas de Paulino, encubre una cuasi sacrílega comparación de éste con el santo patrón de la Galia realizada —a título personal, eso sí— por el cronista aquitano: *quo minus moueor errore caritatis*

—también conocida con el título de *De aedificiis*—, Paulino enviaba a Sulpicio diversos poemas —*quasi uotiuos (...) titulos*— que éste le había solicitado con el fin de añadirlos a la decoración de las *basilicae et sacrae fontes* existentes en su villa de *Primuliacum*: algunos de estos poemas ya habían sido compuestos con anterioridad¹⁴² y figuraban grabados en edificios fundados o restaurados por el devoto de Félix en la propia Nola y en la vecina Fondi; otros fueron escritos específicamente¹⁴³ para las posesiones del cronista aquitano; ambos muestran un interés real en dotar a los muros de una nueva textualidad cristiana que coadyuve y complemente las imágenes representadas.

En la Galia merovingia, parece probada —y corriente— la presencia de *tabulae pictae*¹⁴⁴, y constatamos que su veneración se había extendido fuertemente entre los fieles de los reinos francos. Según Markus¹⁴⁵, los testimonios literarios relativos a

tuae, quia nullam beato illi fecisti iniuriam potiusque ad gloriam illius contulisti, ut contra despicibilem facies uenerabilis pingeretur, quo splendor eius comparatione tenebrarum clarius emicaret, qui etiam in splendoribus sanctorum conspicua claritate praeulget. PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 2; cf. ID., *Ep.* 30, 2, y 32, 5.

¹⁴² En su misiva a Sulpicio, Paulino describe, además, la decoración de las iglesias de las citadas urbes: *absidem solo et parietibus marmoratam camera musiuo inclusa clarificat, cuius picturae hi uersus sunt; y también, quod tamen ea mihi maxime ratio persuasit, quia et in huius abside desinatam picturam meus Victor adamauit et portare tibi uoluit, si forte unam de duabus elegeris in hac recentiore tua pingere, in qua aequae absidam factam indicauit.* PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 10 y 17, respectivamente. Resulta muy notable la constatación de que las propuestas pictóricas viajaban, a modo de catálogo, por el mundo romano expandiendo ideas y encuñando repertorios iconográficos que habían de perdurar.

¹⁴³ PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 3-9, con hasta ocho poemas que debían ser inscritos en diferentes partes del complejo privado cultural de Severo dedicado, principalmente, a Martín de Tours; dicho complejo estaba decorado también con pinturas que los versos habían de ilustrar.

¹⁴⁴ GREG. TVRON., *Lib. in gloria mart.*, 21-23. Si bien el primero de los pasajes se limita a reproducir el texto de Eusebio de Cesarea relativo a la estatua de la hemorroísa —ver nota 106—, el segundo y el tercero refieren dos milagros acontecidos con sendas *tabula pictae* presentes en iglesias francas: una de ellas se halla en una iglesia indeterminada y la otra en Narbona, pero ambas están decoradas con la imagen del Salvador y ambas manifiestan su poder mediante prodigios tales como la efusión de sangre o la demanda de un velo con que cubrir su desnudez. Queremos destacar, más allá del componente hagiográfico, una frase del turonense que evidencia hasta qué punto resultaba habitual la presencia de iconos sacros: *nam et isto nunc tempore per credulitatem integram tanto Christus amore diligitur, ut, cuius legem in tabulis cordis credentes populi retinent, eius etiam imaginem ad commemorationem uirtutis in tabulis uisibilibus pictam per ecclesias ac domos adfigant.* Ver JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique”, pp. 140-142.

¹⁴⁵ El comentario citado en el texto se halla en MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, pp. 152-153, nn. 5-6, donde, como fuentes históricas, remite a: VEN. FORT., *Carm.*, 1, 13; 3, 7; y 10, 6; y GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 17, e ID., *Lib. in glor. mart.*, 64.

decoración pictórica en las iglesias galas no son muy numerosos, y esto es cierto; pero ello no es óbice para negar —ni lo hace el autor— su existencia, así como tampoco la posesión de dichas *tabulae* por parte de particulares en sus domicilios privados.

Que la pintura sacra se había extendido en *Francia* lo documenta ampliamente el caso mejor conocido de todos: el culto martiniano habido en Tours, y también en Marmoutier. La imagen de Martín¹⁴⁶, iluminada por la luz de candiles, aparece en la literatura como el faro que guía a los devotos hacia el Cielo, signo de la reverencia hacia la presencia pictórica en los lugares sacros¹⁴⁷; pero no sólo hay simples *picturae* individuales en las iglesias turonenses, verdaderos ciclos iconográficos¹⁴⁸ se alzaban en los muros acompañados de inscripciones métricas¹⁴⁹ testimoniadas por el obispo y

¹⁴⁶ VEN. FORT., *Vita s. Mart.*, 4, vv. 672-674 y 689-693: *si Patauina tibi pateat uia, pergis ad urbem; / hic sacra Iustinae, rogo, lambe sepulcra beatae, / cuius habet paries Martini gesta figuris (...) Est ubi basilicae culmen Pauli atque Ioannis, / hic paries retinet sancti sub imagine formam. / Amplectenda ipso dulci pictura colore. / Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram, / lychnus adest, cuius uitrea natat ignis in urna.* Cf.: VEN. FORT., *Carm.*, 10, 6; y PAVL. PETRIC., *De uita s. Mart.*, 1, quienes también documentan la existencia de retratos del santo panonio, galo —y franco— de adopción. Al respecto, puede consultarse: LECLERCQ, H., “Images”, c. 220; GRUMEL, V., “Images”, c. 773; y muy recientemente VIELBERG, M., “*Nitor omnibus unus?*”, pp. 63-84.

¹⁴⁷ GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 2 y 15, pasaje en el cual se desarrolla la milagrosa curación de la ceguera de Venancio por la unción del aceite de la lámpara que alumbraba la imagen martiniana: *sibi quoque Rauenna atque in rethorica socii sui Felicis, ex oleo, quod sub imagine picturae beati Martini in cicendili ardebat, dum tetigerunt oculos, lumen reddidisse confessus est.* Cf. ID., *Lib. in glor. mart.*, 22-23, con dos ejemplos francos que citamos en la nota 144. Ver: DAM, R. van, *Saints and their Miracles*, p. 204; y BROWN, P., “Images as a Substitute”, p. 25.

¹⁴⁸ Un par de citas del cronista y prelado de la ciudad nos ilustran al respecto de la presencia de *picturae* —murales— ideadas para ser entendidas como *historiae antiquae* y también *sacrae*—: *cuius coniux basilicam sancti Stephani suburbano murorum aedificauit. Quam cum fucis colorum adornare uelit, tenebat librum in sinum suum, legens historias actionis antiquae* —compárense estas líneas con el poema de Prudencio dedicado a Casiano citado en la nota 135—; *cum autem presbiter, qui clauis ostei retenebat, clausis reliquis, recessissit, per illum salutaturii osteum introeuntes puellae cum reliquis pueris eius, suspiciebant picturas parietum rimabantque ornamenta sepulchri; quod ualde facinosorum relegiosis erat.* GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 17, y 7, 22. Según parece, la contemplación veneranda de las imágenes todavía se asociaba con actitudes idolátricas, máxime si tomaba la sospechosa forma descrita en este último pasaje.

¹⁴⁹ VEN. FORT., *Carm.*, 10, 6: *nunc placet aula decens, patulis oculata fenestris, / quo noctis tenebris clauditur arte dies. / lucidius fabricam picturae pompa perornat, / ductaque qua fucis uiuere membra putes;* y sigue con la copia de los siete *tituli* que acompañaban las respectivas pinturas referidas a los distintos *gesta* martinianos: *leprosum purgauit; chlamys diuisa; tunicam dedit; mortuos suscitauit; pinus excisa; idola postrata; y falsus martyr.* KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, pp. 76-79.

cronista turonense que evidencian una interacción querida y muy práctica a la vez. A este respecto, el ejemplo de Tours resulta paradigmático a la vez que relevante en el desarrollo del arte cristiano tardoantiguo, hecho que merece que nos detengamos en su exposición.

En algo más de un siglo, la ciudad vivió dos programas edilicios que concretaron el importante desarrollo del culto al santo local: entre el 461 y el 470, el obispo Perpetuo emprendió la construcción de una basílica y la adecuación de las *cellulae* monacales de Marmoutier que centralizaban la devoción por Martín alrededor del núcleo urbano; a finales del siglo siguiente, aproximadamente entre el 575 y el 590, el prelado e historiador Gregorio restauró parte de la basílica, edificó un par de oratorios y una iglesia y habilitó la celda de Martín, conformando el definitivo conjunto martirial turonense¹⁵⁰. En ambos proyectos, se tuvieron muy en cuenta la pintura y la epigrafía, tanto en su función ornamental como en su aspecto propagandístico.

Para la empresa constructiva de Perpetuo, disponemos, afortunadamente, de contrastados testimonios de variada naturaleza. En primer lugar, la *sylloge* del *Martinellus*, un elenco de las inscripciones presentes en la basílica urbana y en las celdas de Marmoutier –con unas breves líneas en prosa refiriendo su ubicación– que haría las veces de guía en una hipotética visita a los santuarios martinianos. Desde su inclusión en la edición de Le Blant, se ha especulado sobre su autenticidad en un debate que los trabajos de L. Pietri¹⁵¹ han permitido zanjar resolviendo una datación

¹⁵⁰ La fuente básica es Gregorio, quien narra las dos empresas edilicias y documenta las diversas reconstrucciones, particularmente las suyas: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 14; 4, 20; 7, 22, donde cita la presencia de pinturas en las paredes de la iglesia –ver nota 148–; y 10, 31. La basílica edificada por Perpetuo sufrió varias refecciones hasta ser destruida completamente por un incendio en el 997. Acerca de la información arqueológica del conjunto martiniano: VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, M., “Le tombeau”, pp 151-183; y PIETRI, L., *La ville de Tours*, app. 6, pp. 107-110, 379-390 y 427. Según el cronista de Tours, su empeño en reconstruir el templo martiniano nace de una aparición del propio Martín resplandeciente en su túnica angélica en la misma basílica: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 31, 18. Por otro lado, aparte del cuerpo del propio santo, la gran iglesia de Tours contaba con la *capa Martini*, el célebre manto que el panonio había compartido con un pobre a las puertas de Amiens: PIETRI, L., “La *capa Martini*”, pp. 343-357.

¹⁵¹ El principal objetor a la veracidad de los versos de la *sylloge* es Boissier, quien les concede naturaleza literaria: BOISSIER, G., “Reseña a *Inscriptions romaines*”, p. 274, quien, refiriéndose a posibles poemas de Venancio pasados a piedra, opina que “il est même assez douteux qu'elles [les poesies] y aient jamais été gravées (...) il me paraît d'une saine critique de les laisser dans les oeuvres de leur auteur et de ne pas en grossir inutilement les recueils épigraphiques”. Para el debate historiográfico anterior a L. Pietri, cf.

lógicamente posterior al 470 y anterior o contemporánea al episcopado de Gregorio, pues no incluye los epígrafes de Venancio. Por otra parte, no todos los versos recogidos en la *sylloge* permanecen en el anonimato¹⁵²: dos de ellos vienen verificados a través del testimonio de sus mismos autores, Sidonio Apolinar¹⁵³ y Paulino de Perigord¹⁵⁴, quienes comentan explícitamente el encargo del obispo de Tours. Por último, contamos con el feliz hallazgo de un pequeño fragmento de mármol con parte de una inscripción¹⁵⁵ descubierto durante la campaña de 1886 en la antigua basílica. A pesar de la brevedad del texto –tan sólo ocho letras–, los estudiosos se muestran unánimes en identificarlo con uno de los poemas incluidos en la *sylloge*, hecho que inclina la balanza hacia la *realidad* de la compilación, aun aceptando posibles interpolaciones y modificaciones posteriores.

LECLERCQ, H., “Fortunat”, cc. 1982-1985. Principalmente, véase: PIETRI, L., “Les *tituli*”, pp. 421-423, y EAD., *La ville de Tours*, pp. 812-814.

¹⁵² Se postulan autorías diversas para los versos anónimos del *Martinellus*: hay quien los supone obra de monjes de Marmoutier, pesarosos por la muerte de su rector espiritual; otros ven en ellos la pluma del mismo Perpetuo. En cualquier caso, los textos reflejan una metodología escolástica, impregnada de reminiscencias bíblicas y modelos hagiográficos. Véanse, al respecto, las notas 151 y 153-156.

¹⁵³ APOL. SID., *Ep.*, 4, 18, 4: *huius me parietibus inscribere supradictus sacerdos hoc epigramma compellit*; los versos incluidos (= ICG 181) en esta carta fueron compuestos para el ábside. A partir de la datación de la epístola propuesta por Loyer en su edición, se presume la finalización de la basílica de Perpetuo hacia el 467-470, coincidiendo quizás su dedicación con el centenario de la elevación al episcopado de Martín en el 370. Cabe constatar que el obispo de Clermont conocía la obra epigráfica realizada por Dámaso en la ciudad de Roma, la cual, con bastante probabilidad, encauzaría su empeño hacia parámetros de propaganda hagiológica. También es posible que la *sylloge* fuera compilada por iniciativa de Gregorio con el fin de dar forma a la epigrafía martiniana existente, quizás para prestigiar la sede mediante una tácita evidencia de antigüedad.

¹⁵⁴ PAVL. PETRIC., *De orant.*, vv. 3-6 (= ICG 176): *attollens oculos, trepido miracula uisu / concipe, et eximio causam committe patrono, / nulla potest tantas complecti pagina laudes / quanquam ipsa his titulis caementa et saxa notentur*. Cf. ID., *De uisit. nepot.*, vv. 37-38: *haec signa antistes dextra signauerat alma / Perpetuus, tanti gauisus laude magistri*.

¹⁵⁵ CHEVALLIER, C., *Les fouilles*, pp. 19-22, 51-53 y 95-99, único inventario de las campañas detallado por el director de las mismas. La pieza luego desaparece para ser hallada de nuevo en el Museo Martiniano: VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, M., “Les sculptures”, p. 110. PIETRI, L., “Les *tituli*”, pp. 423-426, y EAD., *La ville de Tours*, pp. 814-815. En el texto conservado se lee FESTVSOM, que se hace coincidir con ICG 178: [*hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus cuius anima in manu Dei est; sed hic totus est praesens, mani*]FESTVS OM[*ni gratia uirtutum*].

Posteriormente, Gregorio encargó a su amigo Venancio Fortunato¹⁵⁶ la redacción de algunos versos que engrosarían el número de inscripciones dedicadas a Martín y que se encuentran recogidos en los *Opera* del obispo de Poitiers. Según la investigación actual, de los cuatro *carmina* supuestamente inscritos, sólo podemos convenir en el carácter epigráfico de dos de ellos, aquéllos situados en la *cellula* del santo y en la *prima ecclesia*, la iglesia más antigua de la ciudad donde se consagraban los nuevos preladados desde época martiniana. Entre ambos grupos de inscripciones, se establece un vínculo que renueva la vitalidad de un culto *programado* según un ciclo epigráfico e iconográfico¹⁵⁷ desarrollado *in pariete reserata*, libros abiertos en los muros del santuario que ofrecen a los fieles de manera didáctica el *exemplum* de Martín¹⁵⁸.

En la distante *Gallaecia* sueva coetánea, encontramos un caso similar: bajo el episcopado de Martín, su prelado monje, en la ciudad de Braga, sede eclesiástica y civil de sobrada relevancia, se desarrolló un proceso de figuración pictórica en sus iglesias. Como parece desprenderse de su *De correctione rusticorum*, también Martín¹⁵⁹ se

¹⁵⁶ PIETRI, L., *La ville de Tours*, p. 823, analiza extensamente los versos atribuidos a Venancio Fortunato, concluyendo en la autoría y realidad epigráfica para dos de ellos –ICG 165 y 185-192–; véase además PIETRI, L., “*Ut pictura poesis*”, pp. 180-181. Al respecto de los otros cuatro –ICG 193, 194, 195 y 196–, sigue los argumentos de Meyer, quien considera el primero una *translatio* y el resto *elogia*. Las tesis del estudioso alemán ya fueron compartidas por el eminente bollandista Delehaye: MEYER, W., *Der Gelegenheitsdichter*, pp. 54-55; y DELEHAYE, H., “*Une inscription*”, pp. 204-211.

¹⁵⁷ La gran mayoría de las inscripciones turonenses –como las de Anesio o Martín– incluyen referencias espaciales que describen al lector el elemento arquitectónico –y en ocasiones iconográfico– en el que se inserta el epígrafe, al tiempo que transmiten un mensaje religioso frecuentemente apoyado en citas o paralelos bíblicos y modelos hagiográficos. Este modo gráfico de representación del ideal espiritual permite una comunicación simple y rápida; un *rapport* directo entre emisor y receptor con la mediación-instrumentalización del código por parte de las jerarquías eclesiásticas. PIETRI, L., “*Pagina in pariete*”, pp. 143 y 147-151, y EAD., *La ville de Tours*, pp. 812-813, 821-822 y 831. Es su obispo Gregorio quien cita por vez primera la existencia de pinturas en la *prima ecclesia* de Tours: ver nota 148.

¹⁵⁸ Acerca de los tópicos del culto martiniano y de su presencia en los modelos episcopales, especialmente en Venancio, consúltense: ORSELLI, A.M., *L'idea e il culto*, pp. 163-168; DAM, R. van, *Saints and their Miracles*, pp. 13-28; y GEORGE, J.W., “*Portrait of two Merovingian*”, pp. 189-205. Sobre la figura de Martín y la aparición de su culto, véase PRICOCO, S., “*Culto dei santi*”, pp. 40-41.

¹⁵⁹ Redactado a guisa de sermón pedagógico para los *illitterati*, el *De correctione rusticorum* por entero constituye un discurso muy visual de los principales dogmas del catolicismo niceno; y, a pesar de que no se menciona en ningún lugar el uso de imágenes para la instrucción de los neófitos incultos, parece probable inferir que, durante la citada visita a los *loca sanctorum* –o incluso en la iglesia misma–,

muestra favorable al uso de las imágenes para instruir a los rústicos durante su asistencia a los oficios. Es más: incluso es probable que iniciara un programa decorativo –tanto epigráfico como iconográfico– semejante al de Tours¹⁶⁰, al cual el testimonio del propio obispo franco concede un grado de certeza contrastada.

Volvamos ahora la vista a Italia, ámbito bajo cuya influencia directa entendemos que estaba Gregorio. De la propia Roma¹⁶¹ disponemos de testimonios de representación pictórica parietal en diversas basílicas, testimonios que nos hablan de pinturas a las cuales se superponen –también– cortos *tituli*, breves epígrafes explicativos, a semejanza de lo que acontece en el resto de la Romania occidental. El mismo Casiodoro¹⁶² comentó la presencia de *picturae* que iluminan los *textus* de las divinas Escrituras y, como ya hicieron antes Agustín y Paulino, estableció una relación biunívoca entre ambos en la común función de “ilustrar” a los creyentes. Y si equiparamos el arte musivo a la pintura –un hecho muy natural, por otra parte, puesto

podieran verse pinturas sacras como ocurría en Tours: MART. BRAC., *De correct. rustic.*, 18; ver nota siguiente. Acerca del obispo de Braga y de su actividad literaria, en especial del *De correctione rusticorum*, véanse: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 117-119; BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 72-77; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, p. 74.

¹⁶⁰ Aparte del propio epitafio del obispo –*ICERV* 275–, sabemos de una inscripción dedicada a Martín de Tours, situada a la puerta de la basílica y citada por Gregorio de Tours –*ICERV* 349; cf. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 37–, y de otra en el *triclinium* del refectorio monacal de Dumio –*ICERV* 353–, todas ellas conocidas por transmisión manuscrita. Acerca de los edificios paleocristianos y suevos de Braga y Dumio, en conexión con la obra de Martín y Fructuoso: SANTOS, L.F.O., “A igreja sueva”, pp. 415-427; y MACIEL, J., *Antiguidade Tardia*, pp. 82-84. Cf. PUERTAS, R., *Iglesias hispánicas*, pp. 71-72.

¹⁶¹ En general, para la documentación de pinturas en las iglesias romanas, remitimos a: LECLERCQ, H., “Images”, cc. 217-218; y GRUMEL, V., “Images”, c. 771. Cf. CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 139 y n. 10. Por su parte, KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 80, cita los casos de las iglesias de San Cosme y Damián y de San Lorenzo Extramuros como coetáneos parangones –y acaso modelos– de la decoración parietal de la basílica de Tours, iluminada por pinturas brevemente descritas mediante *tituli*. Véase, asimismo, el caso de la imagen de Sabino en una iglesia espoletina documentada por Pablo Diácono y que citamos en la nota 254.

¹⁶² CASSIOD., *Exp. psalm.*, 86, 1: *nos et enim et tabernaculum, quod eius imago primitus fuit, et templum ipsum fecimus pingi et in corpore pandectae nostrae grandioris fecimus collocari; quatenus, quod scripturae diuinae de ipsis textus eloquitur, oculis redditum clarius panderetur.*

que únicamente difieren en cuanto a técnica, no a concepto—, hallamos el filón idóneo en Ravena¹⁶³.

La ciudad asiste a la ejecución de un ambicioso plan de embellecimiento urbano focalizado —casi monopolizado— por la construcción de soberbias iglesias y su áulica decoración; porque no hemos de olvidar la potenciación de la capital tardorromana y entonces bizantina por obra del emperador Justiniano¹⁶⁴ con el mismo estilo e intención que Santa Sofía en Constantinopla o Santa Catalina en el Monte Sinaí: toda una demostración de la extensión geográfica de la propaganda imperial bajo patrocinio estatal. En este sentido, las iglesias de San Apolinar Nuevo¹⁶⁵ y San Vital¹⁶⁶ —sobre cuyos lienzos internos brillan con luz propia verdaderos ciclos iconográficos con procesiones de apóstoles, vírgenes y mártires— comparten protagonismo con las

¹⁶³ Se describen las obras llevadas a cabo en los conjuntos monumentales de Ravena en AGNEL., *Liber pont. eccl. Rauen.*, 69-77. Acerca de esto, véase: LECLERCQ, H., “Images”, cc. 217-218; KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 80; y WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 35-39, quien apunta un sentido musical a las procesiones parietales de las iglesias ravenates. Se puede concluir que, en la iconografía ravenate que abarca desde el mausoleo de Gala Placidia y los baptisterios arriano y neoniano a las magníficas basílicas de San Apolinar y San Vital, se observa la evolución y la asunción de este proceso. Curiosamente, para oponerse a la capitalidad de Milán, se *inventó* el culto a Vital, supuesto padre de Gervasio y Protasio; del mismo modo, la iglesia de San Apolinar —un también supuesto discípulo de Cristo— incluye una significativa *pictura* alusiva a la independencia ravenate con respecto a Roma. Por otro lado, la imagen aparece en otros elementos decorativos de las iglesias de la capital del exarcado, como en la *ecclesia Vrsiana*, cuyo altar se cubre con un paño ornado con retratos y poemas encargado por el obispo local Maximiano: AGNEL., *Liber pont. eccl. Rauen.*, 80. En un sentido semejante, documentamos la presencia de *pallia* con cruces pintadas en la basílica turonense: VEN. FORT., *Carm.*, 2, 3; al respecto, véase PIETRI, L., “*Ut pictura poesis*”, p. 177 y n. 22, con referencias al simbolismo de la cruz en el poeta italiano, el cual podría haberse inspirado en los templos ravenates para configurar su visión decorativa.

¹⁶⁴ Justiniano es conocido tanto por su afán político de restablecer el Imperio en toda su extensión como por su devota ortodoxia, que le llevará a edificar magníficos templos como el de Santa Sofía en Constantinopla o el de Santa Catalina en el Sinaí, cuyo estilo y magnificencia influyen decisivamente en la erección de las iglesias de San Apolinar y San Vital en Ravena.

¹⁶⁵ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 38-39. El mosaico absidal, por ejemplo, representa la Transfiguración de Cristo, cuyos discípulos Pedro, Santiago y Juan han sido convertidos en dóciles ovejas devotas de su maestro, una metáfora sencilla y elocuente del Salvador como pastor de su grey.

¹⁶⁶ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 37-38. La decoración parietal incluye escenas veterotestamentarias como las de Caín y Abel, Abraham e Isaac o Moisés, quien aparece tres veces, acaso para recordarnos la similitud con Justiniano, otro legislador.

imágenes¹⁶⁷ de Justiniano y Teodora, y nadie osaría calificar de idolátrica su constante y buscada *praesentia* en el templo. En cuanto a su temática, las escenas pueden tener connotaciones litúrgicas o pedagógicas, pero, en todo caso, no debemos bandear el soterrado contenido doctrinal¹⁶⁸ de algunas de ellas; así, las vírgenes guiadas por la mártir Eufemia constituyen todo un símbolo de Calcedonia y la ortodoxia, mientras que los mártires conducidos por el confesor Martín representan la firme oposición al arrianismo en una ciudad largo tiempo escindida por la herejía.

Como vemos, en el siglo VI, el fenómeno de la veneración de las imágenes sacras había alcanzado a todos los estratos de la población¹⁶⁹ en la –práctica– totalidad del antiguo *orbs Romanus*, y tanto en el ámbito doméstico como en el propiamente cultural. La sociedad¹⁷⁰ ya no era tan letrada como en época de Agustín, y la pedagogía

¹⁶⁷ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, p. 37. En una edilicia imperial que persigue la propaganda política y el ensalzamiento de sus áulicos evergetas, no resulta bizarro ver aparecer las figuras de Justiniano y Teodora en la iglesia de San Vital encabezando, respectivamente, su propio cortejo, cortejos equiparables a las procesiones de vírgenes y mártires citadas en la nota siguiente.

¹⁶⁸ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 36-37. Debe destacarse que, en la decoración ravenate, se ha excluido significativamente toda alusión a la polémica de los Tres Capítulos, algo lógico si contamos con la difícil aprobación de la restricción justiniana de la recta doctrina; así, si Eufemia representa el símbolo de Calcedonia, el cuarto concilio ecuménico y último admitido por los ortodoxos occidentales, Martín constituye una concesión a un Occidente todavía renuente a las iniciativas del emperador. Sobre la polémica de los Tres Capítulos y su costosa aceptación por parte de los cristianos de los reinos germánicos y también de los exarcados de África e Italia, especialmente, remitimos a lo expuesto más adelante en el apartado 1.3.2 de esta parte.

¹⁶⁹ Al respecto del caso galo y en la estela de Kitzinger, Markus afirma que “we cannot guess what this ‘adoration’ amounted to; but it is evident that there was a streak running through popular piety in Gaul in which the distinction between the image and the person represented was being eroded”: MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, p. 153; cf. KITZINGER, E., “The Cult of Images”, p. 101, quien comenta las milagrosas propiedades de las imágenes según el *Liber in gloria martyrum* del cronista turonense. CAMERON, Av., *El mundo mediterráneo*, pp. 151-152, afirma que no sólo las clases populares eran proclives a la veneración de imágenes: en la misma Constantinopla, el culto por los iconos de la Virgen llegaba a extremos entre las élites aristocráticas que podrían considerarse insanos; cf. EAD., *Christianity and the Rhetoric*, pp. 189-221. Al respecto, véase también DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 372-373. Cf.: BROWN, P., “A Dark-Age Crisis”, pp. 16-17; y CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, p. 88. Hay sin embargo un punto en el que coinciden todos los investigadores, sea cual sea su conclusión al respecto, y es que las dos cartas de Gregorio a Sereno constituyen un ejemplo de la expansión de esta novedad cultural en Occidente.

¹⁷⁰ Compárense los testimonios de Agustín y Jerónimo acerca del conocimiento de Dios a través de las Escrituras que ofrecemos en las notas 118-119 y 116, respectivamente. BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 26-28, nos advierte del cambio cultural operado en la Romania donde, en el siglo V, las

pastoral debe seguir caminos más fáciles, a pesar de que Brown¹⁷¹ opine que la consideración que tenemos de los medios visuales como característica de la Antigüedad tardía responde más a nuestros parámetros que al de los antiguos; sin negar parte de razón a la autoridad del ilustre historiador, creemos que los *media* tuvieron un papel muy destacado en la evangelización del Imperio y de los reinos germánicos, como se puede extrapolar –salvando las distancias– a partir de la importancia de la imagen en la cristianización de la Europa de la Edad Media. Sea como fuera, el culto a los santos no sólo se popularizó sino que se generalizó en el Mediterráneo postimperial¹⁷².

clases letradas cristianas mantenían la subordinación tradicional pagana de la imagen a la palabra; sin embargo, un siglo después, las representaciones visuales se hacían muy necesarias para la instrucción de un amplio sector poblacional que no conocía o no recordaba los pasajes de la historia sagrada, por lo que las escenas bíblicas resultaban tan útiles a los cristianos como las *tabulae Iliacae* a los gentiles.

¹⁷¹ BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 14-16 y nn. 2, 3 y 5, con bibliografía suplementaria. Entre los defensores de esta equivalencia moderna entre pintura y escritura en contra de la cual se erige Brown, el estudioso norteamericano cita a: CURTIUS, E.R., *Literatura europea*, p. 15; CAMILLE, M., “Seeing and Reading”, p. 44; CAMERON, Av., *Christianity and the Rhetoric*, p. 186. Además, pone en relación dicha equivalencia con la pretendida *democratización* de la cultura en el Bajo Imperio, un fenómeno que Brown retrasa hasta lo que denomina *spätere Spätantike*: “it signals, indeed, the end of Late Antiquity. For this reason, it should not be projected backwards into the late antique period proper”. Cf. MAZZARINO, S., “La democratizzazione”, pp. 74-98. Ver la nota 69 de la parte II.

¹⁷² MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 16-17. Ver HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 17, quien postula que, desde el momento en el cual, a partir del descenso del nivel educativo y de las dificultades políticas, el reclutamiento de las jerarquías eclesiásticas ya no se realizaba entre las élites, la tendencia institucional cambió para aceptar las consecuencias del culto a los santos y de sus expresiones artísticas como medio de comunicación con la masa de fieles. Y como sea que parece no haber traza de veneración de lugares sagrados antes de mediados del siglo III, se diría que precisamente el citado culto a los santos facilitó el paso al cristianismo de una mayoría cuya mentalidad asimilaba mejor el carácter cercano y material de reliquias, pinturas o cantos que el distante de las complejas teologías: MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages*, p. 25. Al respecto de la cristianización de la sociedad romana entre los siglos IV y VI, una cita de Uytfanghe ilustra muy adecuadamente el proceso, especificando el papel que tomaron las élites eclesiásticas, por un lado, y, por otro, la masa de fieles: “en réalité, on a affaire ici à une conjonction de deux facteurs: d’une part, le (haut) clergé se fait le propagandiste du culte des martyrs, mais, d’autre part, la masse de nouveaux protecteurs qui puissent assumer certaines fonctions dévolues auparavant à des dieux, demidieux ou héros païens. Il y a donc sûrement eu aussi des pressions «d’en bas» pour chercher des dépouilles mortelles ou reliques d’un martyr, dont souvent on ne savait pas grand-chose”. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, p. 206.

Pero, ¿qué nos dice Gregorio al respecto de las imágenes sacras? ¿qué podemos conocer de su pensamiento a través de sus obras? En un sentido general, Rapisarda¹⁷³ insiste en el aprecio gregoriano por objetos de arte –con una función litúrgica pero también ornamental y de representación– tales como *uasa* o *pallia*, cuya materialidad queda siempre subordinada al inherente simbolismo concedido por la espiritualidad y la liturgia cristianas, pero a los que no se puede negar la sacralidad. No hallamos, sin embargo, otra cosa que meras menciones, sin disertación o comentario alguno.

De hecho, el Magno demostró largamente que su interés fundamental radicaba en la obtención de nuevas almas que presentar ante el Creador en la hora del Juicio Final¹⁷⁴, relegando así a un comprensible –y *marginal*– segundo plano cualquier otra consideración estética; la investigadora italiana inscribe este proceder dentro de una cura pontificia por el patrimonio artístico de las iglesias¹⁷⁵ bajo la jurisdicción de Roma,

¹⁷³ RAPISARDA LO MENZO, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 137-140, apuesta por la importancia e influencia del simbolismo gregoriano en el arte medieval apoyándose en la autoridad del trabajo de AUBIN, P., “Intériorité et exteriorité”, p. 141. Asimismo, sitúa al Magno tras la estela de los postulados de Agustín y Prudencio, entre otros autores cristianos: cf. AVG. HIPON., *De ord.*, 1, 1-3; y PRVD. CALAG., *Psycm.*, vv. 851-887. En cuanto a la interpretación simbólica otorgada por Gregorio a animales y plantas, fundamentalmente en los *Moralia*, cabe citar todavía un par de estudios específicos cuyos argumentos exceden los límites de nuestro análisis: CICCARESE, M.P., “Il simbolismo degli animali”, pp. 529-567; y RAPISARDA LO MENZO, G., “Il simbolismo delle piante”, pp. 569-592, quien promete además un próximo artículo acerca del simbolismo de las piedras preciosas en el *corpus* gregoriano.

¹⁷⁴ A tal efecto sirva una cita pontificia suficientemente reveladora: *redemptor noster a sacerdotis officio non quaerit aurum sed animas*. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 28; cf. las notas 175-176 y la nota 1, con la cita de la epístola a Recaredo que abunda en la necesidad de llevar almas a Dios en la hora del Juicio. Rapisarda reseña además hasta nueve epístolas enviadas a Sicilia en relación con el patrimonio –económico, esta vez–, algunas de las cuales inciden en el uso caritativo de la riqueza eclesiástica y en la subordinación de ésta a la salvación de las almas; *uide*, por ejemplo, la carta enviada al subdiácono Pedro: *sciens quod magnum mihi lucrum reportas, si mercedem potius quam diuitias congregas*. ID., *Ep., App.*, 1; cf. ID., *Ep.*, 1, 1, 38, 42, 70 y 71; 9, 233; y 13, 35 y 45, con un argumento semejante. RAPISARDA LO MENZO, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 132-133 y 136. Cítese también un pasaje del biógrafo longobardo, que ratificaría la posterior imagen gregoriana en este mismo sentido: *nam alii quidem pontifices construendis ormandisque auro uel argento ecclesiis operam dabant. Hic (Gregorius) autem et his insistebat, et quasi his omissis totus erga animarum lucra uacabat et quicquid pecunie habere poterat, sedulus dispergere et dare pauperibus curabat, ut iustitia eius maneret in seculum seculi et cornu eius exaltaretur in gloria*. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 14. Sobre la escatología, pilar esencial del pensamiento de nuestro pontífice, remitimos a lo expuesto en el capítulo 2.3 de esta parte.

¹⁷⁵ Aparte de los ejemplos que proporciona Sicilia, conocemos tres casos claros en los que aparecen elementos litúrgicos pertenecientes al patrimonio eclesiástico de evidente condición artística: el diácono salonitano Honorato encomienda a Gregorio que interceda ante su obispo, Natal, con el fin de recuperar

especialmente en Sicilia¹⁷⁶. Más allá de estas breves citas “patrimoniales”, sólo verificamos cuatro referencias a la pintura en el *corpus* pontificio: el episodio del emplazamiento de un retrato de la Virgen¹⁷⁷ en una sinagoga de Cagliari expoliada por una turba de cristianos, una metáfora en la conclusión de la *Regula pastoralis*¹⁷⁸ y las dos epístolas enviadas al obispo Sereno de Marsella, verdadera piedra angular de la concepción gregoriana de las imágenes.

En julio del 599, Gregorio escribió una primera carta a Sereno¹⁷⁹ –la *ep.* 9, 209¹⁸⁰– en la cual se exponía el motivo de queja del pontífice: el obispo provenzal había

para la comunidad los *cymilia* sustraídos de las iglesias de su diócesis; según denuncia el arquiatra Fusco, el diácono Opilión y los clérigos *Seruus Dei* y Crescencio, ambos de la diócesis de *Venafrum*, habrían vendido a un cierto judío dos cálices de plata, varias coronas y hasta seis *pallia* –mayores y menores–, hecho ante el cual Gregorio ordena al subdiácono Antemio, *rector patrimonii Campani*, que recupere el patrimonio perdido e imponga una firme y justa penitencia a los ministros transgresores; y finalmente, el *defensor* Escolástico, quien, como heredero de su padre Blando, antiguo obispo de *Ortona* (Orte), debe restituir al episcopio de la ciudad los *uestes uel alia* de los que su padre se apropió. Las citas se encuentran, respectivamente, en GREG. MAG., *Ep.*, 1, 10 y 66; y 9, 195. Véase, además, RAPISARDA LO MENZO, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 133-134.

¹⁷⁶ Documentamos cuatro casos de uso o apropiación indebidas del patrimonio litúrgico de las iglesias sicilianas, donde, como es sabido, Gregorio disponía de una numerosa y eficaz red de informantes que le permitían conocer y controlar el estado patrimonial eclesiástico, esencial para la economía de la sede pontificia: el subdiácono Pedro, *rector patrimonii Siciliensis*, debe investigar el empeño de un vaso y de un cáliz a cambio de siete *solidi* por parte del secretario Dominico y recuperar los *uascula* para su iglesia; otra vez se requiere al citado subdiácono para que –en un sentido opuesto al caso anterior– venda los objetos de bronce de las iglesias siracusana y palermitana, así como un par de vasos argénteos legados por la esposa del laico Redento para la caridad pública y también para la manutención de cierto monasterio; al diácono Cipriano, nuevo *rector patrimonii Siciliensis*, le ordena el pontífice que recolecte los *uasa sacra* que varios sacerdotes huidos del acoso longobardo en la Italia peninsular han llevado consigo a la isla desde sus respectivas iglesias; por último, Gregorio requiere de Juan, obispo de Siracusa, que su notario Pantaleón disponga de tiempo para efectuar la misma tarea antes encomendada a Cipriano. Respectivamente, las referencias gregorianas son las siguientes: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 42; 2, 50; 4, 15; y 8, 26. RAPISARDA LO MENZO, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 134-136.

¹⁷⁷ Acerca de este curioso episodio, remitimos a las notas 464-466.

¹⁷⁸ GREG. MAG., *Reg. past.*, 4: *ecce, bone uir, reprehensionis meae necessitate compulsus, dum monstrare qualis esse debeat pastor inuigilo, pulchrum depinxi hominem, pictor foedus; aliosque ad perfectionis litus dirigo, qui adhuc in delictorum fluctibus uersor. Sed in huius, quaeso, uitae naufragio, orationis tuae me tabula sustine, ut quia pondus proprium deprimit, tui meriti manus me leuet.*

¹⁷⁹ Aparte de las cartas relativas a las imágenes que citamos más adelante, Sereno aparece en otras epístolas del *Registrum*: en la *ep.* 6, 52, Gregorio le solicita –y también a Eterio de Lyon y Pelagio de Tours– su ayuda para el peligroso viaje hacia Britania emprendido por la comitiva de Agustín, así como

sorprendido a algunos fieles —*adoratores imaginum*— rindiendo pleitesía a imágenes sitas en ciertas iglesias¹⁸¹ bajo su jurisdicción y su excesivo celo iconoclasta¹⁸² *avant la lettre* había echado a perder las posibilidades didácticas¹⁸³ de las pinturas¹⁸⁴ —*sanctorum*

su colaboración con Cándido, nuevo *rector patrimonioli* de la Provenza; con la misma finalidad, la *ep.* 9, 41 vuelve a pedir la intervención del obispo marsellés —junto a otros seis preladados francos— para el tramo inicial del trayecto hacia el Reino de Kent de la segunda expedición romana de Melitón —al respecto de la *missio Britannia*, véanse los apartados 2.2.3 y 2.2.4 de la parte IV—. Como vemos, la importancia de Marsella como centro comercial mediterráneo, puerta de entrada a los reinos francos y, a partir del 596, punto de partida hacia las Islas Británicas parece evidente; en este sentido, véanse la nota 237 de esta parte y la nota 383 de la parte IV. Sobre la biografía de Sereno, transmitida únicamente a partir de sus menciones en el epistolario gregoriano, véase PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 331, quien añade que el óbito del prelado provenzal acaeció probablemente antes del 614.

¹⁸⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 209: *praeterea indico dudum ad nos peruenisse quod fraternitas uestra quosdam imaginum adoratores aspiciens easdem ecclesiis imagines confregit atque proiecit. Et quidem zelum uso, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudauimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus. Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent. Tua ergo fraternitas et illa seruare et ab eorum adoratu populum prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret.* El abad Ciríaco entrega la misiva a Sereno de paso a Autun, ciudad a cuyo obispo, Siagrius, portaba el *pallium* concedido por Gregorio: PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 328; véase además la nota 397 de la parte IV.

¹⁸¹ PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 327 y 332, considera que la utilización de la palabra *ecclesia* en singular y en plural indistintamente apuntaría al desconocimiento gregoriano del alcance real del problema icónico en la diócesis marsellesa.

¹⁸² Ya Leclercq calificó a Sereno de “premier iconoclaste, au sens rigoureux du mot”, una calificación que la ciencia histórica se ha encargado de matizar: LECLERCQ, H., “Images”, cc. 216-217. En un sentido inverso, Agobardo de Lyon, en su intento por erradicar el culto a las imágenes, se apoyó en la autoridad de Gregorio... ¡haciéndolo obispo de Fréjus! AGOB. LVGD., *De pict. et imag.*, 21-22.

¹⁸³ MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 17-18, reivindica para Gregorio el mismo argumento utilizado por Hipacio, que las imágenes constituían un elemento de salvación muy útil para educar a los iletrados y, además, convertir a los infieles ignorantes de la historia sagrada. Asimismo, RAPISARDA LO MENZO, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 140-142, opina que los iletrados podían indudablemente aprender la *scientia historiae* a partir de las pinturas que Sereno destruyó con una premura inconsciente, pues tan sólo debía reprimir su *adoratio*.

¹⁸⁴ Es posible que las pinturas murales de Marsella fueran similares a las que configuraban el ciclo iconográfico de Tours, documentado por su obispo Gregorio: ver notas 150 y 157. Al respecto, remitimos a la excelente obra de: PIETRI, L., *La ville de Tours*, pp. 812-822 y 831; y EAD., “Serenus de Marseille”, pp. 332, donde matiza que, en el contexto del siglo VI, la palabra *pictura* podía definir tanto un fresco como un lienzo pintado o incluso un mosaico. También remitimos a uno de nuestros trabajos: MAYMÓ, P., “Actuación social”, pp. 220-222, nn. 24 y 31-33, con abundante bibliografía.

images– que decoraban los templos masaliotas. Como reprendía el romano, la obligación de todo prelado consiste en reprimir los errores de su grey sin mostrar violencia alguna, enmendar paternalmente, en definitiva: debe reprenderse al idólatra y vetar la *adoratio*¹⁸⁵, pero no debe prohibirse la *commemoratio*¹⁸⁶ de las imágenes¹⁸⁷, que es lo que tendría que haber hecho Sereno de haber actuado con rectitud.

Citando a Kessler¹⁸⁸, debería añadirse otro posible factor a la reprensión pontificia: que destruir las imágenes de los santos –quizás de los ángeles e incluso la del propio Cristo– representaba acabar también con su poder, su magia, y, por ende, su *verdad*; y todo ello con el agravante de que el autor de tal infamia era el mismo obispo,

¹⁸⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 10: *quia picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi factae fuerant, ut nescientes litteras ipsam historiam intendentes, quid dictum sit discerent, transisse in adorationem uideras, idcirco commotus es, ut eas imagines frangi praeciperes. Atque eis dicendum: Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere uultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto (...) et si quis de imagines facere uoluerit, minime prohibe, adorare uero imagines omnimodis deuita. Sed hoc sollicite fraternitas tua admoneat ut ex uisione rei gestae ardorem compunctionis percipiant et in adoratione solius omnipotentis sanctae trinitatis humiliter prosternantur.*

¹⁸⁶ GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 22-23: ver notas 144 y 147, con dos ejemplos francos paradigmáticas de la *potentia* de las imágenes y de su utilidad didáctica. Véase PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 337-338. En este sentido, Gregorio de Tours se muestra bastante acorde con la filosofía de su homónimo romano, entendiendo que *per uisibilia inuisibilia demonstramus* –parafraseando al interpolador de la epístola a Segundino; ver nota 250; cf. notas 251-253–, es decir, que, a través de la enseñanza de las imágenes, se podía –y se debía, tal era su intención– llegar al conocimiento de la Trinidad. Al respecto de esto último, remitimos a la nota 157. En contra de esta opinión se erige MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, p. 154, quien arguye que el testimonio del de Tours también puede servir para discernir la oposición de algunos obispos galos a la veneración icónica.

¹⁸⁷ Brown argumenta que, amén de las consideraciones éticas al respecto de los iconos venerados, es muy posible que éstos constituyeran una parte de las donaciones de los evergetas cristianos a sus iglesias preferidas, la cual cosa añadía la ingratitud al exceso de celo a cualquier acción realizada en su contra: BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 22-23. En otro sentido, Pietri insiste en que Sereno adoptó actitudes radicales que se revelaron innecesarias; tan sólo hacía falta controlar la posible *adoratio imaginum* y corregir a los desviados sin perjudicar al común del vulgo, que tanto provecho extraía de las pinturas: PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 329-330. Por otra parte, CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 143-144, considera posible que Gregorio tolerara cierta “adoración” icónica en tanto que la visión de las imágenes –siempre sacras– puede proporcionar al observador una experiencia mística que lo eleve a un conocimiento más íntimo de Dios.

¹⁸⁸ KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 85, donde concluye que: “whether magical power was extended also to narrative picture is uncertain, though Pope Gregory certainly implied that it was”.

el pastor de su grey. Y aunque pueda resultar una afirmación palmaria, resulta bien diferente negar o prohibir una supuesta idolatría icónica que derribar los fundamentos de su propia fe arrasando representaciones sacras y mostrando así ante paganos y herejes la *impotentia* del dios del Galileo.

Mas Sereno parece haberse inhibido de cualquier cambio de conducta ante este reproche, pues, en octubre del 600, algo más de un año después, Gregorio, informado de su persistencia, le envió otra carta –la *ep.* 11, 10¹⁸⁹– en la cual insiste en su condena de la referida iconoclastia y, además, le reprueba un hecho todavía peor: que considere la primera epístola recibida una falsificación¹⁹⁰ realizada por su portador, Ciríaco, abad que, por lo demás, contaba con toda la confianza del solio papal. En esta segunda epístola, Gregorio incidía en el aspecto pastoral¹⁹¹ de la polémica, y si el pontífice mostraba, en principio, una actitud bastante conciliadora y en absoluto constringente, ésta se tornó agria y severa ante el desdén de Sereno: ya no es sólo la divergencia doctrinal acerca del carácter idolátrico de la representación pictórica, sino un grave

¹⁸⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 10: *dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti? Si non aliud, uel illud te non debuit reuocare, ut despectis aliis fratribus solum te sanctum et esse crederes sapientem? Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod qui debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.* Como puede observarse, el agrio tono de la admonición gregoriana corre paralelo a la ofensa inflingida contra el siempre leal Ciríaco: al respecto, véase la nota siguiente.

¹⁹⁰ Esto enojó extraordinariamente a Gregorio, quien demuestra su enfado como pocas veces; y no debe sorprendernos, pues Ciríaco no sólo era un abad de probada honradez, sino también uno de los legados pontificios en quien más confiaba el Magno: PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 329-330; véase además: EAD., “Grégoire le Grand”, p. 118; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 168, 174-175 y n. 43. La feroz defensa de su emisario en GREG. MAG., *Ep.*, 11, 10: *neque enim Cyriacus quondam abbas, qui scriptorum nostrorum portitor exstitit, istius disciplinae uel eruditionis fuit, ut uel ipse aliud facere, sicut putas, auderet uel tu de eius tibi persona susceptionem falsitatis assumeres.* El *seruus Dei et abbas* Ciríaco constituye uno de los agentes más preciados y utilizados por Gregorio cuando se trata de lidiar con asuntos complejos; ejemplo de ello son sus legaciones pontificias en Sicilia, Cerdeña, Galia e Hispania: ID., *Ep.*, 2, 50; 4, 23, 25-27 y 29; 5, 2; 9, 1, 11, 209, 214, 219-220 y 235; y 11, 10. Al respecto de estas legaciones, véanse la nota 524 de esta misma parte y las notas 354 y 400 de la parte IV. Ver además *PCBE*, II, 1, *Cyriacus* 6, pp. 523-525.

¹⁹¹ Es Chazelle quien, con acierto, apunta la fuerte carga disciplinaria de las misivas gregorianas al díscolo obispo provenzal; porque no sólo de doctrina ideológica tratan las tan citadas epístolas, sino también de los deberes pastorales propios del ministerio sacerdotal: CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 139 y 148-150; y también PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 330. Véanse las notas 179 y 192 para el previo y conflictivo comportamiento de Sereno.

asunto de disciplina eclesiástica y de abandono de las obligaciones pastorales el que plantea Sereno, quien ya se había revelado como un obispo problemático, amigo de personas de dudosa reputación¹⁹².

Según L. Pietri¹⁹³, se ha negligido al considerar el asunto de las pinturas masalotas desde una perspectiva gala –o franca, mejor– a favor de una interpretación bajo el punto de vista exclusivamente pontificio y, por tanto, romano; asimismo, quizás debamos poner en relación la actitud de Gregorio al respecto de Sereno con su “proyecto” de reforma de las iglesias de la Galia germánica. Y podríamos añadir aún que tampoco se ha tenido en cuenta la sensibilidad para con los iconos en la Provenza franca de la segunda mitad del siglo VI, acerca de la cual hallamos posturas encontradas.

Por una parte, documentamos la existencia de una especie de *hagiolatría* hacia las representaciones pictóricas de los santos. Acaso el ejemplo más conocido sea el de Venancio Fortunato¹⁹⁴, cuya enfermedad ocular se sanó al frotarse los ojos con el aceite de la lámpara que iluminaba un retrato de Martín en Ravena, milagro que motivó su viaje a Tours poco antes de su ascensión al episcopado de Poitiers. O el caso del iletrado

¹⁹² La epístola dirigida al metropolitano Virgilio de Arlés nos ofrece una dimensión más oscura de Sereno –a quien se le imputa la asociación con individuos de dudosa reputación–, acaso en relación con su actitud ante las imágenes de su iglesia: *praeterea peruenit ad nos fratrem et coepiscopum nostrum Serenum prauos omnino homines in societate sua recipere, denique ut presbyterum quendam, qui post lapsum in suis adhuc dicitur iniquitatibus uolutari, familiarem habeat; quod a uobis subtiliter requirendum est*. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 38.

¹⁹³ PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 327-328 y 335-336, con remisión a las calumnias vertidas por clérigos a las que tuvo que enfrentarse Teodoro, predecesor de Sereno en la cátedra provenzal, calumnias que acaso se repitieron en el caso de su sucesor: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 11; en la polémica del clero masaliota con su obispo tuvo mucho que ver Dinamio, entonces *patricius et rector prouinciae*: PLRE IIIA, *Dynamius* 1, pp. 429-430. En todo caso, Pietri prefiere considerar la “iconoclastia” en un contexto de desviación doctrinal del que la idolatría –o, como sugiere, la hagiolatría– no es más que la expresión visible.

¹⁹⁴ VEN. FORT., *Vita s. Mart.*, 4, vv. 689-698. Cf. GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 15. Tomamos la expresión de “hagiolatría” de PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 335, aunque la autora incide en que la imagen sólo *representa* al santo y no constituye en sí misma objeto de adoración. Además, Venancio redactó una serie de caligramas o *carmina* figurativos en forma de cruz, *labarum* o de *tabula picta* que permiten apreciar la interacción entre palabra e imagen según la concepción de Fortunato: EAD, L., “*Ut pictura poesis*”, pp. 176-180, con reproducción de cuatro de estos poemas visuales en su apariencia original, en especial del *carm.*, 5, 6 destinado a embellecer la basílica de Autun; véase también EAD, L., “*Pagina in pariete*”, pp. 147-148; y las notas 149 y 151. Compárese con el análisis menos elaborado de POLARA, G., “Le parole nella pagina”, p. 301.

que, según el relato de cronista turonense¹⁹⁵, entraba de noche en un oratorio de Clermont-Ferrand para orar ante las imágenes de apóstoles y santos e infundirse con su *uirtus*... ¡y que incluso aprendió a leer copiando los *tituli* de las pinturas! Y quizás el pueblo provenzal se vio impulsado a rendir un culto exagerado a las imágenes sacras debido a las epidemias¹⁹⁶ que asolaron la región entre el 588 y el 591 y en el 599, precisamente el año de datación de la primera epístola a Sereno

Por otra, existía un sector del *establishment* monástico que expresaba sin recato su opinión contraria al uso de imágenes en el ámbito religioso: Casiano¹⁹⁷ y Cesáreo¹⁹⁸ se manifestaron claramente en contra de su presencia en los oratorios de sus cenobios, prefiriendo simples cruces por todo símbolo. Cabe añadir, también, que constatamos una creciente tendencia por parte del episcopado franco a ejercer un control real¹⁹⁹ sobre

¹⁹⁵ GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 12, 2: *uidens autem saepius in oratorio litteras super iconicas apostolorum reliquiarumque sanctorum esse conscriptas, exemplauit eas in codice*. MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, p. 153, concede verosimilitud a este testimonio como lo hace también KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 88.

¹⁹⁶ Las fuentes documentan la persistencia de peste inguinaria entre el 588 y el 591, así como un episodio de *clades glandolaria* en el 599: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 21-23 y 25; y PS. FREDEG., *Chron.*, 4, 18. Ver también PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 339-341.

¹⁹⁷ CAS. MASSIL., *Conl.*, 8, 23: *quem sanctorum legimus ante legem ullum legis uiolasse mandatum? Quis illorum non custodiuit: audi, Israel, dominus Deus tuus dominus unus est? Quis non impleuit illorum: non facies tibi sculptile, neque ullam similitudinem eorum quae in caelo sunt, siue quae in terra uel eorum quae sunt in aquis sub terra? Donde remite a la autoridad del Éxodo –Exod., 20, 4– para justificar su desaprobación a la representación pictórica, entre otros mandatos también dictados por las Escrituras.*

¹⁹⁸ CAES. AREL., *Stat. s. uirg.*, 42: *plumaria et acupictura, et omne polymitum, uel stragula, siue ornaturae, nunquam in monasterio fiant. Ipsa etiam ornamenta in monasterio simplicia esse debent, nunquam plumata, nunquam holoserica; et nihil aliud in ipsis, nisi cruces aut nigrae, aut lactinae tantum opere sarsurio de pannis aut linteis apponantur. Nam nec uela cerata appendi, nec tabulae pictae affigi, nec in parietibus uel cameris ulla pictura fieri debet*. Aunque se hable de pinturas –en lienzos o en tablas– y de la prohibición de disponer de ellas en los conventos femeninos, la interdicción pictórica incide particularmente en las telas decoradas para los vestidos de las *sacrae uirgines*, quienes deben mantener su modestia y apartarse de los gustos mundanos de su sexo.

¹⁹⁹ Perpetuo, el citado prelado turonense, dispone la elaboración de ciclos narrativos en las paredes de su iglesia; la mujer del obispo de Clermont-Ferrand, Namacio, se encarga de instruir a los pintores en la ejecución de las escenas que selecciona de las Escrituras; Venancio Fortunato se vanagloria de haber decorado los santuarios de su ciudad; e incluso el usurpador Gundebaudo procura que diversos oratorios se revistan de pinturas. Véase, respectivamente: GREG. TVRON., *Hist. Franc.* 7, 22, y 10, 31 –ver nota 150–; 2, 17; y 7, 36; y VEN. FORT., *Carm.*, 1, 12-13; 3, 7; y 10, 6. En general, consúltese PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 336-337.

las imágenes sitas en sus iglesias, así como a imponer restricciones²⁰⁰ a su exhibición ante los fieles mediante una legislación conciliar²⁰¹ sobre la cual Averil Cameron²⁰² considera factible que pesara cierta influencia bizantina.

Al respecto, y antes de seguir con el análisis del “dossier” marsellés, queremos detenernos en un par de actuaciones episcopales en Oriente que, ciertamente, presentan

²⁰⁰ Los episodios recogidos por el prelado turonense en los capítulos 21 y 22 del *Liber in gloria martyrum* relatan, respectivamente, la presencia de una *tabula picta* con la imagen de Cristo en la iglesia de Narbona cuya desnudez cubre con pudicia su obispo, y el robo de otro lienzo por parte de un judío –en la misma ciudad o acaso en Marsella– que resulta lapidado al recuperarse la obra; en ambos casos y por causas distintas, las autoridades eclesiásticas deciden restringir el acceso a las imágenes y emplazarlas en las partes sacras del edificio: GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 21-22. PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 337. Queremos añadir todavía un apunte de MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, p. 153, quien considera que, en el episodio del ladrón hebreo, Gregorio de Tours retoma y actualiza un relato de Eusebio de Cesarea: GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 20; cf. RVFIN. PRESB., *Prol. in lib. hist. Eus.*, 7, 4.

²⁰¹ *Conc. Turon. (567)*, c. 3: *ut corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur*; la interpretación de De Clercq, editor del *Corpus Christianorum*, entiende que el cuerpo de Cristo –la oblea eucarística– no debe emplazarse –en el altar– en un orden “arbitrario” sino bajo la forma de la cruz; además, el c. 4 del mismo concilio limita –sólo durante las eucaristías y otras celebraciones– la presencia o circulación de laicos más allá de los cancelos que delimitan el *sanctum sanctorum*, es decir, que la zona del altar queda reservada a los eclesiásticos. Sin embargo, Markus ofrece otra posible versión traduciendo *imaginario ordine* por “entre imágenes”, apoyándose para ello en la definición de *imaginarius ordo* dada por Du Cange para autorizar su lectura del canon turonense: MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, pp. 154-155 y 157, donde, en una nota adicional, menciona otra acepción de la palabra localizada en el Edicto del Máximo que le añade el sustantivo *pictor*; cf. DU CANGE, J., *Glossarium*, III, c. 23, donde se define *imaginarius* como *opus sculptile, aut pictum*. Tendríamos entonces una prohibición eclesiástica a la presencia de imágenes en el altar, teóricamente para restringir –acaso eliminar– su probable adoración por parte de los fieles, los cuales podrían asociar peligrosamente a la divinidad con su representación; siguiendo con su argumentación, Markus encuentra probable que el desarrollo de decoración artística en las iglesias francas se explique a partir de influencias bizantinas.

²⁰² Al decir de Averil Cameron, la *Francia* del siglo VI todavía pertenecía a la *koiné* mediterránea que permitía el flujo de ideas de un extremo a otro de la *Romania*; por ello, si Gregorio de Tours parece conocer el *In laudem Iustini* de Coripo y la emperatriz Sofía, esposa de Justino II, pudo hacer llegar reliquias de la vera cruz a tierras galas, ¿por qué no podrían haber viajado también las tendencias artísticas dominantes en Bizancio? CAMERON, Av., “The Byzantine Sources”, pp. 421-426; investigadora cuyos postulados convencen a MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, pp. 156-157. Según este autor, la influencia bizantina en Roma, concretamente en el Papado, más conservador y opuesto a Constantinopla, sería menor; aunque quizás deberíamos reseguir las trazas de una cierta influencia oriental en la concepción pedagógica de Gregorio acerca del arte sacro a partir de la *missio Britannia*, encabezada por un Agustín que porta una *imago Salvatoris*: sobre las aportaciones visuales de la evangelización de Kent, véase *infra* la nota 244.

sorprendentes paralelos con la actitud de Gregorio. El primer testimonio nos lo proporciona Hipacio²⁰³, obispo de Éfeso durante la primera mitad del siglo VI: Hipacio hizo las veces de Gregorio y reprendió a Juliano, obispo de Atramitios, por haber destruido ciertas imágenes sitas en su iglesia, defendiendo el prelado efesio pinturas y esculturas por igual en tanto que métodos didácticos para instruir en la fe a la gente sencilla. Otro ejemplo oriental lo constituye la obra de Leoncio, obispo de Neápolis²⁰⁴ en Chipre, quien redactó un extenso libro en contra de los judíos en el cual se incluía un pasaje en el cual se defendía de las acusaciones de idolatría y propugnaba las imágenes como elemento de conversión de esta *gens*. Y realmente sorprende la semejanza entre estos casos y los ejemplos gregorianos, tan alejados como coetáneos, tales como el asunto de Sereno o el proceso evangelizador de la *missio Britannia* que veremos más

²⁰³ HYPAT. EPHESES., *Quaest. misc.*: ἀλλὰ τούτων οὕτως ἔχόντων φήσ: προσκητητάς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἔωμεν εἶναι γραφάς, ἐπὶ ξύλου δὲ καὶ λίθου πολλάκις οἱ τὰ τῆς γλυφῆς ἀπαγορεύοντες οὐδὲ τοῦτο ἀπλημμελὲς ἔωμεν, ἀλλ' ἐπὶ θυραῖς. Para el comentario del fragmento, remitimos *in extenso* a la edición de DIEKAMP, F., *Analecta Patristica*, pp. 118-120, y al fundamental trabajo de ALEXANDER, P.J., “Hypatius of Ephesus”, pp. 177-184, aunque algunos pasajes de su edición al texto de Hipacio son contestados por GERO, S., “Hypatius of Ephesus”, pp. 208-216. CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 145, considera muy improbable que Gregorio tuviera noticia del hecho a pesar de su relación con Oriente —especialmente en su época de apocrisario— y de las semejanzas entre las soluciones adoptadas por ambos preladados a un extremo y otro de la Romania; acerca del conocimiento gregoriano de la lengua griega, remitimos a lo expuesto en el capítulo 1.2.1 de la parte II. Consúltense también: BAYNES, N.H., “The Icons”, pp. 227-230; MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, p. 152; THÜMMEL, H.G., “Hypatios von Ephesos”, pp. 161-170. y MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 17-18. Cf. *contra* BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 17-18, quien considera a Hipacio un iconoclasta moderado que permite que los inferiores iletrados aprendan de las imágenes aquello que no les pueden revelar las letras.

²⁰⁴ LEONT. NEAPOL., *C. Iud. or.*, 3: ἐκ λειψάνων πολλάκις μαρτύρων καὶ εἰκόνων ἐλαύνονται δαίμονες: καὶ ταῦτα ἐνυβρίζοντες ἄνθρωποι μιαιοὶ διαστρέφουσι, καὶ διαπαίξουσι, καὶ διαγελῶσι. Πόσαι, εἰπέ μοι, ἐπισκιάσεις, πόσαι ἀναβλύσεις, πολλάκις δὲ καὶ αἱματων ῥυσεις ἐξ εἰκόνων καὶ λειψάνων μαρτύρων γεγονάσι; Καὶ οἱ ἀσύνητοι τῇ καρδίᾳ ὄρωντες οὐ πείθονται, ἀλλὰ μύθους ταῦτα καὶ λήρους λογίζονται: ὄρωντες οὕτως τὸ καθ' ἡμέραν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ σχεδὸν ἄνδρας ἀσεβεῖς καὶ παρανόμους, εἰδωλόατρας, καὶ φονεῖς, πόρνους, καὶ ληστας ἐξαίφνης διὰ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ κατανυσομένους, καὶ κόσμου παντὸς ἀποτασσομένους, καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ἐργαζομένους. Εἰπέ μοι, πῶς ἐσμεν εἰδωλόατραι, οἱ καὶ αὐτὰ τὰ ὄστα, καὶ τὴν κόριν, καὶ τὰ ῥάκη, καὶ τὸ αἷμα, καὶ τὴν σορὸν τῶν μαρτύρων προσκυνοῦντες καὶ τιμῶντες, διὰ τὸ μὴ θῦσαι αὐτοὺς τοῖς εἰδώλοις; GRUMEL, V., “Images”, cc. 771-772; y BAYNES, N.H., “The Icons”, pp. 230-237. Debe decirse que el obispo chipriota dedicó muchos esfuerzos a su cruzada para convencer de su *error* a los judíos, y que su antijudaísmo encuentra paralelos en el mundo oriental coetáneo, por ejemplo, en la figura de Cosmas de Alejandría.

adelante; y nos preguntamos si Gregorio no aprehendió ciertos conceptos orientales al respecto de las imágenes durante su estancia en Constantinopla.

En cuanto a las ideas patrísticas de cuya influencia pueden encontrarse trazas en estas dos polémicas epístolas, Gregorio retomó los postulados agustinianos y los actualizó de igual modo que hizo en su exégesis al Cantar de los Cantares²⁰⁵. De hecho, Chazelle²⁰⁶ considera que la única influencia real en la doctrina icónica presente en estas cartas la constituye Agustín; la estudiosa británica lleva buena parte de razón, aunque creamos que también debe sumarse Paulino de Nola²⁰⁷ a las influencias de los *maiores* en el obispo romano. L. Pietri²⁰⁸, en cambio, nos alerta del carácter prístino de las epístolas a Sereno, escritas específicamente para el caso marsellés en concreto y que constituyen el primer ejemplo de magisterio pontificio a este respecto.

Para el Magno, las imágenes constituyen un recordatorio de las enseñanzas recibidas –*scientia historiae; sacrae*, se entiende–, y sólo son válidas si se conocen

²⁰⁵ GREG. MAG., *Hom. in Cant.*, 4: *sic est enim scriptura sacra in uerbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus: et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inheret, ut res, quae pictae sunt, ignoret. Nos enim, si uerba, quae exterius dicuntur, amplectimur et sensus ignoramus, quasi ignorantes res, quae depictae sunt, solos colores tenemus. Littera occidit, scriptum est, spiritus autem uiuificat. Sic enim littera cooperit spiritum, sicut palea tegit frumentum.* Cf.: ID., *Ep.*, 9, 209, e ID., *Dial.*, 1, *prol.*, 9. Acerca de los aspectos artísticos que nos conciernen presentes en las *Homiliae II in Cantica Cantorum*, véase: KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, pp. 75-76 y n. 9; y CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 147.

²⁰⁶ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 138-139, sin aducir más datos para esta afirmación, aunque reconoce la posibilidad de que Gregorio supiera de las ideas de otros autores cristianos al respecto; más adelante –pp. 144-145– en este mismo trabajo, la investigadora reseña a escritores como Paulino de Nola o Basilio de Cesarea –ver nota siguiente y nota 125–, insistiendo más en sus diferencias con el pensamiento gregoriano que en sus coincidencias, método que estima más adecuado para demostrar su hipótesis de la sola influencia agustiniana en la doctrina icónica de Gregorio.

²⁰⁷ Sin embargo, Chazelle obvia la investigación al respecto de la influencia del nolano en Gregorio surgida en el tercer cuarto del siglo XX: FABRE, P., *Essai sur la chronologie*, pp. 19-57, especialmente 35-39; y FREND, W.H.C., “The Two Worlds”, pp. 100-133; y PETERSEN, J.M., “The Garden of Felix”, pp. 215-230.

²⁰⁸ PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 332: “les deux lettres personnelles adressées par le pontife à Serenus offrent avant tout la première expression de la doctrine du magistère romain en ce domaine. Mais élaborées pour tenter de conjurer une crise locale, elles n’apportent sur celle-ci que fort peu de renseignements précis et objectifs”.

dichas enseñanzas, sean éstas aprendidas²⁰⁹ mediante la escritura o bien mediante la atenta escucha de los sermones e incluso a partir de una posible *guía* desempeñada por los ministros locales, que debían acompañar la visita con una adecuada explicación²¹⁰. En la *Regula pastoralis*²¹¹, se indica la distinta actitud que debe adoptar el predicador ante el público, según sea éste culto o iletrado, una opinión que también se desprende de las epístolas a Sereno; porque, extraído de las Escrituras, el *sermo quotidianus*²¹²

²⁰⁹ DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 241-245, insiste muy a menudo en la incapacidad moderna de entender el mensaje de las imágenes tal y como se entendía en la Antigüedad, así como en la imposible equivalencia entre letra e imagen en tanto que la sociedad postromana parece ser ampliamente iletrada; esta ecuación podría resolverse de tenerse en cuenta la importancia de la transmisión oral, que el autor cita sin concederle más relevancia. Al respecto de la oralidad de la enseñanza tardoantigua, ver BALOGH, J., “*Voces paginarum*”, pp. 83-109 y 202-240. También debe evidenciarse la futilidad de que los fieles entendieran absolutamente *todo* lo que una imagen o escena pudiera llegar a transmitirles, porque ya habría suficiente con que se formaran una idea cabal, general y canónica del hecho en cuestión.

²¹⁰ KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, pp. 85-86; CAMILLE, M., “Seeing and Reading”, p. 33; y CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 141-142, donde apunta que la frase *quid dictum sit* empleada por Gregorio al respecto del contenido didáctico de las pinturas nos hace pensar en un aleccionamiento oral – por el verbo *dicere*– previo o contemporáneo de los fieles, quienes tendrían en las imágenes un excelente recordatorio de la doctrina aprendida. Como sabemos, las pinturas disponen a menudo de breves *tituli* que identifican al personaje e incluso describen someramente la escena representada, constante documentada tanto en los *tituli* epigráficos de Paulino como en los capiteles visigodos de San Pedro de la Nave, del estilo *ubi Daniel missus est in lacum leonum: ICERV 347*, con hasta seis *tituli* didácticos. Y testimonios tan distantes y diversos no parecen sino confirmar el carácter universal de este binomio entre imagen y palabra, por otra parte presente y frecuente en el mundo romano. En concreto acerca de los epígrafes de la iglesia visigoda zamorana, véase la reciente aportación de GIMENO, H., “La epigrafía”, pp. 255-257, especialmente.

²¹¹ GREG. MAG., *Reg. past.*, 3, 6: *aliter admonendi sunt sapientes huius saeculi, atque aliter hebetes. Sapientes quippe admonendi sunt, ut admittant scire quae sciunt: hebetes quoque admonendi sunt, ut appetant scire quae nesciunt (...) illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus uicti iaceant; istis uero aliquando sufficit ut laudabilia aliorum facta cognoscant.* Al respecto de este pasaje de la *Regula*, hallamos un buen comentario en CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 147-148.

²¹² GREG. MAG., *Ep. ad Leandrum*, 2: *sacri enim tractator eloquii morem fluminis debet imitare. Fluius quippe dum per alueum defluit, si ualles concauas ex latere contingit, in eas protinus sui impetus cursum diuertit, cumque illas sufficienter impleuerit, repente sese in alueum refundit. Sic nimirum, sic diuini uerbi esse tractator debet, ut, cum de qualibet re disserit, si fortasse iuxta positam occasionem congruae aedificationis inuenerit, quasi ad uicinam uallem linguae undas intorqueat et, cum subiunctae instructionis campum sufficienter infuderit, ad sermonis propositi alueum recurat.* En otra parte de esta misma carta a su amigo hispano, Gregorio interpreta las Escrituras como *quasi conuiuium sapientiae*, a la manera de Ambrosio en su *De officiis ministrorum: cum igitur sederis ad illam mensam potentis, intellege*

impartido por los ministros de la Iglesia adquiere una importancia fundamental en la correcta *instructio* de los fieles en los designios de Dios. En este sentido, y como explicita nuestro pontífice²¹³, la imagen deviene *testis* de un *factus*, es decir, que (re)verifica constantemente la realidad de la fe de la comunidad y su relación con los personajes del imaginario sacro.

Pero, ¿a quien evocan las imágenes en cuestión? ¿de qué tipo de imágenes se trata? La respuesta a la primera cuestión se nos revela muy amplia. El término *sancti*²¹⁴ incluye a los “santos” propiamente dichos y a los grandes nombres de la historia cristiana, así como también a los eclesiásticos –e incluso a unos pocos laicos– que destacan por su virtud y su fe: tanto el propio Cristo como el mártir local más incógnito son susceptibles de aparecer en los muros de un templo cristiano. En cuanto al segundo interrogante, hallamos dos tipos de representación pictórica: por un lado, las *imagines* o retratos individuales y, por otro, las denominadas *historiae*, es decir, las escenas –que pueden ser únicas o formar parte de un ciclo–, las cuales constituían el medio más eficaz a efectos de instrucción religiosa de un cierto sector de la comunidad.

quis iste sit potens; et in paradiso delectationis positus atque in conuiuio Sapientiae locatus considera quae apponuntur tibi: Scriptura diuina conuiuium sapientiae est, singuli libri singula sunt fercula. AMBROS. MEDIOL., *De off. minist.*, 1, 32, 165. Sobre la adaptación del discurso en los escritores cristianos, también en Gregorio, remitimos al apartado 2.3.1 de la parte II. En un sentido más genérico, pero igualmente válido para este contexto, hallamos otro testimonio gregoriano: *stultus est enim qui in eo primum se existimat, ut bona quae uiderit discere contemnat.* GREG. MAG., *Ep.*, 9, 26. Véanse además: FONTAINE, J., “L’expérience spirituelle”, pp. 141-153; y RAPISARDA LO MENZO, G., “L’écriture sainte”, pp. 215-225, y EAD., “Per una storia dei rapporti”, pp. 129-130.

²¹³ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 10: *atque indica quod non tibi ipsa uisio historiae, quae pictura teste pandebatur, displicuerit sed illa adoratio, quae picturis fuerat incompetenter exhibita*; curiosa la utilización del verbo *pandectare* para referirse a la función de las pinturas, vero compendio absolutamente sintético de episodios sacros y divina doctrina. KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 86, insistiendo en la importancia de la reiteración de los contenidos fundamentales de una comunidad, especialmente cuando éstos son de naturaleza religiosa.

²¹⁴ Chazelle corrige el estudio de O’Donnell en un punto, que éste no incluye a los personajes del Antiguo Testamento entre las menciones a *sancti* realizadas por Gregorio; aunque, de hecho, solamente el profeta Natán parece merecer tal honor, cosa que ratificaría su carácter excepcional: O’DONNELL, J.F., *The Vocabulary*, p. 166; cf. CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 141 y n. 16. Esta última estudiosa también insiste en la necesidad de traducir *sancti* por “holy persons”, no por “saints”. En otro sentido, PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 332, hipotetiza sobre la identidad de los personajes y apunta la muy probable presencia entre los representados del santo local Víctor, así como de otras relevantes figuras testamentarias.

Ya hemos visto con anterioridad²¹⁵ el estado cultural de la sociedad resultante de la desaparición del Imperio romano y de la formación de los reinos germánicos, y cómo el nivel de conocimientos descendió de manera general y dramática. “Apareció” entonces un grupo que denominamos genéricamente *illitterati*²¹⁶ –incluso *idiotae*, aunque con una acepción diferente a la nuestra–, término aplicable a todos los iletrados –o semiletrados– en cultura latina y cristiana de la Romanía occidental, concepto que englobaría los estratos sociales más desfavorecidos, los nuevos elementos étnicos foráneos e incluso miembros de las clases que anteriormente habían enarbolado la cultura como bandera. Como podemos suponer, ateniéndonos a dicha definición, el porcentaje de *illitterati* en el mundo tardoantiguo era, con mucha probabilidad, muy significativo, y por ello se entiende que el *sermo humilis* y la lectura de las Escrituras se hicieran un lugar crecientemente preponderante como medios de enseñanza a los *illitterati*²¹⁷: el *Decretum Gelasianum*²¹⁸, por ejemplo, recomienda la lectura de textos

²¹⁵ Remitimos a lo expuesto en los capítulos 1.1 y 2.2 de la parte II, especialmente, como muestra del nivel cultural de la sociedad que habitaba en el marco del antiguo Imperio romano entre los siglos V y VI.

²¹⁶ KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 85, entiende esta distinción como cultural y no étnica, aunque resulta claro que, entre los germanos, habría mayor desconocimiento del acervo romano. No representa ninguna vergüenza ser un *illitteratus*, pues incluso los apóstoles Pedro y Juan son descritos como *sine litteris et idiotis* (Act., 4, 13), y además, siempre puede superarse dicha condición mediante la fe y la constancia en el aprendizaje. Los *illitterati* también reciben la denominación de *ignorantes*, más simplemente. CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 142-143, advierte una relación entre los *imaginum adoratores* y los *illitterati*, subgrupo incluido dentro de la más amplia categoría de ídólatras, la cual comprendería además a los *gentiles* propiamente dichos; los *illitterati*, sin embargo, se diferenciarían de ambos en su pertenencia a la Iglesia. Por otro lado, no queremos afirmar que no hubiera *illitterati* en la Antigüedad clásica, evidentemente, pero creemos que su número aumentó y mucho a pesar de la pretendida democratización de la cultura defendida por algunos autores a partir de las tesis de Mazzarino: véanse la nota 171 de esta parte y la nota 69 de la parte II.

²¹⁷ Así lo proclama Cesáreo de Arlés en uno de sus sermones: *primum est, quod lectionem diuinam etiamsi aliquis nesciens litteras non potest legere, potest tamen legentem libenter audire. Qui uero litteras nouit, numquid potest fieri quod non inueniat libros, in quibus possit scripturam diuinam relegere?* CAES. AREL., *Serm.*, 6, 1. También Martín de Braga propugna un lenguaje sencillo y claro como el mejor método para explicar al gran público las partes más difíciles del credo católico: *sed quia oportet ab initio mundi uel modicam illis rationis notitiam quasi pro gustu porrigere, necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum gestorumque siluam breuiato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire.* MART. BRAC., *De correct. rustic.*, 1. Por su parte, el obispo de Tours dedica su *Liber uitae Patrum* a los oyentes, que no a los lectores, y cita algunos ejemplos de cómo la lectura de la *uita* de Martín en su iglesia y durante su festividad operaba milagros taumatúrgicos entre los asistentes: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr., prol.: quia sanctorum uita non modo eorum pandit propositum, uerum etiam auditorium animos incitat ad profectum*; ID., *De uirt. s. Mart.*, 2, 29: *factum est*

bíblicos y –con extrema cautela, algunos– hagiográficos durante los oficios litúrgicos para la instrucción de los ignorantes; asimismo, también en relación con la progresiva “simplificación” de la formación religiosa de la masa de creyentes, comienza a formarse en este momento un nuevo concepto que triunfaría plenamente en el Medioevo, la Biblia de los pobres²¹⁹, un aleccionamiento a través de la visualidad de las imágenes que permite ampliar el público receptor de la doctrina. Esto puede verificarse, además, mediante la oposición²²⁰ presente en el epistolario gregoriano entre *legentes* y *uidentes* o la mención de *instructio* y *aedificatio* en relación con la finalidad pedagógica de las *picturae*.

Gregorio recoge la evolución del pensamiento cristiano para con las representaciones de las figuras y los hechos sacros y, en palabras de Kessler²²¹, aplica la doctrina del sentido común asumiendo la inevitable implantación de las imágenes en la

autem in die festiuitatis suae astante populo, dum uirtutes de uita illius legerentur; cf. 2, 49: uenerat dies festus solemnitate, in quae cateruae populorum multae conuenerant (...) denique sacerdotibus qui aduenerant, ad agenda solemnitate procedentibus, cum lector, cui legendi erat officium, aduenisset, et arrepto libro, uitam sancti coepisset legere confessoris. Sobre el sermo humilis, véase la nota 712.

²¹⁸ Ver KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 85. Ofrecemos los textos del *Decretum Gelasianum* relativos a las lecturas litúrgicas de la Escritura y de *passiones* y desarrollamos su contenido en las notas 331-332 y 334.

²¹⁹ Acerca del tópico de la imagen como “Biblia de los pobres”, ver DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 241-243 y n. 95, donde ofrece un repaso de las opiniones historiográficas acerca de este *topos* incidiendo en su carácter medieval y alejando cualquier reivindicación gregoriana para el concepto de *Biblia pauperum*; en un mismo sentido, véase: LADNER, G.B., “Der Bilderstreit”, p. 19; MIQUEL, P., “Images”, cc. 1516-1517; y CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 138 y n. 5.

²²⁰ El motivo fundamental de esta oposición lo constituye el desproporcionado número de *illitterati* en la sociedad tardoantigua, una pérdida de cultura letrada que encamina el aprendizaje hacia la oralidad y la visualidad. Así, Bäuml los denomina “preliterate”: BÄUML, F.H., “Variety and Consequences”, p. 243, refiriéndose al carácter primordialmente oral de la evangelización hasta épocas mucho más tardías, aun cuando el cristianismo –como el judaísmo y el islam–, sean una religión del Libro, es decir, literaria, en oposición al paganismo de transmisión oral en su génesis. Puntualizando esta consideración, Chazelle les define como “visually literate”: CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 147

²²¹ KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 75: “taken out of context and, as early as the eighth century, reduced to the ‘via regia’ (the middle course), Gregory’s views are seen simply as a sensible compromise by a practical pope”; seguido por BROWN, P., “Images as a Substitute”, p. 23; cf. PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 326. Anteriormente, ya se había pronunciado al respecto LECLERCQ, H., “Images”, cc. 216-217.

vida religiosa. En este sentido, Brown²²² opina que la contemporización gregoriana conlleva la sustitución de *adorator* por *lector* con la intención de apartar de las imágenes su contenido idolátrico; así, la *pictura* deviene un sustituto de la *praesentia* de la imaginería pagana al tiempo que se erige en el mejor complemento de la *lectio diuina*. En disensión con el estudioso norteamericano se alza Wood²²³, quien piensa que el modelo de Brown no resulta igualmente extrapolable al resto de la Romania, es decir, que la intencionalidad y las características de la pintura cristiana no son las mismas en Italia que en Britania, por ejemplo.

Y si ésta era la idea comúnmente aceptada a partir de las conclusiones de Kitzynger²²⁴, entre la más reciente historiografía se han alzado voces en contra de tal opinión, en especial, la más descarada de Chazelle²²⁵, la cual ha dudado de la mayoría

²²² BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 26 y 28-30, quien, en esta última página y al respecto de un testimonio de León Magno, dice de las pinturas parietales de las basílicas romanas que “they were *picturae* that could be ‘read’, because they echoed adequately, in Leo’s words, an imaginative ‘vision’ that was firmly schooled by prolonged Christian *lectio*”. Ver LEO MAG., *Serm.*, 70, 1: *ita omnium uestrum arbitror inhaesisse pectoribus ut unicuique audientium ipsa lectio quaedam facta uisio*; todo un informado precedente a las conclusiones gregorianas.

²²³ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 35, 38-40 y 43-45, plantea dudas acerca de la validez –tanto metodológica como conceptual– del modelo de Brown y evidencia el lapso cronológico –tan real como obvio– que implica la transmisión de las ideas, comparando el caso de la Italia gregoriana con la Britania de Beda. Sin embargo, aduce para ello ejemplos de los siglos VII y VIII, como la representación de la crucifixión de Cristo en el hipogeo de las Dunas de Marmoutier o en el mausoleo sajón de Ripon, en los cuales la cruz mantiene su condición de símbolo prístino del cristianismo desplazando a la expresión figurativa a un segundo término; acerca de la simbología de la cruz, véase la nota 318. A pesar de que Wood incluso empareja su iconografía con la tradición constantiniana, debemos objetar que el arte de las diferentes naciones del Occidente postimperial no sólo evidencia la influencia de las tendencias figurativas orientales sino también de las germánicas

²²⁴ KITZYNGER, E., “The Cult of Images”, p. 132; cuya definición de las opiniones de Gregorio como “classical expressions of the Western attitude” es seguida por MARKUS, R.A. “The Cult of Icons”, pp. 151-152; y recordada por KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 75: “Pope Gregory’s statements on art acquired canonical status, not only during the Middle Ages and Renaissance, but also in modern scholarship which presents them as the «classical expressions of the Western attitude» toward art”.

²²⁵ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 138, para una exposición general de los desacuerdos con las conclusiones de Kitzynger, que posteriormente desarrolla a lo largo de su trabajo y que desgranamos en las notas 226-230 y 232. Cf. DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 227-228 y n. 5, para una crítica menos feroz de los postulados tradicionales. Entre la bibliografía anterior a estos dos autores, que ya difiere en ciertos aspectos de la *communis opinio*, cabe destacar a Ladner y Bäuml, de quienes hace uso frecuente Chazelle: LADNER, G.B., “Der Bilderstreit”, pp. 1-23; y BÄUML, F.H., “Variety and Consequences”, pp. 237-265, especialmente p. 259.

de las aportaciones anteriores al respecto de la –supuesta– doctrina icónica gregoriana presente en las cartas a Sereno. En resumen, la investigadora británica entiende como asunciones erróneas que necesariamente se prohíba toda veneración de imágenes, que éstas se refieran en exclusiva a santos²²⁶ y que las epístolas pontificias sancionen, en fin, las representaciones artísticas como un instrumento didáctico válido²²⁷ para aquellos que ignoren su significado real, un argumento que todavía pone en relación con otro más palmario si cabe: que las imágenes nunca podrán transmitir el mismo contenido que la palabra escrita. Chazelle²²⁸ lo considera el primer autor cristiano en asumir la función de las imágenes en las iglesias, aunque niega cualquier voluntariedad de ofrecer una doctrina icónica propiamente dicha, sino que ésta fue la interpretación dada posteriormente por la escolástica medieval y la Contrarreforma.

A pesar de que alguna de las consideraciones de Chazelle pueda matizar estos puntos del pensamiento icónico gregoriano, en general, no desmienten sustancialmente ninguna de las afirmaciones que critica, y entendemos que, por otro lado, ambas posturas no tienen por qué ser necesariamente excluyentes. Así, a nuestro parecer, la conclusión parece bastante clara: Gregorio se muestra favorable al uso de imágenes –y, muy probablemente, también de ciclos iconográficos²²⁹– desde un punto de vista

²²⁶ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 138 y n. 7, donde entiende como “misleading” –que pueden inducir a error, en suma– las conclusiones de Leclercq y Miquel, por ejemplo, quienes traducen los *sancti* presentes en las epístolas de Gregorio por “santos” atribuyendo *únicamente* a los hombres –no a Jesucristo– las citadas representaciones: cf. LECLERCQ, H., “Images”, c. 217; y MIQUEL, P., “Images”, cc. 1516-1517. La misma investigadora opina que las pinturas no constituyen un ciclo sino que se trata de retratos individuales –de hombres santos, no de “santos”–: CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 141, pero, extrañamente, se contradice en la p. 149.

²²⁷ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 138 y n. 8, considera que las diferentes iconografías cristianas susceptibles de aparecer en los muros de las iglesias no tenían por qué ser comprensibles a todos los ojos; un postulado –de una sana crítica, pero insuficiente para negar toda pedagogía– en el cual redundará a lo largo de su trabajo. Cf. *contra*, las opiniones favorables que ofrecemos en las notas 183, 188, 209, 221-224 y 230.

²²⁸ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 139, 144 y 148.

²²⁹ CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 141, considera que las cartas de Gregorio a Sereno sólo se refieren a escenas, a ciclos iconográficos, y no a retratos individuales –“not with static portraits of Christ or the saints but with the depictions or «pictures» of events («stories»)”, que después calificará de “saints’ deeds”–; para ello, se apoya en la utilización del plural –*imagines*– en contraste con el singular –*imago*– empleado en la *ep.* 9, 196 al referirse a un icono de la Virgen: sobre esta representación mariana, véase lo

didáctico²³⁰, siempre y cuando *hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent*; se trata, entonces, de un medio de transmisión evangélica –más– destinado a un segmento de población muy concreto, los iletrados²³¹, a pesar de que haya quien apunta al estrato social opuesto²³².

expuesto en la nota 177. Sin embargo, siempre puede aducirse que el hecho de que haya varias imágenes en los muros no implica necesariamente que éstas constituyan un ciclo iconográfico.

²³⁰ El primer trabajo relativo al carácter pedagógico de la imagen fue realizado por GOUGAUD, L., “*Muta praedicatio*”, pp. 168-171, y, a pesar de su sencillez –tan sólo consistía en un breve catálogo de textos altomedievales de Occidente que incluía, en primer lugar, las epístolas de Gregorio a Sereno–, es considerado por la mayoría de estudiosos como el punto de partida de la investigación sobre este particular; en la actualidad, puede considerarse que Duggan tomó el relevo publicando un trabajo también a modo de florilegio de citas que incluía muchas referencias historiográficas modernas y que superaba, con creces, las aportaciones de Gougaud: DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 227-228, n. 1. CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 141-144 y 147-148, aun asumiendo finalmente este valor didáctico, insiste –a causa de una disquisición un tanto inapropiada– en que las imágenes por sí solas no pueden transmitir el contenido entero de un concepto sino solamente evocarlo ni, mucho menos, ser equiparables a la palabra escrita. Nos parece una constatación obvia, pero pensamos que la intención de Gregorio apuntaba a un objetivo mucho más simple: el aleccionamiento básico –y gráfico– acerca de ciertos puntos de la historia del cristianismo que los fieles –en particular, los iletrados– debían conocer a través de la imagen y de la palabra que la acompañaba. *Contra*: CAMILLE, M., “Seeing and Reading”, p. 33; y WOOD., I.N., “Images: A Reply”, p. 43, quien eleva la *lectio* de las pinturas a la categoría de *reuelatio*. En cambio, MARIAUX, P.A., “L’image”, pp. 2-5 y 12, afirma la función didáctica sin tapujos pero yerra al obstinarse *demasiado* en justificar –sin la misma profundidad– la teoría de Kessler acerca de la legibilidad de la imagen. KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 76, afirma que, aceptando la función didáctica de las imágenes, Gregorio quizás se limitaba a sancionar prácticas vigentes y extendidas. Por último, un prudente Duggan deja inteligentemente abiertas las puertas a la posibilidad de que ya Gregorio hubiera entrevisto las ventajas de la representación visual como instrumento evangelizador, incluyendo el autor dicha tendencia en el marco general de la cultura de Occidente: DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 249-251; ver además, JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique”, p. 142. Concluimos este repaso general a la bibliografía con unos *instrumenta* fundamentales que también se refieren a Gregorio: LECLERCQ, H., “Images”, cc. 216-218; MIQUEL, P., “Images”, cc. 1516-1517; y GRUMEL, V., “Images”, cc. 773-774.

²³¹ La historiografía asume unánimemente que los *illitterati* o *idiotae* citados en las cartas se corresponden tanto con los ignorantes como con los paganos o idólatras e incluso, por extensión, con los grupos germánicos: ver nota anterior. Sobre la teoría del conocimiento en Gregorio, ver DAGENS, C., *Culture et expérience*, pp. 205-246. Curiosamente olvidado por el común de la historiografía, el elogio del estilo gregoriano en la carta que Liciniano de Cartagena envía al papa evidencia la dualidad educativa de palabra e imagen: *nolo enim te simulare indecoro pictori pulchra pingenti; quia spiritalis doctrina a spiritali mente proficiscitur. Plus plerisque estimatur pictor homo quam inanimata pictura*. LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1. Finalmente, queremos apuntar que no es cierta –como se ha querido durante mucho tiempo– la autoría gregoriana del binomio antagónico de *clericus-litteratus* y *laicus-illitteratus*, que debe datarse a partir del siglo XII.

Y al hilo de estratos o grupos, se nos presenta otro aspecto interesante, el componente social del público –o de los *idolatrae*– al cual se hace referencia en las dos epístolas a Sereno. En la primera misiva, tan sólo se habla de *populus* al referirse al receptor de la misión pastoral del obispo masaliota, una palabra que puede entenderse sin demasiados problemas como “comunidad” –cristiana–; sin embargo, en la segunda de las letras²³³, aparece el vocablo *gentes*, que se interpreta también fácilmente como grupo exterior a la citada “comunidad”. Mas, ¿a qué grupo se refiere Gregorio? Las hipótesis²³⁴ se dirigen en tres direcciones, paganos, germanos o judíos, de las cuales creemos poder excluir a los *gentiles* tradicionales²³⁵ por cuanto el paganismo, si bien activo todavía en el siglo VI, se circunscribía básica y residualmente a las áreas rurales, lejos de la *urbs*, ámbito natural de la obra episcopal y, en todo caso, del asunto que nos ocupa.

Según Brown²³⁶, si en una activa ciudad portuaria como Marsella²³⁷ había un grupo susceptible de personificar a las *gentes* mencionadas, éste era el colectivo hebreo.

²³² Oponiéndose a una afirmación de Kitzinger al respecto del carácter naïf y popular del culto icónico, Chazelle afirma, en cambio, su extensión a las clases altas y educadas, las cuales, a su parecer, constituirían el verdadero problema de Sereno: CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, pp. 142-143, nn. 19-20, con bibliografía, aunque la estudiosa se incline por los *litterati –et nobiles*, añadiríamos– como destinatarios de las cartas al obispo marsellés: *contra*, véanse las notas 219 y 230. Aun aceptando dicha ampliación, no podemos estar de acuerdo con su justificación para la identificación de los destinatarios *reales* de las cartas gregorianas: “it may have been partly to help Serenus to deflect the attention of educated worshippers away from the pictures that Gregory focused solely on their benefits to the ignorant”. Cf. KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 95-96 y 115-128, en extenso. Remitimos además a las notas 233-236 sobre otros posibles destinatarios de la actividad del prelado provenzal.

²³³ Hablando de la función de las imágenes, Gregorio comenta que *gentibus pro lectione pictura est y*, refiriéndose a Sereno, dice de él *qui inter gentes habitas*. GREG. MAG., *Ep.*, 11, 10. Ver nota 235.

²³⁴ BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 20 y 22, sin alterar su posicionamiento, añade la posibilidad de que tanto los bárbaros como los paganos –y también los ignorantes– pueden recibir la denominación de *gentes*. Ver nota siguiente.

²³⁵ Para las referencias al uso del término *gentilis* como equivalente a “pagano”, remitimos a lo expuesto en las notas 511, 514 y 517. Evidentemente, la jurisdicción del *episcopus* abarcaba toda su *dioecesis*, esto es, tanto la sede ciudadana como el territorio adscrito, que englobaba otras ciudades menores, pueblos y aldeas administradas localmente por los *sacerdotes* sometidos a la *iurisdictio* y *auctoritas* del prelado. Ver además las notas 233-234.

²³⁶ BROWN, P., “Images as a Substitute”, pp. 19-20, siguiendo a PITZ, E., *Papstreskripte*, p. 205. El investigador norteamericano supone que entenderíamos mejor la mención a las citadas *gentes* si

Ciertamente, Gregorio sabía de la forzosa conversión de judíos en la Provenza merovingia²³⁸ —donde resulta clara además la presencia de miembros de este colectivo en la sede de Sereno— e incluso el propio pontífice había requerido sus servicios como mensajeros e informantes²³⁹; pero nada permite inferir que la conducta iconoclasta del obispo marsellés tuviera que ver con la inveterada proscripción de representaciones antropomorfas supuestamente heredada por estos conversos, ya que Gregorio prohibió el culto idolátrico a todos los cristianos, fuera cual fuera su origen étnico o su antigüedad en la fe de Cristo.

Porque aunque Brown considera la evangelización de los judíos como un punto flaco en la argumentación gregoriana acerca del uso de las imágenes, olvida que, en el texto epistolar, a *gentes* se asocia además *illiterati*, y pensamos con L. Pietri²⁴⁰ que los bárbaros constituyen la mejor opción para encarnar al destinatario de las referencias del

dispusiéramos de una epístola precedente que Brown supone perdida e interpreta en relación a contextos paganos ampliamente iletrados —en concreto, a los *Barbaricini* de Hospito: ver notas 524-527—, los cuales no se corresponderían en absoluto con la Marsella del siglo VI. Aun siendo cierto que Gregorio modifica su política hacia los *outsiders* a la religión católica en función de su experiencia a lo largo del pontificado —la cual se nutre, evidentemente, de los errores cometidos—, su actitud hacia la etnia hebrea —en particular la de Marsella— resulta bastante tolerante desde un buen principio, sobre todo teniendo en cuenta los parámetros de su época: remitimos en general al apartado 1.3.3 de esta misma parte y, especialmente, a las notas 488 y 504.

²³⁷ Para la situación en esa época de Marsella, potente centro comercial merovingio en el Mediterráneo y activo foco cultural, remitimos a la nota 383 de la parte IV. Respecto de la influencia de las circunstancias históricas en la cultura y el culto icónico presente en la ciudad, véase BROWN, P., “Images as a Substitute”, p. 19.

²³⁸ Mercaderes judíos informan a Gregorio del bautismo forzoso impuesto al pueblo mosaico en la Provenza en GREG. MAG., *Ep.*, 1, 45: ver nota 488. Otro testimonio de comunidades hebreas en Marsella durante época franca en GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 17. Sobre la actitud del Magno ante el pueblo mosaico y el antijudaísmo romano en la Antigüedad tardía, remitimos a las notas 447-453.

²³⁹ Al respecto de la existencia de mercaderes judíos provenzales y romanos que informan —al menos en alguna ocasión— a Roma o bien portan epístolas papales durante el pontificado de Gregorio, remitimos a las notas 503-504.

²⁴⁰ PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 332-333 y 335, n. 20. Véase, por ejemplo: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 4, y 13, 32, cartas dirigidas al excónsul Leoncio y al emperador Focas que tratamos en las notas 28 y 31 de la parte IV como ejemplos de la diferencia entre los *reges gentium* y el *imperator Romanorum*; asimismo, el monje y cronista Beda —siempre tan deudor de Gregorio— se refiere a los jutos convertidos por Agustín como *barbara fera et incredula gens*: BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 23.

Magno. Pietri centra las pesquisas en torno de un elemento germánico al cual Gregorio ya había calificado anteriormente de *gentes*, una realidad política desde que los reinos francos habían extendido sus dominios hacia el Mediterráneo y la Provenza había caído ante el envite de burgundios y francos que se disputaban su control; y si esto motivó cambios políticos importantes, acaso no ocurriera otro tanto con los aspectos culturales²⁴¹. Además, Gregorio recomendaba la preservación de las imágenes en los templos para que aprendieran de los muros lo que las páginas no les mostraban, y esta acotación se correspondería mejor –de un modo general– con los bárbaros, pues el pueblo de Moisés que recorría el Mediterráneo occidental en el siglo VI tendría muy probablemente un nivel educativo superior al de los francos; amén de que, en principio, un judío no accedería jamás a una iglesia a menos que se convirtiera.

Sea como fuera, resulta claro que las imágenes tienden un puente²⁴² de comprensión entre el cristianismo y otras religiones por su gráfica visualización de los contenidos doctrinales, un factor básico en la evangelización y en su expresión más plástica, el arte misionario²⁴³ que, como Leoncio de Neápolis con los judíos de Chipre,

²⁴¹ Al perder los ostrogodos el control sobre la franja provenzal en el 536, los francos trasladaron la sede del *rector prouvinciae* de Arlés a Marsella erigiendo a esta ciudad portuaria como centro de la región: véanse la nota 24 de la parte II y las notas 377, 383 y 394 de la parte IV; este hecho provocó el aumento de las pugnas por el poder en tan estratégica población, pero no significó el desapego de las jerarquías eclesiásticas por Roma, pues, entre la correspondencia gregoriana, encontramos muestras de la *fraterna proximitas* en la que el Magno tenía a obispos como Virgilio de Arlés o Teodoro de Marsella y a patricios como Dinamio o Arigio. En otro sentido, L. Pietri infiere –y creemos que acertadamente– que el flujo de francos hacia la provincia no devaluaría en demasía el nivel cultural de sus habitantes, ya bajo en la cercana época en la cual Cesáreo de Arlés predicaba a los fieles sudgálicos. Sobre todo esto, véase PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 333-334. Sin embargo, a pesar de su relación con los citados prohombres y aunque Gregorio mencione ciertas *turbæ gentium* en una carta a los conductores del *patrimoniolum* pontificio, no podemos ponderar con precisión el grado de conocimiento que de la situación de la Provenza tenía nuestro papa: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 31.

²⁴² BROWN, P., “Images as a Substitute”, p. 21. Del mismo modo, las imágenes constituyen un elemento poderoso en la evangelización de los pueblos paganos, conozcan o no la doctrina que encierran las pinturas.

²⁴³ KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 75: “in fact, the pronouncements (of Gregory) should be viewed in their full historical context as clever gambits in a sophisticated strategy to convert barbarian Gaul”. Por último, remitimos a PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, pp. 329-331 y n. 2, con bibliografía, quien además afirma el papel de la imagen en la evangelización. Por el contrario, MARIAUX, P.A., “L’image”, pp. 11-12, niega la existencia de un arte misionario “car l’image est conçue, au même titre que la lettre, comme un moyen de connaissance”; por esto mismo, puede transmitir un mensaje –por muy concreto que sea– y, en el caso de dar a conocer la verdad de Dios, una imagen podría valer más que mil palabras para según

el Magno llevó, aun indirectamente, a *Anglia*, hacia donde queremos volver la mirada para encontrar la significativa estela de la doctrina gregoriana. En su primer desembarco en Kent, ya Agustín y sus misioneros portaban *uexilla*²⁴⁴ con la imagen del Salvador *in tabula depicta*, aunque no verificamos nada más relativo a las imágenes en el decurso del restablecimiento de las estructuras eclesiásticas en el meridión de la isla. Debemos esperar a finales del siglo VII cuando, desde los florecientes monasterios de Nortumbria, deudores de la obra de Canterbury, vemos alzarse en los muros de sus iglesias *tabulae pictae* con aleccionadoras escenas bíblicas, especialmente después de los instructivos viajes a Roma de Benito Biscop²⁴⁵. En este sentido, se expresa Beda²⁴⁶, quien, además de admitir la utilidad pictórica como recordatorio doctrinal, añade una cualidad casi metafísica a la imagen como evocadora de la palabra, algo muy útil en un mundo iletrado.

qué personas. La realidad de la concepción iconológica gregoriana podría inferirse del éxito que ésta tuvo en la Edad Media, tanto en Occidente como en el vecino Oriente: DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 230-248.

²⁴⁴ BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25: *imaginem Domini Saluatoris in tabula depicta*. Sobre la cuestión del desembarco de Agustín y sus cuarenta monjes en Thanet y de la parafernalia religiosa que mostraban, así como de los pormenores de la evangelización del Reino de Kent, remitimos al apartado 2.2.4 de la parte IV, en especial a la nota 470 acerca de la citada *imago Saluatoris*.

²⁴⁵ WOOD., I.N., “Images: A Reply”, pp. 44-45. Es especialmente en los monasterios gemelos de Wearmouth y Jarrow –dedicados sin ninguna gratuidad a Pedro y Pablo– e incluso en el de Kildare que aparecen, entre finales del siglo VII y principios del VIII, colecciones de iconos con la misma finalidad litúrgica y al tiempo didáctica de la cual ya gozaban en el Mediterráneo de Gregorio. Acerca de Benito Biscop y la importancia de sus viajes a Roma, remitimos a las notas 93-94 y 267 y a la nota 6 de la parte II.

²⁴⁶ BEDA, *Hom.*, 1, 13: *adportauit nunc picturas sanctarum historiarum, quae non ad ornatum solummodo ecclesiae uerum etiam ad instructionem intuentium proponerentur aduexit uidelicet ut qui litterarum lectionem non possent opera domini et saluatoris nostri per ipsarum contuitum discerent imaginum*. Sobre la evocación de la palabra en Beda, remitimos a: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 156-166, en extenso sobre la obra del cronista anglosajón; LECLERCQ, H., “Images”, c. 220; GRUMEL, V., “Images”, c. 774; y DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 229-230. Más en particular acerca de la influencia de Gregorio sobre Beda: MEYVAERT, P., “The *Registrum*”, pp. 162-166; e ID., “Bede and the Church Paintings”, pp. 63-77.

Pero no sólo en Britania hallamos el rastro del pensamiento de nuestro prelado: la fortuna medieval²⁴⁷ de la concepción icónica de Gregorio, que acepta la consolidación de la figura humana en el universo representativo cristiano, constituye, como ya hemos apuntado, la primera definición papal al respecto en la Antigüedad y representa el punto de partida para los pensadores de la Edad Media. Merced a la obra reformista de Carlomagno²⁴⁸, enfrentado a Bizancio, se concede que sólo a Dios se le debe adoración, pero a las imágenes se les otorga la debida veneración, evitando de este modo la posible idolatría derivada del culto a las imágenes. Occidente se centró entonces en el naciente Imperio carolingio y olvidó al distante Oriente, sumido en el conflicto iconoclasta²⁴⁹.

Dentro de este contexto cultural europeo, se entiende la *inuentio* de la carta²⁵⁰ de Gregorio al monje Segundino²⁵¹ de Trento, ya interpolada en el siglo VIII y cuya

²⁴⁷ Occidente había asimilado la presencia de las imágenes, cuya función excedía la ornamental para abarcar la pedagógica, y, en los concilios romanos del 731 y 769, se posicionó en contra de la prohibición iconódula de los emperadores bizantinos: GRUMEL, V., “Images”, c. 774. Y, como dice Brown al respecto de las epístolas de Gregorio, cuya doctrina considera de una agudeza novedosa: “his two letters to Bishop Serenus of Marseille (...) have come to form the basis of all subsequent Western common-sense on the religious function of art”. BROWN, P., “Images as a Substitute”, p. 18 y n. 12, donde cita a CAVALLO, G., “Testo e immagine”, p. 45, quien opina que dicha doctrina significaba “lo schiacciare dell’immagine sulle funzioni del testo/libro”. *Contra*, en parte, DUGGAN, L.G., “Was Art?”, pp. 227-228 y 248-251, donde critica la moderna perspectiva desde la cual a menudo la historiografía contemporánea juzga el alcance de la doctrina gregoriana. Acerca de otros ejemplos del éxito de la doctrina gregoriana en la Edad Media, remitimos a los pasajes de Honorio de Autun o Tomás de Aquino citados por GOUGAUD, L., “*Muta praedicatio*”, pp. 168-169.

²⁴⁸ GRUMEL, V., “Images”, cc. 774-778. Son básicamente los *Libri Carolini* –sea su redactor Alcuino de York, Teodulfo de Orleans o algún otro– los que mejor representan el espíritu de venganza de un Carlomagno ofendido por la traición de la emperatriz Irene, y esta obra propagandística, junto con el concilio de Frankfurt del 794 y el de París del 825, sellarán la escisión entre Oriente y Occidente al respecto de las imágenes: DUGGAN, L.G., “Was Art?”, p. 230.

²⁴⁹ EMEREAU, C., “Iconoclasme”, cc. 575-595, especialmente 577-590; y también MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini*, pp. 18-24.

²⁵⁰ La *ep.* 10 del apéndice consiste en una copia literal –excepto leves modificaciones finales– de la *ep.* 9, 148 –enviada al abad de Trento– hasta la línea 107; a partir de allí, comienza la interpolación propiamente dicha, que contiene un excursu redundante sobre los cuatro concilios ecuménicos reconocidos por Roma y otro sobre ciertas imágenes petrinas requeridas por el abad, así como la mención de dos *surtariae* –término tardío que equivaldría a las clásicas *imagines clipeatae*– con retratos de Cristo y María y de Pedro y Pablo, todo ello enviado por Gregorio –es decir, por su interpolador– junto con una cruz en forma

controvertida autenticidad la relega a los apéndices de la edición de Norberg²⁵². En esta misiva, aparece una idea, la *adoratio per imaginem*, atribuida a la autoridad de Gregorio en una más que posible instrumentalización²⁵³ que viene a ratificar la creencia altomedieval acerca de la función –y propiedades– de las imágenes. De un modo semejante, Pablo Diácono²⁵⁴ recoge un episodio como mínimo curioso en el cual

de llave a usanza de otros *dona sedis Petri* documentados: al respecto de esto último, véanse las notas 318 y 347 de esta misma parte y la nota 487 de la parte IV. GREG. MAG., *Ep.*, *App.*, 10.

²⁵¹ Según Norberg, cabe identificar al Segundino –*Secundinus* 4, en sus índices– de la carta en cuestión con Segundo de Trento o de Non –*Secundus* 2–, el abad consejero de la reina Teodelinda y bautista de su hijo Adaloaldo. En cambio, la *PCBE* no contempla la posibilidad de identificar a ambos personajes: *PCBE* II, 2, *Secundus* 3, p. 2017; cf. *PCBE* II, 2, *Secundinus* 8, pp. 2014-2015; cf. RECCHIA, V., *Lettere*, 3, pp. 328-329, n. 1. Y a pesar de que las conclusiones prosopográficas actuales diferencian definitivamente ambos personajes, creemos que existe la posibilidad de que existieran dos copias de la misma carta –en versiones levemente distintas– en el archivo pontificio que dieran lugar a la confusión actual o bien que el interpolador copiara mal el destinatario de la epístola aun con la intención de identificarlo con el consejero religioso de la reina longobarda, porque realmente la conveniencia de la carta en la polémica por el uso de las imágenes sacras resulta clara. Sobre Segundo de Non, remitimos a la nota 488 de la parte IV.

²⁵² En el encabezamiento de la epístola, Norberg se limita a comentar que la misiva fue interpolada ya en el siglo VIII y que recoge la versión transmitida por los códices P; y a pesar de que su inclusión en el *Registrum* –aunque sea en los apéndices– parece justificar su autenticidad, todavía hay dudas acerca de ésta, dudas que compartimos a tenor del hecho de que, como hemos expuesto en la nota 250, se trata de una copia de otra carta a la cual se han añadido cerca de tres páginas de excursos: no se trata, entonces de una carta original sino más bien de un duplicado con interpolaciones interesadas. Otras consideraciones acerca de su autenticidad en: PIETRI, L., “Serenus de Marseille”, p. 332, n. 9, donde apuesta por la falsedad del añadido mencionado.

²⁵³ Ver también CHAZELLE, C.M., “Pictures, Books”, p. 143, nn. 28 y 29, donde apunta el hecho de que Adriano I –quien sí creía a pies juntillas en la veracidad del documento– se sirvió de la autoridad gregoriana para exponer su doctrina iconográfica a Carlomagno: HADRIAN. I, *Ep.*, 2; cf. la nota 248. Como quiera que la *ep.* 9, 148 habla sobre todo de la cuestión de los Tres Capítulos –algo comprensible si el destinatario de la carta es Segundo de Trento, como quiere Norberg: ver nota 251–, resulta ciertamente extraño el discurso final acerca de las imágenes, máxime cuando no tenemos noticia alguna de polémicas al respecto entre la sede pontificia y el círculo cismático de Pavía. Sin embargo, también nos ofrece un testimonio de la aceptación y la difusión de las pinturas sacras en la Italia del siglo VIII, y a modo de ejemplo sirva la frase siguiente: *et nos quidem non quasi ante diuinitatem ante ipsam prosternimur, sed illum adoramus quem (Christum) per imaginem aut natum aut passum uel in throno sedentem recordamur*. GREG. MAG., *Ep.*, *App.* 10.

²⁵⁴ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 16: *tunc aliis orantibus, ipse picturas eiusdem (Sauini) basilicae mirari coepit. Qui cum figuram beati martyris Sauini depictam conspexisset, mox cum iuramento affirmauit dicens, talem omnino aum uirum qui se in bello protexerat formam habitumque habuisse*. Huelga decir

Ariulfo, duque longobardo de Spoleto, venció a las tropas de Ravena en Camerino gracias a la intercesión de un misterioso personaje quien, además, protegió al jerarca germano con su escudo en muchas ocasiones. Interrogados sus soldados acerca de la identidad del desconocido, éstos no supieron darle respuesta, pero, al volver a su feudo y visitar por azar la iglesia espoletina donde se veneraba al mártir Sabino, el *dux* se detuvo ante el retrato del santo e inmediatamente se maravilló, pues el desconocido que le había hecho ganar la batalla no era otro que el propio patrón de *su* ciudad. Y es que no deja de ser curioso que un santo católico se afanara por defender a los infieles bárbaros que habían sometido a sus conciudadanos y que, además, se enfrentara a las armas de Roma. Todo un ejemplo de la apropiación retroactiva por parte del cronista longobardo de las virtudes católicas cuando, a finales del siglo VI, su pueblo todavía distaba mucho de compartir la ortodoxia de sus enemigos.

Así las cosas, creemos que no resulta descabellado afirmar el muy presumible papel de los medios visuales y musicales en la conversión en tanto que rasgos diacríticos de la cristiandad –católica– ante la alteridad religiosa –sea herética, hebrea, pagana o, esencialmente, germánica–, un aspecto del pensamiento misionario de Gregorio hasta ahora bandeado por la investigación actual y en el que merecería la pena profundizar. De un modo especial, la representación iconográfica cristiana transmite modelos de autoridad –válidos tanto para los iconos del emperador como para las pinturas o mosaicos de los diversos santos patronos– que son controlados por el episcopado con el objetivo de capitalizar su papel de mediador con la divinidad y también de sacralizar el espacio donde se encuentran estos objetos de culto. En el capítulo 1.3 de esta parte, ofrecemos también ejemplos del uso de la imagen y del canto en la relación con estos grupos religiosos ajenos al cristianismo.

que la circunstancia que un santo –católico– auxilie a un duque longobardo –arriano o pagano, pues de él se dice *cum adhuc esse gentilis*– no sólo resulta curiosa, sino también incluso sacrílega, pues se enfrenta a los ejércitos que encarnan la ortodoxia; además, el texto afirma que los cristianos, *quotiens in bellum contra hostes irent, solitum habere in suum auxilium inuocare*. Sin embargo, la intervención de Sabino redundó en la subsiguiente conversión del *dux* espoletino: DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 342 y 346-349. Acerca de la batalla de Camerino, remitimos a la nota 225 de la parte IV. Por otro lado, la mayoría de los longobardos no adoptaron el catolicismo hasta *ca.* 700 con Cuniperto y especialmente Liutprando, y, en los ducados de Benevento y –paradójicamente– Spoleto, los ritos paganos se mantuvieron durante largo tiempo.

1.2.— CONTROL PONTIFICIO DE LAS *RELIQVIAE* *SANCTORVM*

El culto a los santos²⁵⁵ se erige como uno de los fenómenos de mayor complejidad y relevancia en el desarrollo del cristianismo, y también como uno de los factores más decisivos en la vitalidad y el éxito de la nueva religión. No nos detendremos a analizar aquí en detalle sus orígenes y evolución, ni tampoco sus particularidades rituales; en cambio, sí que tomaremos en consideración las implicaciones que de él derivan en cuanto concierne al prestigio espiritual capitalizado por las diferentes sedes poseedoras de las reliquias martiriales, es decir, de su importancia política, así como de su instrumentalización por parte de la Iglesia en general y del Papado en particular.

Los precedentes de dicha manifestación religiosa cabe buscarlos en el culto heroico²⁵⁶ clásico y aun en ciertas expresiones de devoción hebreas²⁵⁷, donde vemos

²⁵⁵ Entre los numerosos estudios dedicados a este crucial fenómeno de la religión en la Antigüedad tardía, destacamos los siguientes: DELEHAYE, H., *Sanctus*, pp. 122-207, e ID., *Les origines*, pp. 50-99; LEONARDI, C., “I modelli”, pp. 435-476; CRACCO RUGGINI, L., “Il miracolo”, pp. 161-204; BROWN, P., *The Cult of the Saints*, pp. 1-22 y 86-127, en especial, y las recensiones a esta obra por parte de FONTAINE, J., “Le culte”, pp. 17-41, y PIETRI, C., “Les origines”, pp. 293-319; SAXER, V., “La figura”, pp. 25-33; y SAN BERNARDINO, J., *El santo y la ciudad*, pp. 27-53 y 93-158. En cuanto respecta a las grandes *regiones/nationes* de la *pars Occidentis* en particular, resultan indispensables los trabajos que citamos divididos por zonas geográficas. Para Italia: ORSELLI, A.M., *L'idea e il culto*, pp. 69-96; y PRICOCO, S., “Culto dei santi”, pp. 35-44. Para Galia: CONSOLINO, F.E., *Ascesi e mondanità*, pp. 39-87; DAM, R. van, *Saints and their Miracles*, pp. 11-151, e ID., *Leadership and Community*, pp. 177-300; y BEAUJARD, B., *Le culte des saints*, pp. 54-99, 126-139 y 203-259, aunque merecería citarse el libro entero. Y finalmente para Hispania: GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos*, pp. 359-417; actualizado y revisado por CASTILLO, P., *Los mártires hispanos*, pp. 227-351; y también la interpretación en clave política de este fenómeno en época gregoriana realizada por VILELLA, J., “*Aduocati et patroni*”, pp. 505-506. Acerca de la historia de las muy frecuentes *peregrinationes* a los distintos centros martiriales y culturales en este período, remitimos en general a: MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages*, pp. 61-104, sobre los lugares de peregrinación orientales; SUSMAN, F., “El culto di s. Pietro”, pp. 111-119, sobre el peregrinaje petrino a Roma en particular; y BUENACASA, C., “La instrumentalización”, pp. 123-140, acerca de los beneficios económicos derivados del flujo de peregrinos.

²⁵⁶ Desde los arcaicos cultos a los héroes fundadores hasta la sofisticación litúrgica de la veneración a los soberanos helenísticos, de Teseo a Alejandro, un largo proceso ha elevado a determinados personajes por encima de la mortalidad y los ha convertido en intermediarios de la humanidad ante la divinidad. Así, exceptuando algunas diferencias, encontramos en su culto elementos que luego reconoceremos en los ritos martiriales y potestades que después se atribuirán a los santos, como la taumaturgia o el auxilio en

aparecer algunas de las peculiaridades que luego caracterizarán a su homólogo cristiano. Como es sabido, el culto a los mártires²⁵⁸ surgió a causa de las persecuciones estatales y, ya en el siglo III, su difusión en la práctica cultural galilea puede considerarse generalizada, aumentando espectacularmente a partir del IV como consecuencia de la aceptación y posterior oficialización del cristianismo. Y si, en un principio, únicamente alcanzaban la santidad los mártires, pronto se llegará a ella mediante la *confessio* o el “mero” *martyrium sine cruore*, es decir, de la ascesis, caso de los monjes y los *uiri Dei* que tanta fama ostentan entre los lugareños.

El principal problema que presenta este culto lo constituye la idolatría – *λατρεία*– que puede derivar de la veneración ritual a los santos, un aspecto ya apuntado por Agustín²⁵⁹ al respecto de las celebraciones populares desarrolladas en las *memoriae*

batalla, y, del mismo modo, los objetos relacionados con los héroes serán venerados como lo serán las reliquias de los mártires: LUCIUS, E., *Die Anfänge*, pp. 311-330; DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 24-29; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 13-15; y MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 313.

²⁵⁷ Mención especial merece la devoción por las tumbas de los profetas, donde, según indica el libro de Tobías, se celebraban banquetes funerarios conmemorativos; además, cabe añadir que, a causa de la desgracia que representaba no ser enterrado en la tierra prometida, los judíos procuraban dar sepultura en ésta a sus muertos –y más aún los célebres– incluso transportándolos de lugares lejanos, caso de los cuerpos de los profetas José, Saúl y Jonatán. Al respecto, véase: KLAUSER, T., *Christlicher Märtyrerkult*, especialmente pp. 33-34, donde expone una diferencia fundamental con el culto martirial cristiano, su carácter privado, pues nunca devino un culto comunal entre los hijos de Israel; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 12-13 y n. 11, en que la autora apunta la precoz advertencia de la *Didascalía* en contra de los peligros de la veneración de simples hombres.

²⁵⁸ Acaso los restos mortales Policarpo de Esmirna ya recibieron muestras de devoción, pero, después de las persecuciones de Decio y Valeriano, evidenciamos con seguridad el culto a los cuerpos de mártires tan relevantes como Sixto de Roma o Cipriano de Cartago, y Eusebio nos lo documenta históricamente en su crónica eclesiástica: EVSEB. CAES., *Hist. eccl.*, 4, 15. Ver HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 23-26, 75-76 y 79-80, al respecto de la difusión del culto martirial, tanto entre el pueblo como entre el mismo episcopado, durante los siglos IV y V.

²⁵⁹ AVG. HIPPO., *C. Faust.*, 20, 21, e ID., *De ciu. Dei*, 1, 13, donde, comparándolas con los objetos preservados de nuestros seres queridos, considera que las reliquias sólo evocan –e invocan– al santo, y éste, a su vez, intercede ante el Supremo. Cabe recordar que, en África y debido al conflicto donatista, el episcopado católico muy pronto tomó el control del culto martirial y, muy especialmente, de la sanción definitiva de la canonización del interfecto en cuestión: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 77-78. Las pervivencias de prácticas paganas en las ceremonias martiriales se explica a partir de la equivalencia funcional entre héroes y santos, a la que el cristianismo añadiría la universalidad.

sanctorum de su África natal; porque, en verdad, el fervor por la figura del *uir sanctus* adquiriría proporciones preocupantes que la enaltecían a una peligrosa pseudodivinidad y que acaso amenazaban con transformar al cristianismo en un monoteísmo formal salpicado por una pléyade de dioses menores. Ciertamente, la proximidad del santo a los fieles, con quienes compartía un mismo origen mortal, le hacía destinatario ideal de las súplicas humanas, incluso más que el propio Dios, un difícil concepto ontológico que la sociedad postclásica aún debía elaborar en toda su plenitud. La importancia de esta proximidad se hace todavía más patente en el caso de las reliquias de los santos.

Aquellos de entre los hombres que destacaron en vida por su fe y entereza consiguieron por ello constituirse en vínculos vivientes con la divinidad, una virtud que había de perdurar en sus cuerpos tras la muerte mediante un inefable proceso de transposición conocido ya en el previo culto heroico. Esto posibilitó que la intercesión de los santos se canalizara a través de sus restos mortales y que, en consecuencia, sus cuerpos recibieran la debida reverencia. Pero el citado proceso transpositivo tenía todavía una última extensión, ésta de carácter objetual: se trata de las *reliquiae*, cuyo significado va más allá de la estricta etimología que define al cadáver sacro. Muy pronto, los objetos que habían pertenecido al finado, e incluso aquéllos que había tocado, fueron investidos del mismo poder²⁶⁰ que se otorgaba al *uir Dei*: las reliquias materiales *eran* el santo al que evocaban.

De este modo, las reliquias²⁶¹ adquirieron categoría de símbolo de cohesión social a través de la religiosidad y, en tanto que canal de acceso a la divinidad, en seguida se convirtieron en objeto del deseo de la institución eclesiástica:

²⁶⁰ La transferencia de la *reuerentia* y *potentia* del santo hacia sus *reliquiae* —sea cual sea su naturaleza— se verifica desde el momento de la aparición de la veneración martirial y, con el devenir de los siglos, dicha relación biunívoca no hace más que fortalecerse: GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 5-9.

²⁶¹ En general, véase: SEJOURNÉ, P., “Reliques”, cc. 2312-2376; LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2294-2359; DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques*, pp. 202-217; GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger*, p. 39; y GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 308-318. Estos dos últimos autores consideran que las leyendas hagiográficas no constituyen una obra histórica, sino más bien un producto literario con fines propagandísticos del cual resulta muy complicado extraer datos históricos fiables, y esta hipótesis de trabajo la encontramos todavía en el decálogo de los hagiógrafos actuales. Otra muestra de la importancia del santo en su ciudad se revela en la ancestral costumbre de realizar penitencia o efectuar un voto en la *memoria* del sacro varón, sobre sus reliquias, que devienen el canal de comunicación con el *uir Dei*, un fenómeno presente en la Iglesia desde Dámaso: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 235-239.

progresivamente y a partir de la posesión de las reliquias, el episcopado²⁶² asimiló una parte de sus virtudes sacras en función de su cargo. Además, desde la legislación canónica del quinto concilio de Cartago del 401, las reliquias devinieron indispensables para la fundación²⁶³ de nuevos templos, hecho que provocó su multiplicación en el

²⁶² HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 74-75; y BROWN, P., *The Cult of the Saints*, pp. 31-33 y 125, e ID., “Relics and Social Status”, p. 247. La legislación del tercer concilio de Braga denuncia el caso de obispos que se colgaban las reliquias de sus sedes y se hacían trasladar en silla gestatoria durante las procesiones que se celebraban en los natalicios de los santos venerados: *ut enim quorundam episcoporum detestanda praesumptio nostro se coetui intulit dirimenda agnouimus quosdam episcopos quod in sollemnitatibus martyrum ad ecclesias progresuri reliquias collo suo imponant, et ut maioris fastus apud homines gloria intumescant, quasi ipsi sint reliquiarum arca leuitae albis induti sellulis eos deportant. Conc. Brac. III (675), c. 5.* A esto, puede añadirse el dato documentado del control de las reliquias por parte del episcopado franco, hecho que corrobora el testimonio galaico en el sentido de que la jerarquía eclesiástica detentaba el poder sobre los objetos sacros por excelencia y, por ende, de sus *uirtutes*. Por contraste, se puede comparar este caso con las reliquias personales enviadas para ser *collo suspensae*, aunque el hecho de que no sean reliquias fundacionales –y comunitarias, por ende–, así como que el prelado se arrogue la “posesión” y “personalice” los fastos procesionales en su persona constituyen los factores diferenciales entre ambos casos; al respecto de las reliquias personales *collo suspensae*, véase la nota 266 y 338. Sobre la procesión de reliquias en el pensamiento gregoriano, remitimos a la nota 327.

²⁶³ La primera prescripción canónica de la *depositio* la encontramos en el quinto concilio cartaginés, cuyo canon 15 lleva el explícito título *De basilicis quae sine martyrum reliquiis dedicatae sunt: item placuit ut de altaribus quae passim per agros aut uias tanquam memoriae martyrum constituuntur, ut in quibus nullum corpus aut reliquiae conditae probantur, ab episcopis qui iisdem locis praesunt, si fieri potest, euertantur. Si autem hoc per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapiunt nulla ibi superstitione deuincti teneantur. Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt, aut origo alicuius habitationis uel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi reuelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria omnimodo improbentur. Conc. Carthag. V (401), c. 15.* Ver HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 77-78, 84-85 y 162-168. Mención aparte la constituye el ingente *corpus* epigráfico en el cual se cita expresamente la deposición de reliquias en la consagración –o refección– de iglesias, cuya presencia en la *pars Occidentis* es demasiado abundante y compleja como para ser citada en nuestro estudio. Evidencias más tardías de la necesaria *depositio reliquiae* bajo el altar en toda fundación canónica en: SEV. MINOR., *Ep. de conu. Iud.*, 15, con la cita de su texto en la nota 284; y GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 1, 2, 32, 34, 44 y 48, e ID., *De uir. s. Iul.*, 49. Acerca de este punto, véanse: BRAUN, J., *Der christliche Altar*, pp. 525-537 y 608-623; KÖTTING, B., “Reliquienverehrung”, pp. 321-334; y GRAVIERS, J. des, “La dédicace”, pp. 107-123. En el Imperio carolingio, la legislación conciliar y capitular ratificará las decisiones tomadas varios siglos antes por el citado concilio cartaginés, uno de cuyos cánones recoge la prescripción de depositar reliquias bajo el altar en la fundación de cada nueva iglesia: GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 42-43, y nn. 20-23, para las referencias canónicas de época carolingia. En cuanto a las citas de reliquias fundacionales presentes en el *Registrum*, remitimos a la nota 321 y a los capítulos 1.1 y 1.3 del apéndice 1, donde se analizan las particularidades de algunas de las citadas reliquias; cf. notas 326-327.

ámbito geográfico de la cristiandad. Además, se verifica la continuidad de la tradición de pronunciar la misa²⁶⁴ *supra memoriam martyris*, y no sólo en las basílicas martiriales, sino también en las iglesias urbanas, como constata la práctica pontificia ya desde el siglo III; de este modo, las reliquias fundacionales depositadas bajo el altar conferían su fuerza espiritual al oficiante y prestigiaban la celebración del oficio en el templo que las acogía.

Entre otras utilidades, dichos objetos sagrados también defendían a la comunidad intercediendo por sus ejércitos²⁶⁵ ante las huestes enemigas y eran particularmente requeridos por privados para su uso personal²⁶⁶, ya fuera apotropaico o taumatúrgico. A consecuencia de su creciente importancia, dieron origen a otro

²⁶⁴ Acerca de las misas *super corpore* y su evolución, remitimos a: SEJOURNÉ, P., “Reliques”, cc. 2327-2330 y 2338; y LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, c. 2300. Si Félix I ya celebraba la sinaxis eucarística sobre los restos mortales de los mártires y confesores —en este caso, en los *martyria* de la *Vrbs*—, se sabe también que Gregorio, en una de sus pocas intervenciones edilicias, ordenó adecuar las tumbas de Pedro y Pablo, príncipes de la Iglesia y preclaros exponentes de la primacía romana, con el fin de poder celebrar el oficio litúrgico justo encima de sus sepulcros. Véase *Lib. pont.*, 27 y 66, respectivamente; la biografía de Gregorio dice: *hic fecit ut super corpus beati Petri missas celebrerentur; item et in ecclesiam beati Pauli eadem fecit.*

²⁶⁵ Esto es aún más cierto a partir de las invasiones del 406, cuando diversas ciudades occidentales otorgan la gracia de su victoria a la *intercessio* de su santo patrón: Paulino de Nola considera que su patria chica es salvada por Félix; Clermont recibe el auxilio de Juliano, según el cronista de Tours; y, al decir de Idacio, Eulalia protege a Mérida castigando a suevos y godos por igual. Las citas de estos hechos en: AVG. HIPPON., *De cura pro mort.*, 16, 19; GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 4, 2; YDAT., *Cont. Chron. Hieron.*, a. 429 y 455. Una cita de Victricio, obispo de Rouen a finales del siglo IV, resulta paradigmática acerca de la consideración de la *praesentia* y la *potentia* de las reliquias en la defensa ciudadana: *ecce maxima pars caelestis militiae nostram dignatur uisere ciuitatem, ut iam nobis habitandum sit inter turbas sanctorum et inclitas caelitem potestates.* VICTR. ROTOMAG., *De laude sanct.*, 1, 11-13. En el siglo VI, la túnica de Vicente protege a la ciudad de Zaragoza del expolio franco: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 3, 29; véase además la nota 316. Al respecto, véanse: ORSELLI, A.M., *L'idea e il culto*, pp. 75-77; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 217-218; GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 363-375, incidiendo en la casuística militar, pero extendiéndose al ámbito cívico en general y al personal en particular; y MAYMÓ, P., “El obispo”, pp. 551-558.

²⁶⁶ Acaso es lícito suponer que el uso privado de reliquias precedió al comunitario y primó sobre éste cuantitativamente; en el epistolario gregoriano, como veremos más adelante, se documenta un buen número de *phylacteria*, enviados *pro benedictione* y para ser normalmente portados *collo suspensa*: cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 80. Acerca del uso y culto privado de las reliquias, habitualmente en forma de talismanes, véase LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2301-2302

fenómeno cultural muy ligado a la presencia sacra: los peregrinajes²⁶⁷. Si bien puede decirse que, en este punto, Oriente se llevaba la palma con los centros de Tierra Santa y Constantinopla, Occidente disponía de la capitalidad relicaria de Roma y de una emergente ciudad de Tours; como puede constatarse, ambas *partes Imperii* disfrutaban por igual de sedes históricas y políticas en su pugna por la preeminencia en la Iglesia, y uno de los puntos de fricción más enconados lo constituyó el tratamiento concedido a los *corpora sacra*.

La sociedad romana –y así se recoge en su legislación– era tradicionalmente contraria²⁶⁸ a perturbar el reposo de los cadáveres, cuyas tumbas devenían un *locus religiosus*: sólo excepcionalmente se concedía el traslado de restos mortales²⁶⁹ y se

²⁶⁷ COLGRAVE, B., “Pilgrimages to Rome”, pp. 156-172; y GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 340-351. Ejemplo paradigmático de la importancia de la *Vrbs* como centro de peregrinación lo constituyen los *Itineraria Romana*, un opúsculo a modo de guía de los más relevantes enclaves sacros de Roma que todo devoto viajero debía visitar. En otro orden de cosas, la *Historia abbatum* de Beda recoge minuciosamente los seis viajes de Benito Biscop a Roma y todo lo que encontró allí; y no es necesario recordar la veneración con que la nueva cristiandad anglosajona fijaba sus ojos en la sede de Pedro –que la había llevado a la luz de Cristo– y, por tanto, el impacto que la lectura de estos fragmentos produciría en el lector. Sobre la relación de Benito Biscop con Roma, remitimos todavía a las notas 93-94. Cf. el estudio previo de BARDY, G., “Pèlerinages à Rome”, pp. 224-235. En cuanto respecta a Tours, la devoción por Martín convirtió a su ciudad adoptiva en centro de peregrinación, especialmente después de que su sucesor y cronista le erigiera en una suerte de santo nacional de *Francia*; en extenso acerca del programa edilicio e iconográfico que había de potenciar el culto martiniano, véanse las notas 146-158. Acerca de la historia de los muy frecuentes peregrinajes a los distintos centros de Oriente durante la Antigüedad tardía, remitimos en general al reciente trabajo de MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages*, pp. 249-410.

²⁶⁸ A lo largo de la Antigüedad tardía, vemos evolucionar la perspectiva cristiana occidental ante las reliquias y su ubicación: si después de Constantino la tendencia general consiste en construir las iglesias en el lugar donde yacen los cuerpos de los santos –pensemos en los *martyria* y en las grandes basílicas del siglo IV–, en época carolingia ya resulta habitual que las reliquias sean transportadas allá donde se edifique un nuevo templo o se quiera prestigiar uno antiguo, fenómeno que aumentará parejo a la profunda cristianización de Europa y que comportará el desmembramiento y repartición de los *corpora sacra*. Sobre los traslados de cadáveres permitidos en determinados casos, que no dejan de ser excepcionales y siempre respetuosos, véanse: BRAUN, J., *Der christliche Altar*, p. 616; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 26-28; y MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 313, e ID., “The Cult of Relics”, pp. 145-146 y n. 4. Acerca de la legislación romana relativa a la regulación de los entierros y a la protección de los sepulcros, desde las Doce Tablas a los edictos de época severa, remitimos a: VISSCHER, F. de, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 135-195; THOMAS, Y., “*Corpus aut ossa aut cineres*”, pp. 73-112; y REBILLARD, E., *Religion et sépulture*, pp. 74-79.

²⁶⁹ De hecho, el *Codex Theodosianus* dedica un título entero –el 9, 17– a las leyes *de sepulchro uiolato*, relativas tanto a la conservación y reparación de los elementos arquitectónicos de las tumbas como a la inviolabilidad de los restos que contiene, cuya profanación es considerada jurídicamente como un *crimen*

castigaba cualquier atentado contra su integridad, aunque, según parece, el derecho romano no concedía carácter de *res religiosa* a las cenizas²⁷⁰. Ni siquiera la cristianización de las leyes pudo con esta atávica costumbre y el culto a las reliquias corporales quedó circunscrito al lugar de entierro o hallazgo en sus correspondientes *martyria*. Al respecto, la constitución²⁷¹ del 386 proclamada por Teodosio —con su célebre máxima *nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*— representó el punto de

laesae religionis; de entre estas leyes, destacamos la 9, 17, 6, emitida por Graciano, Valentiniano II y Teodosio en el 381, que prohíbe explícitamente los entierros *intra muros* —de nuevo, y acaso en relación con la sepultura de mártires en las iglesias urbanas— y la famosa constitución del 386 que tratamos en la nota 271. Véase también: *Cod. Iust.*, 3, 44, 1 y 10 (213 y 287); *Dig.*, 11, 7, 36 —que recoge la excepcionalidad de los traslados— y 47; 12, 3, 7-8 y 11; y la *Nou.*, 23 de Valentiniano III, datada en el 447, la cual incide en el daño espiritual irreparable que se infringe a las almas de los difuntos cuyos cuerpos son profanados. Al respecto, remitimos al análisis de REBILLARD, E., *Religion et sépulture*, pp. 81-83. En contra de la intangibilidad de los *corpora sacra* en Occidente se alza SUSMAN, F., “El culto di s. Pietro”, pp. 134-135, aduciendo una epístola de Ambrosio y un canon del concilio de Épaone del 517: AMBROS. MEDIOL., *Ep.*, 22, 12-14; y *Conc. Epaon.* (517), c. 25.

²⁷⁰ HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 27, n. 26. Sin embargo, el *Contra Vigilantium* de Jerónimo recoge en varias ocasiones el término *cineres* —y *puluisculum*, que, con las debidas distancias, puede asimilársele— en relación con los cuerpos sacros de los mártires a quienes se adora en las basílicas, hecho que demuestra que, para los cristianos, las cenizas sí constituían *res religiosa*: HIERON. STRIDON., *C. Vigil.*, 5 y 8. En la *Passio Fructuosi*, el finado obispo tarraconense se aparece a los fieles que recogieron sus cenizas después del martirio: RIESCO, P., *Pasionario hispánico*, p. 79; cf. CASTILLO MALDONADO, P., “Reliquias y lugares santos”, p. 41.

²⁷¹ *Cod. Theod.*, 9, 17, 7 (386): *humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant uero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius ueneratione quod martyrium uocandum sit addant quod uoluerint fabricarum*. A pesar de que en la constitución aparezca también el nombre de Valentiniano II —y también el de Graciano en un más que probable error de copista— junto al de Teodosio, parece claro que la ley, enviada al prefecto de Oriente, Cinegio, se dirige a la *pars Orientis* del Imperio, donde el exacerbado fervor por los santos y sus *souvenirs* había dado lugar a un tráfico creciente de sus reliquias; teóricamente y según Herrmann-Mascard, como quiera que en Occidente no compartían las mismas querencias que sus compatriotas del Este, no hacía falta que tal ordenanza se difundiera —aunque se recoja en el *Codex Theodosianus*—, explicando este hecho la ausencia de normativa concerniente en la legislación germánica posterior: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 31-32 y nn. 50-52, con comentarios sobre la cronología y el alcance de la citada constitución, donde discute la universalidad de la ley y concluye que tan sólo se aplicó en Oriente hasta la promulgación del *Codex Theodosianus* el 1 de enero del 439; cf. GAUDEMET, J., *La formation*, pp. 20-23. Más recientemente, REBILLARD, E., *Religion et sépulture*, p. 81, n. 21, ha puesto —acertadamente, a nuestro parecer— en relación esta *constitutio* con la *inuentio* de Ambrosio, un precedente “escandaloso” para el cual cabía establecer una limitación jurídica; en este punto sigue el postulado de HARRIES, J., “Death and the Dead”, p. 63. Véase además CASTELLANOS, S., “¿*Nemo martyrem distrahat?*”, pp. 141-146.

inflexión que rigió la jurisprudencia posterior. Aprovechándose de esta coyuntura, la *cathedra Petri* reivindicó la autoridad del muy cristiano emperador y del glorioso pasado imperial para justificar su política. En este punto, el conservadurismo papal está estrechamente vinculado al prestigio que conllevaba la posesión de las reliquias de Pedro y Pablo, los príncipes de la Iglesia, así como de innumerables mártires, hecho que convertía a Roma en un depósito espiritual sin parangón y que explica las reticencias²⁷² a dispersar este capital, especialmente cuando otras sedes le disputaban la primacía en Oriente; así, Roma marcaba la pauta en un Occidente escaso de reliquias de importancia que tenía su contrapunto en Oriente, donde el tráfico masivo, tolerado y aun fomentado por las autoridades eclesiásticas, favoreció el auge del culto a las reliquias²⁷³, predecesor en cierto modo del culto de las imágenes.

²⁷² Reticencias que son criticadas por algunos investigadores, quienes ven en ellas una incoherencia importante, porque los obispos de Roma pretendían aumentar el número de sus reliquias con *sacra* procedentes del extranjero mientras que no compartían las suyas con el resto del orbe con la excusa de la capitalidad espiritual de la *Vrbs*: BRAUN, J., *Der christliche Altar*, pp. 615-618; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 37-41; y CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno”, p. 23, investigadora que sostiene que Gregorio importó santos sicilianos –¿y sus reliquias?– a Roma. Sabemos que el Magno recabó sin ningún problema hasta siete *benedictiones* –que difícilmente serían *reliquiae* corporales– ajenas enviadas por amigos y corresponsales: Anastasio de Antioquía le expidió por dos veces sendas *benedictiones* de Ignacio de Antioquía –GREG. MAG., *Ep.*, 5, 42; 8, 2; ver nota 128 de la parte IV–; el galeno Teodoro envió al Magno un objeto sacro sin adscripción –ID., *Ep.*, 5, 46; ver nota 115 de la parte IV–; Eulogio de Alejandría mandó *eulogia* –valga la redundancia– del evangelista Marcos a Gregorio en un par de ocasiones –ID., *Ep.*, 6, 61, y 13, 43–; el excónsul Leoncio despacha *oleum sanctae crucis et alois lignum* al pontífice –ID., *Ep.*, 8, 33–; y, finalmente, Dominico de Cartago tramita una *benedictio* de Agileo –ID., *Ep.*, 12, 1; ver nota 377–. Y curiosamente todos ellos –menos Dominico– recibieron o habían recibido un presente de la sede petrina en forma de llave o cruz: véase la nota 318 y los capítulos 1.2 y 1.3 del apéndice 1. *Contra* MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 147-150 y 180-183, quien aboga por la coherencia romana y por la importancia de la *ep.* 4, 30 a Constantina, toda una declaración de principios del pontífice. En este sentido, la arqueología corrobora que, a principios del siglo VII, los cuerpos de los santos romanos –a excepción de Pedro y Pablo– se hallaban en los cementerios suburbanos, razón por la cual fueron tan fácilmente depredados por Aistulfo: TESTINI, P., *Le catacombe*, pp. 238-242; y FIOCCHI NICOLAI, V., “Origen y desarrollo”, pp. 59-65. Sobre el saqueo longobardo de *corpora sacra* romanos en el 756, véase la nota 358.

²⁷³ Según Grabar, el culto de reliquias se desarrolló en Oriente con anterioridad al culto de las imágenes, del cual fue directo antecedente; Kitzinger, sin embargo, opina que la iconolatría religiosa tiene su origen en la voluntad imperial de fomentar la veneración a las imágenes de Cristo y los santos con el fin de justificar la devoción debida por los retratos del monarca, a quien representaban en efigie: GRABAR, A., *El primer arte cristiano*, pp. 193-204; KITZINGER, E., “The Cult of Images”, pp. 118-119 y 125; ambos cultos serán considerados heréticos por los *Libri Carolini*, que acaso recogen el pensar generalizado del Occidente ahora franco. Cf. DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 55-63, para una discusión detallada del precoz desmembramiento de reliquias sucedido en la *pars Orientis*. Podemos hallar referencias al

En buena lógica, el éxito y la expansión de este fenómeno conllevaba una mayor demanda de cuerpos y objetos sacros, hecho que conducía inevitablemente a alteraciones de su ubicación e integridad, es decir, a su traslado y a su cuarteo o sustracción. Las primeras *translationes*²⁷⁴ se realizaron durante el siglo IV para reubicar los cuerpos de los mártires sepultados provisionalmente en un marco religioso adecuado, aunque la primera que verdaderamente documentamos responda más bien a un intento de contrarrestar el influjo pagano, en este caso del oráculo apolíneo del suburbio de Dafne en Antioquía, hasta donde el César Galo²⁷⁵ trasladó el cuerpo de Bábilas. Asimismo, Constantinopla²⁷⁶ se nutrió de reliquias corporales después de

pensamiento de los padres orientales en HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 28-30 y nn. 30-35 y 39-44.

²⁷⁴ La primera *translatio* documentada de un cuerpo santo se efectuó en el siglo IV, cuando el César Galo mandó llevar el cadáver del famoso mártir local Bábilas desde Dafne hasta Antioquía, donde sería albergado en una nueva iglesia fundada para fortalecer la fe de su comunidad. Poco después, Ambrosio dio a conocer esta práctica en Occidente a través de la *inuentio* y posterior *translatio* de los restos de Gervasio y Protasio a la catedral de Milán; ya a mediados del siglo V, los restos mortales del célebre Martín serán trasladados a la basílica del nuevo complejo martirial de Tours, reafirmando el precedente ambrosiano y ampliándolo a la influyente Francia merovingia. Para todo esto, véase: DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 55, 75-80 y 356-357; SEJOURNÉ, P., “Reliques”, cc. 2333-2336; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 29 y n. 37; y MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 313. Sobre la compleja y extensa casuística de las *translationes* de *corpora sacra* y su eventual división en Occidente, especialmente en Roma, remitimos a las notas 268-271, 277, 292, 294, 299 y 301.

²⁷⁵ SOZOM., *Hist. eccl.*, 5, 19, 4 y 11-19, y 20, 7; cf. 7, 10. Véase además: GREG. NAC., *Or.*, 4, 1, 25, *oratio* conocida también como *Contra Iulianum*. Al respecto, remitimos a LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2303-2304, quien sitúa los hechos entre el 351 y el 354.

²⁷⁶ El traslado de las reliquias de estos santos a la Roma de Oriente en el 356-357 por parte de Constancio —y también de un Juliano todavía cristiano— está documentado en Jerónimo, Idacio y Filostorgio: HIERON. STRIDON., *C. Vigil.*, 5, quien constata otro traslado, en este caso de los restos mortales del profeta y levita Samuel desde Judea a Tracia en tiempos de Arcadio; *Cons. Const.*, a. 357; FILOST., *Hist. eccl.*, 7, 8 y 12; y PAVL. NOL., *Carm.*, 19, vv. 317-324, quien atribuye erróneamente estas *translationes* a Constantino y no a su hijo. En cuanto se refiere a la actuación de Arcadio, véase: SOCR., *Hist. eccl.*, 5, 9; SOZOM., *Hist. eccl.*, 3, 3, y 4, 2; además de 7, 21, para Juan Bautista. Al respecto de Teodosio II, remitimos a THEOD. ANAG, *Hist. eccl.*, 2, 24. LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2304-2305 y nn. 25 y 1-2, con bibliografía, donde apunta también los traslados a Antioquía de Ignacio, Melecio, Eustacio y Simeón el Estilita antes del 396, en ca. 363, 459 y 482, respectivamente, así como los de Tomás a Edesa en el 394 y de Juan Bautista a Alejandría en el 396; remitimos además a las cc. 2349-2355, para otras deposiciones relicarias “menores” acontecidas en Constantinopla. Todos estos ejemplos reafirman la tendencia oriental al movimiento de cuerpos sacros con cierta “libertad” y, en todo caso, de un modo mucho menos estricto que en Occidente.

Constantino, quien se contentó con cenotafios en la fundación de las nuevas iglesias de la ciudad: Constancio trajo los restos de Timoteo, Andrés y Lucas; Arcadio hizo lo propio con Focas, Pablo y Juan Bautista –en este caso, tan sólo su cabeza–; y finalmente, Teodosio II llevó a la capital del Bósforo reliquias de Esteban, Lorenzo e Inés.

Por cuanto se refiere a Occidente, en estos momentos se produjo la entrada en las iglesias romanas de los cuerpos de pontífices y mártires enterrados en las catacumbas²⁷⁷, amparándose en la ley que permitía el traslado de cadáveres a su lugar de origen o a un destino definitivo desde una sepultura “provisional”. Pero, sin lugar a dudas, el acontecimiento capital en la *pars Occidentis* lo constituyó la célebre *inuentio* de los cuerpos de Gervasio y Protasio²⁷⁸ por parte de Ambrosio. El prelado de Milán tiró de ingenio para dotar a su sede de un capital relicario del que carecía y que tan bien le resultó para combatir el ascenso de los arrianos en la ciudad, del mismo modo que las sucesivas *inventiones*²⁷⁹ de Nazario y Celso en la misma urbe y de Vital y Agrícola en la cercana Florencia. Y a pesar de que los traslados de estos *corpora sacra* tan

²⁷⁷ Para los pontífices trasladados *intra muros* desde las catacumbas e incluso desde otras localidades, casos, entre otros, de Ponciano, Cornelio o Eusebio, véase: *Lib. pont.*, 12-13, 16-21, 23-25, 28-33 y 34. Al respecto, remitimos a LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, c. 2305.

²⁷⁸ AMBROS. MEDIOL., *Ep.* 22, 2; PAVL. MEDIOL., *Vita s. Ambros.*, 14; AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 8, 2; GAUD. BRIX., *Tract.*, 17; y PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 17. La *inuentio* de Ambrosio tiene sus orígenes en el conflicto arriano, y es por ello que debe verse una utilidad política como afirma Van Uytfanghe: “ce fait a été qualifié de réel «chef-d’oeuvre de psychologie politique», voire de méthode carrément démagogique”. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, p. 206 y n. 67, con bibliografía; cf.: ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, pp. 70-72; y PRICOCO, S., “Culto dei santi”, pp. 37-40, especialmente nn. 14 y 20. Y es que las reliquias de Gervasio y Protasio sirvieron muy adecuadamente para validar la *depositio* necesaria de la recién construida basílica ambrosiana y, además, como apunta *ad hoc* el biógrafo del obispo milanés en el pasaje citado al inicio de la nota, para socavar el poder arriano en la ciudad de Ambrosio: *sed iis beneficiis martyrum in quantum crescebat fides ecclesiae catholicae, in tantum Arianorum perfidia minuebatur*. Ver también LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, c. 2308-2309.

²⁷⁹ En el 393, vuelve sobre sus pasos e “inventa” otra pareja de santos, Vital y Agrícola, a quienes halla en un cementerio judío de Boloña y a quienes traslada a Florencia, y todavía otros dos, Nazario y Celso, cuyos restos, encontrados en un huerto milanés cerca de la *porta Romana*, serán depositados en Milán: PAVL. MEDIOL., *Vita s. Ambros.*, 29 y 32-33. Acerca de estos santos, remitimos a LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, c. 2309. Nos gustaría recordar que de ninguno de estos *sancti inuenti* ambrosianos se conservaba recuerdo ni se conocía culto alguno con anterioridad a la actuación del prelado de Milán.

felizmente hallados pueden inscribirse en la misma legislación que la de las *translationes* romanas citadas, hay constancia de que Ambrosio no se limitó a “encontrarlos”, sino que, además, envió partes de estos cuerpos a diversas iglesias de Italia, África y Galia²⁸⁰.

Coetáneamente, la progresiva acumulación relicaria²⁸¹ en Occidente viene refrendada también por la actividad de Victricio de Rouen o Gaudencio de Brescia. La práctica de las *inventiones*, sin embargo, no fue únicamente occidental, y así vemos cómo, en el 415, un presbítero de la localidad palestina de Cafargamala llamado Luciano²⁸² descubrió los restos mortales del protomártir Esteban después de varias revelaciones oníricas. Este descubrimiento tuvo, además, sus repercusiones en Occidente, pues Orosio, otro presbítero, en este caso galaico, portó reliquias del santo

²⁸⁰ Como mínimo, verificamos la expedición de reliquias de los desde entonces populares Gervasio y Protasio a Roma, Fundi, Hipona, Rouen, Vienne, Tours y París, una difusión nada desdeñable para unos santos de “nuevo cuño”. Las referencias para estos envíos relicarios se encuentran, respectivamente, en: *Lib. pont.*, 42 –cf. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1–; PAVL. NOL., *Ep.*, 32, 17; AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 8, 7, e ID., *Serm.*, 286; VICTR. ROTOMAG., *De laude sanct.*, 6; ICG 412; GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 31, 5 y 10, e ID., *Lib. in glor. mart.*, 1, 47; y *Vita Chrot. reg.* –uide BHL 1785–. Para otras expediciones de reliquias ambrosianas, remitimos a PRICOCO, S., “Culto dei santi”, pp. 38-40 y 43.

²⁸¹ De Victricio de Rouen conocemos básicamente aquello de lo que él mismo informa en su *De laude sanctorum*, verdadero compendio de *signa et uirtutes*, donde nos relata además la llegada de objetos sacros a su poder a través de regalos de diversos eclesiásticos relevantes: VICTR. ROTOMAG., *De laude sanct.*, 2 y 6, especialmente. Gaudencio, en cambio, realizó personalmente diversos viajes relicarios a Antioquia, Jerusalén o Capadocia, destinos de donde pudo recabar reliquias de los 40 mártires de Sebaste, Lucas, Tomás y Juan Bautista para ornar su propia iglesia, a la cual no duda en calificar de *concilium sanctorum*, tantos son los restos sacros en ella contenidos: GAUD. BRIX., *Tract.*, 17. Al respecto, véanse: LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2305-2306 y 2314; y ORSELLI, A.M., *L'idea e il culto*, pp. 72-74, para Victricio; cf. nota 276. Queremos remarcar una coincidencia que no hemos constatado en ningún otro lugar, y es que las reliquias traídas por el prelado de Brescia –en concreto, las de Lucas, Tomás y Juan Bautista– coinciden con las recibidas por Constantinopla, Edesa y Alejandría en un período muy próximo al de su estancia en Oriente, y puede que, a tenor de la coincidencia de santos, acaso adquiriera restos sacros cuyo origen compartieran con los existentes las ciudades orientales, que formaran parte de un mismo “lote” –por así decirlo– de santos muy presentes en Oriente.

²⁸² LVCIAN. PRESB., *Ep. de inuent.*, 8-9. Cf. AVIT. BRAC., *Ep. ad Palch.*, 5. VILELLA, J., “Biografía crítica de Orosio”, pp. 113-115 y 120-121, y n. 226, con las citas de las abundantes fuentes que exponen el proceso de revelación e *inuentio* de las tumbas de Esteban y también de Gamaliel y Nicodemo. Según el relato del presbítero, además, el obispo Juan de Jerusalén le encomendó la custodia de las reliquias halladas, hecho que parece indicar la intención del prelado hierosolimitano de conservarlas intactas –y presumiblemente juntas– en la capital espiritual de Tierra Santa.

en su viaje de regreso a África²⁸³ y éstas llegaron hasta las Baleares, donde consiguieron la conversión de los judíos de Menorca²⁸⁴.

La creciente importancia de las *reliquiae sanctorum*, sin embargo, no plació a todos. A caballo entre la Tarraconense y la *Nouempopulana*, Vigilancio²⁸⁵ alzó la voz en contra del culto martirial en su conjunto porque lo entendía como una paganización del cristianismo: desde las vigiliass fuera de la Pascua al concepto mismo de milagro, no entendía cómo la devoción cuasi idolátrica²⁸⁶ por hombres muertos –santos, no

²⁸³ VILELLA, J., “Biografía crítica de Orosio”, p. 117 y n. 274, donde rebate con acierto la tradicional opinión que relaciona la vuelta de Orosio a África con la aparición de reliquias de Esteban en Uzalis y establece un origen diverso e ignoto para éstas, así como para otros restos sacros del protomártir arribados a Hipona.

²⁸⁴ SEV. MINOR., *Ep. de conu. Iud.*, 15: *prodigia sane quae de coelo tunc facta sunt, sicut eloqui digne non ualeam, silere non audeo*, y estos prodigios se dieron en buena medida *in ecclesia, quae paululum a ciuitate sequestri in loco sita est, in qua sancti martyris Stephani nuper reconditae reliquiae conquiescunt*; cf. 3, para la sucinta narración de la estancia en la isla de un Orosio innominado que dejó las reliquias de Esteban que traía de Jerusalén –o parte de ellas– para partir hacia la costa peninsular como era su deseo. Al respecto, véase VILELLA, J., “Biografía crítica de Orosio”, pp. 120-121. Y si Orosio no trajo las reliquias africanas de Esteban –*uide nota anterior*–, hemos de suponer que las llevaba hacia su tierra natal o, en su defecto, a Hispania, *lato sensu*; no obstante, se diría que las dejó –en su totalidad– en Menorca. El estudio más reciente y completo de este episodio del cristianismo –y el judaísmo– menorquín lo constituye AMENGUAL, J., *Judíos, católicos y herejes*, pp. 119-127, 430-431 y 455-457; cf. GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental*, pp. 232-239.

²⁸⁵ Los datos históricos que disponemos de Vigilancio son pocos y no están exentos de dificultades interpretativas. Resulta muy verosímil que naciera en el sur de la Galia –seguramente en la *Calagurris Conuenarum* de la *Nouempopulana*– y entrara en la Iglesia local, alcanzando el presbiterato y ejerciéndolo de un modo brillante a juzgar por su relación con personajes de la talla de Paulino de Nola, Sulpicio Severo o el mismo Martín de Tours; y fuera por sus querellas con algunos miembros de la Iglesia gala o por la devastación germánica de la Galia, parece estar al frente de una parroquia barcelonesa después del 406; allí difundió sus opiniones y ganó adeptos entre las parroquias vecinas: HIERON. STRIDON., *Ep.*, 58, 61 y 109, e ID., *C. Vigil.*, 2 y 4; y GENNAD. MASSIL., *De uir. ill.*, 25. Al respecto, remitimos a: CAVALLERA, F. de, *Saint Jérôme*, I, pp. 306-308; CROUZEL, H., “Saint Jérôme”, pp. 140-145; KELLY, J.N.D., *Jerome*, pp. 286-290; MASSIE, M., “Vigilance de Calagurris”, pp. 81-108; REBENICH, S., *Hieronymus und sein Kreis*, pp. 240-251; PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 99; y CASTELLANOS, S. – DEL POZO, T., “Vigilancio y el culto”, pp. 413-420.

²⁸⁶ Toda la obra está trufada de referencias impagables al culto martirial desde una perspectiva coetánea a este crucial fenómeno que enfrentaba a la sociedad cristiana del mismo modo que lo hacía con Jerónimo y Vigilancio. Sin embargo, no podemos dejar de citar un pasaje que nos parece especialmente ilustrativo referente al encendido de cirios en pleno día: *prope ritu gentilium uidemus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi, et ubicunque puluisculum nescio quod, in modico uasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Magnum honorem*

obstante— podía velar e incluso relegar el obligado culto al único Dios. A lo que parece, logró reunir un grupo suficientemente grande como para incomodar a ciertos sectores²⁸⁷ de la Iglesia gala que implicaron a Jerónimo en su diatriba. El estridonense, seguramente influido por el prejuicio de sus rivales, acusó agriamente al presbítero en el 406 mediante su *Contra Vigilantium*²⁸⁸ de coquetear con la herejía a raíz de su actitud radical en contra de la veneración a los santos y de toda la liturgia y parafernalia asociadas. Así y todo, la fortuna no sonrió a Vigilancio y su prédica cayó en saco roto, pues no constatamos una actitud semejante en Occidente hasta la airada reacción de Sereno de Marsella²⁸⁹ en contra de la iconodulia de algunos de sus fieles.

praebent huiusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant de uilissimis cereolis illustrandos; quos agnus, qui est in medio throni cum omni fulgore maiestatis suae, illustrat. HIERON. STRIDON., *C. Vigil.*, 4; cf. ID., *Ep.*, 109. Véase además AVG. HIPPO., *C. Faust.*, 20, 21, con intenciones muy semejantes. En HIERON. STRIDON., *C. Vigil.*, 10, el betlemita carga contra la idea de Vigilancio de que los milagros sólo eran realmente necesarios para los infieles, es decir, para su conversión, una idea que también hallamos en Gregorio como apuntamos en la nota 839. Al respecto del culto martirial en los *coemeteria* cristianos, véase VILELLA, J., “*In cimiterio*”, pp. 491-527.

²⁸⁷ Fue a instancias de Ripario y Desiderio, sacerdotes de sendas parroquias galas próximas a la de Vigilancio, que Jerónimo redactó su *Contra Vigilantium*; porque los hechos concretos recriminados por el betlemita al presbítero aquitano muy probablemente habían sido proporcionados por estos eclesiásticos, ya por escrúpulos pastorales, ya por celos personales. Se ha argumentado también que la oposición de Exuperio de Tolosa al agitador podría estar en relación con la *translatio* de los restos de Saturnino de su *martyrium* a la *prima ecclesia* ordenada por el obispo tolosano y que contó con la desaprobación de Vigilancio. A todo esto, puede consultarse: CROUZEL, H., “Saint Jérôme”, p. 136; MASSIE, M., “Vigilance de Calagurris”, pp. 98-99; y CASTELLANOS, S. – DEL POZO, T., “Vigilancio y el culto”, pp. 417-418. Ver nota 285.

²⁸⁸ Jerónimo ya sentía animadversión por Vigilancio desde que, enviado por Paulino de Nola a Jerusalén con una importante suma de dinero como donativo en ca. 395, partió súbitamente de Palestina para disgusto del estridonense. Al parecer, al enterarse de la acusación de origenismo que pesaba sobre Jerónimo y después de haberlo consultado con Rufino y Melania en su monasterio, Vigilancio decidió volver a la Galia sin conceder el total de la donación que portaba y difundió la noticia de la –supuesta– herejía del betlemita, hecho que le enfureció sobremanera; acaso por ello su *Contra Vigilantium* resulta tan ácido para con su destinatario. Véase: CAVALLERA, F. de, *Saint Jérôme*, I, p. 307; KELLY, J.N.D., *Jerome*, pp. 202 y 286-289; y CASTELLANOS, S. – DEL POZO, T., “Vigilancio y el culto”, p. 413, n. 30, con bibliografía.

²⁸⁹ Acerca de la actitud de Sereno de Marsella en su precoz iconoclastia, remitimos en extenso a las notas 179-193. Y que la doctrina de Vigilancio no prosperó podemos deducirlo de su desaparición de las fuentes y de su ausencia del catálogo de herejías jeronimiano; a pesar de ello, lo relacionó con las desviaciones doctrinales de Joviniano, Eunomio o la secta cainita: HIERON. STRIDON., *C. Vigil.*, 1, 5 y 8. Para la localización, difusión y continuidad de esta doctrina, acaso apoyada por cierta aristocracia y

A partir del 406, por último, el peligro de las invasiones germánicas alteró las costumbres funerarias ancestrales y dio inicio a un proceso gradual de protección de las reliquias santas sitas en basílicas suburbanas mediante su traslado *intra muros*²⁹⁰, incluso contraviniendo la legislación tardorromana. Por otro lado, la *translatio* también constituye un subgénero hagiográfico²⁹¹ tardío cuyo ejemplo más paradigmático es precisamente la de Benito de Nursia²⁹², escrita por Adrevaldo de Fleury en el siglo IX,

episcopado locales, remitimos a: KELLY, J.N.D., *Jerome*, p. 289; REBENICH, S., *Hieronymus und sein Kreis*, pp. 248-249; y CASTELLANOS, S. – DEL POZO, T., “Vigilancio y el culto”, pp. 415-418 y n. 52.

²⁹⁰ Roma ya había sufrido los saqueos de Alarico y Genserico –en el 410 y 455, respectivamente– sin que las fuentes documenten acción hostil alguna hacia los cementerios suburbanos y sus basílicas martiriales. Durante los asedios de Vitiges y especialmente de Tótila –el primero en 537 y el segundo en dos ocasiones, en el 545-546 y 549–, sin embargo, la devastación de la periferia de la *Vrbs* resulta evidente y se llega a afirmar que *ecclesias et corpora martyrum sanctorum exterminatae sunt a Gothis* – *Lib. pont.*, 60–, a pesar de lo cual, a lo largo del siglo VI, observamos la tenaz renuencia pontificia a abandonar sus camposantos, repletos de los cuerpos que son el mayor capital espiritual de Roma. Acerca de todos estos puntos, remitimos a TESTINI, P., *Le catacombe*, pp. 232-236 y 240-242. Quizás ya durante los asedios godos, los romanos comenzaron a trasladar a sus santos al interior de Roma, y es que, en estos momentos, documentamos la aparición de cementerios *intra Vrbs* en el antiguo castro pretoriano y en el Esquilino, cuando, hasta entonces, sólo se contaban las tumbas de los apóstoles Juan y Pablo entre las sepulturas cristianas de la Ciudad: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 50. La legislación tardorromana relativa a la prohibición de enterrar a los difuntos dentro de las ciudades –que se retrotraía a la ley de las Doce Tablas– está recogida en: *Cod. Theod.*, 9, 17, 6 (381) (= *Cod. Iust.*, 3, 44, 12 [290]), ley del año 381 en la cual Teodosio precisa que no es posible ir en contra de dicha normativa ni siquiera en el caso de las inhumaciones *ad sanctos*; cf. *Dig.*, 47, 12, 3, 5. En un sentido semejante, se pronuncian los obispos reunidos en el primer concilio bracarense: *Conc. Brac.* I (561), c. 18.

²⁹¹ Amén de las *translationes* materiales –traslado de cuerpos santos o reliquias–, también existe un subgénero hagiográfico que hace sus primeras apariciones allá por el siglo IV. En principio, se trataba de breves menciones a movimientos de *sacra corpora* o *reliquiae* en discursos o crónicas, caso del hallazgo de la vera cruz atribuido por Ambrosio a la emperatriz Elena o de los diferentes traslados de reliquias descritos por Gregorio de Tours o Pablo Diácono; luego, una vez conformados los tópicos que componen este subgénero, los relatos de *translationes* se independizan de *uitae* y *passiones* para constituir un nuevo producto hagiográfico que verá su máximo esplendor a partir de época carolingia: AIGRAIN, R., *L'hagiographie*, pp. 186-192; GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 11-16; y GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 319-322.

²⁹² En el siglo IX, Adrevaldo, monje de Fleury, escribió dos obras referentes al santo italiano: la *Translatio sancti Benedicti* y los *Miracula sancti Benedicti*, amén de una muy cercana *Translatio sanctae Scholasticae*; al parecer, el cenobita galo se inspiró en dos relatos del siglo VIII: uno anónimo procedente de la biblioteca monástica de San Emmeran de Ratisbona y otro contenido en la *Historia Langobardorum* de Pablo Diácono. Véase: LECLERCQ, H., “Monte Cassino”, cc. 1720-1724; GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 145-149 y nn. 43-44; MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, pp. 320-321; y GRÉGOIRE, R., *Manuale di*

donde se plasma el carácter procesional y festivo, así como el fervor popular por dichas manifestaciones. Al respecto del robo de reliquias²⁹³, muy pronto documentamos indirectamente su aparición a partir del testimonio de Agustín, quien denuncia la venta²⁹⁴ de supuestos restos mortales como hará posteriormente Gregorio de Tours, aunque no parece generalizarse hasta época carolingia. Merece la pena remarcar que, a menudo, dicho tráfico de objetos sacros —y también su falsificación— corría a cargo de

agiologia, pp. 322-340, con un extenso análisis de las diferentes fuentes históricas. La verdadera *translatio* del cuerpo del fundador de la orden benedictina tuvo lugar entre el 690 y el 707, cuando un grupo de monjes venidos de *Francia* llegaron a un Monte Casino destruido y abandonado del que se llevaron el *corpus sacrum* de Benito. Sea como fuera, el autor quiere que sea Aigulfo, el célebre primer abad de Lérins, quien encabece la comitiva monástica que se llevará los restos de Benito con la excusa de salvarlos de la ruina, un *topos* hagiográfico que será utilizado por las cristiandades nórdicas para justificar la tenencia de reliquias italianas en los fundamentos de sus iglesias. Cabe decir además que, a principios de la Edad Media, los monjes francos —instigados por la política carolingia de adquisición de reliquias— obtendrán ganada fama de expoliadores.

²⁹³ Siguiendo a Fredegario, podemos afirmar que el primer expolio documentado en Occidente es el de la túnica de Vicente, “donada” por el obispo de Zaragoza a Childeberto I y Clotario I a cambio del levantamiento del asedio de la ciudad en el 541; la *stola* acabó depositada en la iglesia de Saint-Germain-des-Prés y contribuyó enormemente a la difusión del culto de este diácono y mártir hispano en el Norte europeo: PS. FREDEG., *Chron.*, 3, 41; cf. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 3, 29, de quien depende el pseudoFredegario, aunque no documente el tributo sacro exigido por los francos, motivo que ha levantado suspicacias en la historiografía acerca de su realidad. Por su parte, Gregorio confirma un único caso de *furtum sacrum* acaecido en el monasterio romano de San Leucio y denunciado por su abad Oportuno: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 57.

²⁹⁴ Dada la relevancia del testimonio del hiponense, el cual describe a la perfección a los monjes ociosos y vagabundos en un momento inicial de sus ilícitas e inmorales actividades, transcribimos buena parte de este capítulo del *De opere monachorum: multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes prouincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, uenditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificent; alii parentes uel consanguineos suos in illa uel in illa regione se audisse uiuere, et ad eos pergerre mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae egestatis aut simulatae pretium sanctitatis: cum interea ubicumque in factis suis malis deprehensi fuerint, uel quomodo innotuerint, sub generali nomine monachorum uestrum propositum blasphematur, tam bonum, tam sanctum, quod in Christi nomine cupimus, sicut per alias terras, sic totam Africam pullulare*; AVG. HIPON., *De op. monach.*, 28. Un par de siglos más tarde, Gregorio de Tours recoge una historia según la cual pone en boca de Gontrán de Burgundia unas palabras especialmente sacrílegas: *nos uero non solum Deum non metuemus, uerum etiam sacra eius uastamus, ministros interficimus, ipsa quoque sanctorum pignora in ridiculo discernimus ac uastamus*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 30. Evidentemente, la condena de la venta de reliquias lleva implícita la de su robo, así como la de su partición, al menos en Occidente: ver notas 268-271, 274, 277, 292, 299 y 301. Además, véase LECLERCQ, H., “Reliques et reliquairies”, cc. 2312-2313.

monjes vagantes y otros personajes pretendidamente eclesiásticos, que vendían estos *furta sacra*²⁹⁵ como medio de subsistencia en un alarde de picaresca.

Y a pesar de la relativa abundancia que podamos suponer para este trasiego clandestino, no fue hasta el siglo VI que el Papado²⁹⁶ se pronunció al respecto. Con anterioridad a Gregorio, sólo constatamos dos casos relativos al tráfico de *ossa sacra*, uno en tiempos de Hormisdas y otro bajo el pontificado del predecesor del Magno, Pelagio II. En el 519, el futuro emperador Justiniano²⁹⁷, entonces *comes domesticorum*,

²⁹⁵ Desde el reinado de Carlomagno hasta la época de las cruzadas, se documentan alrededor de mil robos de diferentes reliquias en el Occidente cristiano, aunque una parte de ellas pueden ser tan sólo una creación literaria de tradición hagiográfica: GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. x-xi y 31-50.

²⁹⁶ Ya en el siglo III, documentamos algunas *translationes* de cuerpos santos en Roma como la de los apóstoles Pedro y Pablo o los pontífices Ponciano y Cornelio, pero siempre se avienen con la permisión de retornar el cadáver a la patria chica –aunque sea de adopción– y se realizan solemnes procesiones para honrar los restos mortales: DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 63-65. Cabe destacar la epístola enviada por el papa Vigilio al obispo de Braga, Profuturo, en el 538: *de fabrica uero cuiuslibet ecclesiae, quae diruta fuerat, restauranda, et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari, in quo sanctuaria non fuerunt, nihil iudicamus officere, si per eam minime aqua exorcidiata iactetur; quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae, in qua sanctuaria non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innouata, sine aliquae dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificationis consecrationis implebitur. Si uero sanctuaria quae habebat ablata sint, rursus eorum repositione et missarum solemnitate reuerentiam sanctificationis accipiat.* VIGIL., *Ep. ad Profut.*, 4; cf. *Conc. Brac.* II (572), c. 68, donde también se menciona la necesaria presencia relicaria en las basílicas. En este sentido, remitimos a la doctrina fundacional referida por Gregorio en su *Registrum* y citada en las notas 263, 320-322, 326-327 y 339 de esta parte y las notas 457-463 de la parte IV. En esta carta, el prelado romano describe las diferentes casuísticas respecto de la dedicación canónica de iglesias –con y sin reliquias preexistentes– y la correspondiente *depositio reliquiarum* para su conocimiento en la *Gallaecia*, donde, a tenor de lo expuesto en el texto, se pretende seguir la disciplina romana en cuanto a la apertura de templos; además, le envía las reliquias *beatorum apostolorum uel martyrum* que había solicitado el galaico, y, si se cita a los apóstoles, resulta probable que incluyera *reliquiae* –o mejor *sanctuaria*– de Pedro: VIGIL., *Ep. ad Profut.*, 5. Agradecemos otra vez al Dr. Vilella su amabilidad al dejarnos consultar la ficha de la *Prosopografía Cristiana del Bajo Imperio (Hispania)* relativa al prelado bracarense. Acerca de la escasa legislación eclesiástica al respecto de la inviolabilidad de las tumbas, véase REBILLARD, E., *Religion et sépulture*, pp. 84-86, quien indica que ya Juan II sancionó la excomunión para los profanadores que había decretado el concilio de Marsella del 533.

²⁹⁷ IVSTIN. I, *Ep.*, 187; para congraciarse con el pontífice y como presente “propiciatorio”, Justiniano remite *duos pallios holosericos ad ornamentum altaris apostolorum*. En concreto, el *comes domesticorum* requería –y creía merecer, como exponen los legados pontificios– de *catenis sanctorum apostolorum, si possibile est, et de craticula beati Laurentii martyris; sanctuaria* que deberían ser enviados en *capsellae argenteae* personalizadas como deferencia: GERMAN. et IOAN., *Ep.*, 218. Anteriormente, León I había requerido el cuerpo de Siméon el Estilita a la ciudad de Antioquía, cuyo episcopado y consistorio se

escribió una carta al papa Hormisdas en la que le solicitaba reliquias de los santos apóstoles romanos y también de Lorenzo para una iglesia costeada por él *in domo sua*. Parece ser que los apocrisarios²⁹⁸ papales en Constantinopla ya habían detallado las costumbres que regían en Roma a Justiniano, quien no compartía el parecer de la *Vrbs*, y así se lo especificaron al pontífice, indicándole que, *secundum morem Graecorum*, el *comes* prefería –y requería– reliquias corporales, pero que transigía en seguir los usos romanos. Hormisdas, consecuentemente, “tan sólo” le envió *sanctuaría*²⁹⁹ consagrados en las tumbas de los santos según la *consuetudo sedis apostolicae* para descontento del que había de ser rey de Oriente.

Asistimos, pues, a un primer pulso entre Roma y Constantinopla por el control que ésta quiere ejercer sobre los cuerpos sacros que posee aquélla; y el episcopado de la Ciudad no hace excepciones y permanece firme en su decisión de no compartir –ni mucho menos cuartear– los *corpora* de *sus* santos, estableciendo el principio de

negaron en redondo a satisfacer las exigencias de su emperador en razón de la fortaleza que las reliquias del asceta conferían a la metrópolis siria: EVAGR. SCHOL., *Hist. eccl.*, 1, 13. Al respecto de este caso, véase: LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, c. 2303; y compárese con la actitud de Eusebio de Tesalónica descrita en la nota 306. Remitimos además a SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 129, para un posible paralelo arqueológico a las *capsellae* o *pyxides* citadas en la epístola.

²⁹⁸ GERMAN. et IOAN., *Ep.*, 218: *habuit quidem petitio praedicti uiri secundum morem Graecorum et nos e contra consuetudinem sedis apostolicae exposuimus*. La carta está dirigida al papa Hormisdas y, en ella, los legados romanos explicitan al pontífice que ya habían advertido a Justiniano de la diversidad de las costumbres romanas relativas a los restos mortales de mártires y santos y que el futuro emperador *accepti rationem*. Al respecto, véase: DELEHAYE, H., *Les origines*, p. 52; MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 147; y MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages*, pp. 96-97.

²⁹⁹ Se evidencia el cambio terminológico entre la demanda justiniana –*reliquiae*– y la petición definitiva elevada a Hormisdas –*sanctuaría*– en la carta de los apocrisarios pontificios, donde, además, percibimos un ruego exagerado de los legados a su prelado para que satisficiera los deseos de Justiniano: GERMAN. et IOAN., *Ep.*, 218; y HORMISD., *Ep.*, 190, donde se verifica la expedición de los *sanctuaría* solicitados, a saber, *reliquiae* desconocidas de los *beatorum apostolorum* –Pedro y Pablo– y limaduras de la *craticula* de Lorenzo. Y decimos exagerado a tenor del caso de Vigilio y Profuturo de Braga –ver nota 296– y de la proliferación de estos envíos sin reticencia alguna por parte de Gregorio sólo ocho décadas después: ver notas 302, 309, 320 y 336-352. El término *sanctuarium* equivale a *brandeum* y remite a reliquias de contacto creadas específicamente para su *depositio* fundacional en iglesias y capillas: ver notas 315 y 317 para su categorización y proceso de creación. Sobre los *sanctuaría* en esta disputa entre Hormisdas y Justiniano, consúltese el fundamental estudio de MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 159-160; véase también HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 33 y 45-46.

intangibilidad. Poco antes del 590, el diácono Agiulfo³⁰⁰ fue enviado desde Tours por su obispo Gregorio para solicitar a Pelagio II reliquias –calificadas de *pignora*– de “santos orientales”, reliquias que recibió de manos de un Gregorio aún diácono, poco antes de su elección como obispo de Roma. En ambos casos, evidenciamos que la Santa Sede nunca entrega restos mortales de sus abanderados en Cristo, sino que, en lugar de ello, dispensa reliquias de contacto a las que atribuye las mismas propiedades apotropaicas que a los propios cuerpos.

Pero la respuesta más contundente a este “acoso” oriental a la prelatura romana es ciertamente la de Gregorio a la emperatriz Constantina³⁰¹, esposa de Mauricio. La soberana había decidido erigir un templo al apóstol Pablo en el *palatium* de Constantinopla y, por ello, quería disponer para la ceremonia fundacional de auténticas

³⁰⁰ GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 82, e ID., *Lib. uitae patr.*, 8, 6, donde se identifica al diácono turonense por el nombre de Agiulfo; cf. ID., *Hist. Franc.*, 10, 1: *diaconus noster ab urbe Roma cum sanctorum pignoribus ueniens (...) ab hoc etiam diaconus noster reliquias sanctorum, ut diximus, sumpsit, dum adhuc in diaconatu degeret*, mientras Gregorio era todavía diácono, debe entenderse –o aún no era papa, como se quiera–. Ver asimismo: SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 131; y MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 318 y n. 31; cf. DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, p. 159, quien las considera los primeros *brandea* repartidos por Gregorio, no otorgados por Pelagio. Para el diácono y legado turonense, véanse además las notas 3, 9, 11 y 323. Y todavía pueden añadirse otros envíos papales expedidos a *Francia* antes de los realizados por Gregorio; se trata de diversas reliquias sin especificar –probablemente *brandea*– que llegan a Childeberto I de parte de Pelagio I: *reliquias uero, tam beatorum apostolorum quam sanctorum martyrum, iam quidem per seruos Dei monasterii Lirinensis direximus; sed et nunc, quas legati uestri poposcerunt, nos mississe signamus, deputantes Hominembonum subdiaconum ex clero ecclesiae nostrae, a quo usque ad fratrem et coepiscopum nostrum Sapaudum, iubente Domino, deferantur*. PELAG. I, *Ep.*, 3.

³⁰¹ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *serenitas uestrae pietatis religionis studio et sanctitatis amore conspicua, propter eam quae in honore sancti Pauli apostoli in palatio aedificatur ecclesiam, caput eiusdem sancti Pauli, aut aliud quid de corpore ipsius, suis ad se iussionibus a me praecepit debere transmitti. Et dum illa mihi desiderarem imperari de quibus facillimam oboedientiam exhibens, uestram erga me amplius potuissem gratiam prouocare, maior me maestitia tenuit, quod illa praecipitis quae facere nec possum nec audeo*. En general, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 279-282, y II, p. 206; DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 51-52; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 33-34; SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 133-134; MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 145-150, 154-156 y 169-170; MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages*, p. 97; y CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 15-19. Sobre el posible carácter político de las demandas sacras por parte de Constantina, en el sentido de disminuir el potencial espiritual de Roma frente a Bizancio, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 206; GOUBERT, P., *Byzance avant l’Islam*, p. 140, autores que ven la mano del patriarca de Constantinopla, Juan el Ayunador, detrás de la petición regia; y MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 147 y n. 10. Acerca de la tradición martirial romana, contraria al traslado de los cuerpos santos, remitimos a las notas 268-271, 274, 277, 292, 294 y 299.

reliquias paulinas —¡incluso de su cabeza!— que ordenó transmitir a la sede romana, a lo que el pontífice respondió tajante: *cognoscat autem tranquillissima domina quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quicumque tangere praesumant de corpore*. Como es de suponer, Gregorio se negó en redondo a conceder tales restos a la soberana y, en su lugar, le envió *benedictiones*³⁰² en forma de limaduras de las cadenas de Pedro. En palabras de McCulloh³⁰³, esta carta en su totalidad representa la defensa de una práctica demasiado anacrónica dada la ingente y creciente demanda de reliquias que suponía la expansión de la cristiandad³⁰⁴; es más, nuestro papa generaliza su obrar y lo hace extensible a todo el Occidente, cuando resulta más

³⁰² GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *sed quia serenissimae dominae tam religiosum desiderium esse uacuum non debet, de catenis, quas ipse sanctus Paulus apostolus in collo et in manibus gestavit, ex quibus multa miracula in oppulo demonstrantur, partem uobis aliquam transmittere festinabo, si tamen hanc tollere limando praeualero. Qui dum frequenter ex catenis eisdem multi ueniunt et benedictionem petunt, ut parum quid ex limatura accipiant, assistit sacerdos cum lima, et aliquibus petentibus ita concite aliquid de catenis ipsis excutitur, ut mora nulla non sit. Quibusdam uero petentibus diu per catenas ipsas lima ducitur, et tamen ut aliquid exinde exeat non obtinetur*; y aunque sea una cadena prodigiosa, únicamente mellable por un siervo de Dios, parece una ofensa no dar más que una pequeña parte a una emperatriz que pedía “solamente” la cabeza del apóstol. Al igual que ésta, tampoco el sudario, adherido al *sanctus corpus*, podía ser enviado a la soberana de Bizancio; sin embargo y paradójicamente, Constantinopla ya poseía la cabeza de Juan Evangelista: al respecto, véase la nota 276.

³⁰³ MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 315: “however satisfactory this traditional policy may have been from the point of view of the Roman bishops, by the time of Gregory’s pontificate papal policy had begun to draw sharp criticism. His epistle to Constantina constituted not merely a description, but also a defense, of Roman practice”. *Contra*, LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 290-291, donde afirma que “he (Gregory) was explicitly concerned to rein in martyr devotion in Rome, and to establish limits to open-handedness”, aunque, en la p. 299 y n. 48 del mismo artículo, Leyser sostiene que, en ocasiones, la doctrina gregoriana acerca del culto a los santos podía ser malinterpretada incluso por su círculo más íntimo, aduciendo como ejemplo la *ep.* 12, 6, donde el pontífice reprende al *responsalis* ravenate Juan el uso inapropiado de su exégesis bíblica, así como la lectura de sus homilias antes del *placet* papal; al respecto de esta epístola y de la edición que Gregorio hace de sus propios escritos, véanse las notas 199, 202, 204 y 292 de la parte II.

³⁰⁴ En época carolingia, la extraordinaria demanda de reliquias justifica el ingente tráfico de objetos sacros que inunda el Imperio franco hasta límites exagerados; resulta lícito pensar que dicha demanda ya existía previamente y que el viaje de Agiulfo a Roma, así como la versión árabe del episodio del *brandeum* sangrante, constituyen ejemplos de una casuística anterior: GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 16-25. Además, las cristiandades germánicas y las iglesias nacionales resultantes parecen haber reconocido muy pronto el carácter ecuménico de los santos y sus reliquias, hecho que aumentaría obviamente la “necesidad” de objetos sacros: BECK, H.G., *The Pastoral Care*, p. 302; a quien sigue HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 17 y n. 46, aunque ambos se centran fundamentalmente en el marco geográfico franco.

probable que la posible autoridad pontificia sobre la circulación de reliquias se restringiera, en todo caso, al Mediterráneo central bajo dominio imperial³⁰⁵.

De todos modos, diríase que la actitud de Gregorio no constituye un *hapax* dentro de la práctica habitual del siglo VI, ni siquiera en Oriente, y esto lo decimos al hilo de de un paralelo excepcionalmente semejante al otro lado del Adriático. Se trata del caso de Eusebio³⁰⁶, obispo de Tesalónica, a quien Mauricio demandó el envío de reliquias –λείψανα– corporales del santo local Demetrio; el prelado se negó aduciendo desconocer el lugar de la tumba, pero parece que no quería desprenderse de su capital relicario máspreciado. En efecto, a semejanza de Asclepio, Demetrio tenía fama de taumaturgo, y en su templo –como en el santuario de Epidaurio– se reunían multitudes

³⁰⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *in Romanis namque uel totius Occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse uoluerit. Quod si praesumpserit, certum est quia haec temeritas impunita nullomodo remanebit. Pro quae re de Graecorum consuetudine, qui ossa leuare sanctorum se asserunt, uehementer miramur et uix credimus.* Hay quienes llegan a dudar de que los romanos en particular, los italianos en general, observaran realmente esta práctica a finales del siglo VI: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 280, n. 5; y MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 147 y 164 y n. 75, donde justifica la incoherencia de Gregorio basándose en la autorización –GREG. MAG., *Ep.*, 14, 7– de una nueva sepultura para los restos de Donato, pero esto se debe a la amenaza de invasiones bárbaras en Corcira, hecho que no se contradice con la intangibilidad de los cuerpos santos; cf. MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 315. *Contra*, HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 34-35, quien, basándose en evidencias arqueológicas, constata que, ni en Italia ni en Galia, se produjeron cuarteamientos de *corpora sacra* –al menos, no de los santos más destacados– hasta, como mínimo, finales del siglo VII.

³⁰⁶ La cita en *Mirac. s. Demet.*, 5, 51-54. LEMERLE, P., *Les plus anciens recueils*, I, pp. 9-16 y 40-42, recoge los diferentes testimonios literarios y data la obra a finales del siglo VI o principios del VII, contemporánea, pues, de los trabajos hagiográficos de Gregorio de Tours o Gregorio Magno, aunque existen diferentes textos relativos al santo *myroblitos*: un par de *passiones* anónimas del siglo IV o V y unos *miracula* escritos por Juan de Tesalónica que se corresponden con la datación de Lemerle, una versión latina de Anastasio Bibliotecario de finales del siglo IX, y, finalmente, otra *passio* redactada por un mal conocido Simeón Metafrastes en la centuria siguiente. Cf. DELEHAYE, H., *Les légendes grecques*, pp. 259-263. El prelado griego –predecesor de Juan– debe identificarse con el corresponsal de Gregorio, dependiente eclesiásticamente de la sede romana: GREG. MAG., *Ep.*, 8, 10; 9, 157 y 197; y 11, 55; cf. 14, 8. PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 148, opina que la negativa del obispo tesalonicense se debería a motivos “políticos” más que a escrúpulos teológicos o legales; cf. EAD., “Dead or Alive?”, pp. 95-96, para algunos de los actos taumatúrgicos obrados por Demetrio; de entre los milagros realizados por el santo militar destaca la salvación de su ciudad del asedio bárbaro en 586/597 y 604/610, motivos suficientes para entender la importancia del mártir para Tesalónica. Compárese con la actitud del episcopado antioqueno ante una demanda muy semejante de León I con el cuerpo de Simeón el Estilita referida en la nota 297. Véase CANETTI, L., “*Olea sanctorum*”, p. 1345, para algunas prácticas taumatúrgicas del culto de Demetrio relativas a la unción con aceite.

esperando una sanación desesperada, por lo que los ingresos por peregrinaciones y *merchandising* debían de ser considerables. Este ejemplo, casi olvidado por los estudios sobre la política relicaria en este momento, nos permite poner en duda el carácter excepcional de la concepción occidental al respecto de la intangibilidad, así como la sobreentendida disposición oriental a cuartear los *corpora sacra*: queda claro que cualquier episcopado deseaba mantener intacto su tesoro espiritual, enfrentándose incluso a la familia imperial como había hecho Gregorio. Y a la inversa, podemos inferir que hubo sedes occidentales que dividieron los cuerpos de sus santos en contra de la supuesta tradición occidental.

Aducía el Magno peligro de muerte —y acaso condena eterna— para quien quiera que se atreviera a tocar los *corpora sacra*, como ocurrió en tiempos de Pelagio II³⁰⁷ y como refrendaba el propio Gregorio; además, añadía un caso especialmente dirigido a poner de manifiesto las diferencias —y la oposición— existentes entre la idiosincrasia

³⁰⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *praeter haec autem sanctae memoriae decessor meus idem ad corpus sancti Laurentii martyris quaedam meliorare desiderans, dum nescitur ubi corpus esset uenerabile collocatum, effoditur exquirendo. Subito sepulchrum ipsius ignoranter apertum est, et hi qui praesentes erant atque laborabant monachi et mansionarii, quia corpus eiusdem martyris uiderunt, quod quidem minime tangere praesumpserunt, omnes intra decem dies defuncti sunt.* En el párrafo anterior, se mencionan genéricamente otros sucesos de la misma índole ocurridos a quienes osaron tocar ciertos huesos aparecidos cerca de los cuerpos de los apóstoles Pedro y Pablo durante las obras de refección de sus respectivos sepulcros; todo un aviso para la emperatriz de Oriente: *nam corpora sanctorum Petri et Pauli apostolorum tantis in ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus, ut neque ad orandum sine magno illic timore possit accedi. Denique dum beatae recordationis decessor meus, quia argentum quod supra sacratissimum corpus sancti Petri apostoli erat, longe tamen ab eodem corpore fere quindecim pedibus mutare uoluit, signum ei non parui terroris apparuit. Sed et ego aliquid similiter ad sacratissimum corpus sancti Pauli apostoli meliorare uolui, et quia necesse erat ut iuxta sepulchrum eiusmodi effodiri altius debuisset, praepositus loci ipsius ossa aliqua non quidem eidem sepulchro coniuncta repperit. Quae quoniam leuare praesumpsit atque in alio loco transponere, apparentibus quibusdam tristibus signis, subita morte defunctus est.* Recordamos también un caso presente en el *corpus* gregoriano que se aviene bien con la idea de intangibilidad —bajo amenaza de muerte o infortunio— de las reliquias, que sólo pueden ser tocadas por quien merece tal honor: se trata del episodio de Mimulfo, un longobardo católico que es capaz de levantar una minúscula llave de oro por la que otros habían perecido ante el asombro de Autarit: GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23; poco después, el *rex* longobardo hace una copia de la llave que envía a Pelagio II y que, a su vez, Gregorio concede a Teoctista. Acerca de Mimulfo, véanse también las notas 307 y 723 de esta parte y la nota 197 de la parte IV. Sobre las actuaciones edilicias de Pelagio y Gregorio, remitimos a *Lib. pont.*, 64 y 66, respectivamente; en la noticia gregoriana, se indica: *hic fecit beato Petro apostolo cyburium cum columnis suis IIII, ex argento puro. Fecit autem uestem super corpus eius blattinio et exornauit auro purissimo, pens. lib. C.*

occidental y la oriental: se trata de ciertos ladrones de reliquias griegos³⁰⁸ apresados en Roma que comerciaban en el Este con falsos huesos de santo sustraídos de los camposantos de la *Vrbs*. Sin embargo, otro relato incluido en la *ep.* 4, 30 a Constantina y supuestamente acaecido bajo el pontificado de León Magno³⁰⁹ evidencia todavía más las distancias que separaban Oriente de Occidente al tiempo que justifica la validez de la tradición romana. Según esta historia, ciertos griegos viajaron a Roma con la intención de adquirir reliquias de su obispo; éste les dio *brandea* en forma de telas sacralizadas que no satisficieron el deseo de los orientales, a lo que León replicó cortando el paño para que todos pudieran maravillarse de la sangre que brotaba del corte. Parafraseando a Virgilio, podríamos decir que Gregorio –y con él toda la sede de Roma y buena parte de las iglesias occidentales– acaso pensara que *timeo Danaos et dona “quaerentes”*.

Curiosamente, hallamos una versión de este episodio en la *Vita Gregorii* del anónimo de Whitby³¹⁰, que difiere de la anterior en que hace protagonista al propio Gregorio y en que los solicitantes de reliquias provienen de Occidente, no de Oriente; y todavía emerge otra variante del relato en el más lejano Este, una historia que también protagoniza nuestro pontífice y en la que el origen de los incrédulos fieles se circunscribe a los reinos francos. De probarse la autoría de Juan Mosco³¹¹ para esta

³⁰⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *nam quidam Graeci monachi hic ante biennium uenientes, nocturno silentio iuxta ecclesiam sancti Pauli corpora mortuorum in campo iacentia effodiebant, atque eorum ossa recondebant, seruantes sibi dum recederent. Qui cum tenti et cur hoc facerent diligenter fuissent discussi, confessi sunt quod illa ossa ad Graecias essent tamquam sanctorum reliquias portaturi. Ex quorum exemplo, sicut praedictum est, maior nobis dubietas nata est, utrum uerum sit quod leuari ueraciter ossa sanctorum dicuntur.* La pregunta es: ¿por qué se esforzaban en conseguir unos huesos cualquiera en Roma, cuando los podían rapiñar fácilmente en su tierra de origen?

³⁰⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *unde contigit ut beatae recordationis Leonis papae tempore, sicut a maioribus traditur, dum quidam Graeci de talibus reliquiis dubitarent, praedictus pontifex hoc ipsum brandeum allatis forcibus incidit, et ex ipsa incisione sanguis effluxit.* Véanse: DELEHAYE, H., *Les origines*, p. 53; y CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 16-17.

³¹⁰ El pasaje de este relato hagiográfico resulta demasiado largo y excesivamente literario para reproducirlo por entero; tan sólo incidir en la desilusión de los peticionarios al descubrir que sus *reliquiae* consisten en meros trozos de tela –*pannorum sectiones*, esto es, *brandea*– y no en huesos del propio santo. ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 21. Al respecto, véase especialmente CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 18-19.

³¹¹ Quien considera que el autor del *Pratum spirituale* también escribió este breve episodio es SAUGET, J., “Saint Grégoire”, pp. 301-309, que ha editado y estudiado la versión árabe del manuscrito del siglo X descubierta a mediados del siglo pasado donde se recogen extractos de la obra citada en forma de

segunda *uariatio*, confirmaría doblemente la actitud de la Iglesia romana al respecto de las reliquias ya documentada en la epístola gregoriana, pues el ascético cenobita oriental vivió en Roma durante un lustro, entre el 614 y el 619, y podría erigirse en testimonio de excepción de la política pontificia.

Otro ejemplo del poder de los *corpora sacra* aparece en los *Dialogi*, concretamente en el libro segundo, dedicado a Benito. En este episodio³¹², acaecido justo después de la muerte del de Nursia, una mujer demente llega vagando al oratorio de San Juan Bautista en Subiaco donde reposan los restos mortales del santo y, agotada, se queda dormida. Tras pasar allí la noche, se despierta curada y su estado mental ya no vuelve a inquietar a la pobre fémica. El relato sirve a Gregorio, por lo demás, para defender la capacidad taumatúrgica de los cuerpos de los santos e, indirectamente, para convertir el lugar en un espacio de peregrinación benedictino³¹³.

Todavía nos ofrece el prelado romano hasta cuatro ejemplos³¹⁴ de la *potentia* de los cuerpos sacros, esta vez en su *Registrum*: se trata de los casos de León de Catania,

historias edificantes; *contra*, MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 183-184, e ID., “From Antiquity”, pp. 316-317 y n. 21, quien, aun dudando de la autoría del monje y asceta oriental, opina que el relato destila el más que posible desencanto de los occidentales hacia la restrictiva política papal de distribución de reliquias; y más recientemente CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, p. 19. Cabe también decir que el episodio descrito fue relatado a Juan Mosco por un cierto Pablo, abad cilicio que ya habitaba en Roma cuando arribó el monje errante. Sobre la historia y cronología de las andanzas de éste, remitimos al estudio de MIONI, E., “Il Pratum spirituale”, pp. 61-94, con abundante bibliografía.

³¹² GREG. MAG., *Dial.*, 2, 38, 1-3. Este relato recuerda y mucho a otro similar incluido en la obra de Gregorio de Tours: GREG. TVR., *De uirt. s. Mart.*, 2, 20. Véase PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 375-377. Nótese que el citado oratorio había sido anteriormente un templo dedicado a Apolo que el propio Benito reconstruyó como oratorio al Bautista en un acto de sustitución cultural dirigido a la evangelización de la zona. Al respecto, remitimos a la nota 538, con remisiones; cf. notas 458 y 463 de la parte IV.

³¹³ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 376, sostiene, además, que, en este episodio, Gregorio pretende también advocar por la inviolabilidad de los lugares sacros.

³¹⁴ Debe decirse que Gregorio—muy prudentemente— ordenó una investigación previa sobre el caso de León, y sólo después se decidió a convocar al obispo siciliano a la *Vrbs* para jurar sobre el cuerpo santo: *quoniam igitur quaedam contra sacerdotalem propositum de Leone fratre et coepiscopo nostro sinister rumor asperserat, utrum uera essent districta diutius fecimus inquisitione perquiri, et nullam in eo de his quae dicta fuerant culpam inuenimus. Sed ne quid uideretur omissum, aut nostro potuisset cordi remanere, ad beati Petri sacratissimum corpus districta eum ex abundantia fecimus sacramenta praebere. Quibus praestitis, magna sumus exultatione gauisi, quod huiusmodi innocentia eius euidenter enituit.* GREG. MAG., *Ep.*, 2, 29. Ni que decir tiene que el “juicio” petrino concedía pleno valor al testimonio de León, eximiéndole de cualquier acusación mejor de lo que podría hacer un tribunal humano. Al respecto

Martín –diácono y abad de sede itálica desconocida–, Máximo de Salona y Menas de Tolón. Todos estos eclesiásticos fueron conminados a librarse del oprobio de las diversas acusaciones de indignidad vertidas sobre ellos mediante un juramento de inocencia sobre el cuerpo del apóstol Pedro en el Vaticano –o de Apolinar, en el caso de Máximo–, juramento que debía desvanecer definitivamente cualquier imputación de infamia en un precedente tardoantiguo de los conocidos juicios de ordalía medievales.

Pasando a otro punto, conviene detallar las diferentes tipologías de reliquias presentes en el *corpus* gregoriano de cuya categorización se ocupa un fundamental estudio de McCulloh³¹⁵. Es preciso distinguir, de antemano, tres clases principales: en primer lugar, las *reliquiae* propiamente dichas, los restos mortales del santo; en segundo, las reliquias representativas³¹⁶, es decir, los objetos que han pertenecido o han estado en contacto con el *uir Dei* en vida de éste; y finalmente, las reliquias de contacto³¹⁷, también representativas, pero “creadas” *ad hoc* para satisfacer las demandas

de los casos de Martín, Máximo y Menas, de igual procedimiento que el paradigmático de León, véase, respectivamente: ID., *Ep.*, 7, 18; 9, 178-179; y 13, 5. HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 239 y nn. 27-28. Acerca de León y Martín, remitimos además a: PCBE II, 2, *Leo* 17, pp. 1276-1279; y PCBE II, 2, *Martinus* 10, pp. 1422-1423.

³¹⁵ Resulta fundamental el estudio de MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 153-180, quien analiza los diversos términos utilizados por Gregorio como sinónimos de *reliquiae* no corporales, grupo que podemos dividir en reliquias personales –*beneficium* y *benedictio*– y fundacionales o bien “institucionales” –*sanctuarium*, *brandeum*, *pignorum* y *palliolum*–, aunque en algunos casos la línea divisoria entre ambos usos es más bien tenue. Cf. a los previos trabajos de: GAGOV, G.M., “Uso de significato”, pp. 51-73, ID., “Il termine *nomina*”, pp. 3-13, ID., “Un significato”, pp. 387-394, e ID., “Il culto delle reliquie”, pp. 484-512. Para HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 45, la reliquia no corporal más frecuente hasta el siglo VIII son los *palliola*, lienzos de finas telas utilizados en la celebración de la eucaristía como ornamento del altar.

³¹⁶ Desde la capa de Martín en Tours a la túnica de Vicente en Zaragoza, existen numerosos ejemplos occidentales de *souvenirs* sacros conservados en las iglesias de las sedes que veneran a sus ínclitos propietarios y que incluso constituyen motivo de disputa entre sus posibles herederos: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 40 y 42-45; ver además las notas 150 y 265 acerca de los citados sayones sacros. Según la investigadora gala, Gregorio poseía cenizas, huesos y lienzos ensangrentados pertenecientes a santos indeterminados que habría enviado como *benedictiones* a Teodelinda; como ocurre en el caso de Ariquis y las reliquias de Modesto –ver nota 325–, se desconoce mención alguna a dichos restos en el *Registrum* y tampoco la reina longobarda parece recibir nada más que los *Dialogi* –ver nota 347–, pero Herrmann-Mascard lo afirma sin tapujos basándose de nuevo en una historiografía poco fiable, esta vez del siglo XVII.

³¹⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30: *sed tantummodo in buxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod leuatum in ecclesia quae est dedicanda debita cum ueneratione reconditur, et*

elevadas al solio pontificio y como solución a la doctrina del *noli –sanctos– tangere* occidental. Este último grupo, el más abundante por razones obvias, está representado básicamente por fragmentos de tela que reciben muy diversos nombres: *beneficium*, *sanctuarium*, *brandeum*, *pignorum*, *benedictio* o *palliolum*.

En otro orden de cosas, el contenedor de las reliquias añade una postrera diferenciación al envío de estos objetos, pues, además de las cajas ya mencionadas, hallamos relicarios³¹⁸ en forma de cruz o, todavía más significativo, de llave petrina, en

tantae per hoc ibidem uirtutes fiunt, acsi illic specialiter eorum corpora deferantur. Cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 24, en el que se ratifica la práctica habitual de crear *brandea* en época de Gregorio, extendiéndose en su “creación” sistemática por parte de la Iglesia romana: *cuius legatos sanctus apostolicus honorabiliter et grauius suscipiens, aliquandiu secum morari fecit, atque indesinenter sanctorum apostolorum memorias, ac coemeteria martyrum ex more prisco, pro huiusmodi negotio missas celebrando, et reliquias in eorum ueneratione consecrando circumiens, praefatosque legatos sibi comites semper habens, cum explicuisset eorum celebrationes, quorum reliquiae petebantur, particulatim eosdem pannos consecratos, super quibus sancta celebraverat, diuisit, et singulis singillatim buxis imposuit; munitisque eis sigillo suae sanctae auctoritatis, petitoribus usu ecclesiastico tradidit.* Al respecto, cf. SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 131. Ya Pelagio I había enviado a Eutiques, patriarca de Constantinopla, diversas *reliquiae pro benedictione* consistentes en una túnica o *brandeum* santificado: *uir illustris Theoctistus uerbo dixit, fraternitatem tuam aliqua sanctuaria a nobis beati Petri apostoli magnopere postulare; prout possibile fuit desiderio tuo nos satisfecisse signamus. Direximus siquidem tibi per praedictum illustrem uirum, limaturam de catenis beati Petri, ut a re, iam ubi uolueris inclusae, debita ueneratione seruentur. Sed et tunicam unam in interiori parte sepulchri beati Petri apostoli posuimus, et per continuum triduum ibi eam fecimus permanere et ad te pariter direximus, ut siue eam pro reliquiis uel pro benedictione habere uolueris habeas, siue etiam sacrae actionis tempore, utpote tanti loci ueneratione sacratam indui uelis, habeas nihilominus potestatem, habiturus pariter et memoriam nominis nostri ad intercedendum semper pro nobis ad Dominum.* PELAG. I, *Ep.*, 20. En la Galia merovingia, a este ritual se le añade el pesaje del lienzo al día siguiente, cuando, ante la sorpresa general, su peso ha aumentado como prueba fidedigna de su nueva condición: GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 2. Los *sanctuaria* como telas santificadas en: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 45-47 y n. 145, donde afirma que Gregorio distribuye “libéramente” *brandea* para la dedicación de iglesias, un punto que cabría matizar y analizar en profundidad; y MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 159-165, e ID., “From Antiquity”, p. 315. Ver asimismo SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 129-130.

³¹⁸ RECCHIA, V., “Il simbolo della croce”, pp. 181-191; y FROLOW, A., *La relique*, n° 41 y 48, pp. 184 y 187: cf.: n° 232 y 159, pp. 277-278 y 246-247. El interés por la simbología de la cruz se relaciona con Helena y, en el caso de Gregorio de Tours, con Radegunda, quien acumuló gran cantidad de reliquias y, al respecto del tema que nos ocupa, también poseyó un fragmento de la *uera crux* enviado por Justino II como indica la *Vita Radegundis*: ID, A., *La relique*, n° 33 –cf. 179–, pp. 179-180 y 257; ver nota 327. Al decir de Susman, fue Gregorio quien, en clara relación con la iconografía del príncipe de la Iglesia, introdujo la novedad del formato de llave para los relicarios petrinus: SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 132-139, n. 68, donde eleva a una docena –aunque refiere 14– el número de *claves* enviadas: se “olvida” de 3, 47 e incluye 3, 33 y 4, 27 y 30, cuando no se menciona llave alguna. Asimismo, y según el mismo autor, también parece haber sido el Magno el primero en enviar cruces como contenedores de

un claro propósito de vincular su poder a la sede de Roma. Resumiendo una larga tradición acerca de la simbología de la cruz, el Magno la considera elemento de salvación en tanto que pilar de las Escrituras y, por ello, vemos aparecer cruces como contenedores de objetos sagrados en clara connivencia con el pensamiento gregoriano que les otorga virtudes sotéricas. Por otro lado y como ya apuntó en su momento Maccarrone³¹⁹, el *pallium* no sólo constituye el emblema del vicariato sino que, además,

reliquiae, aunque esta última hipótesis puede rebatirse según el testimonio de Gregorio de Tours, quien ya documenta una *crux in aspectu reliquiarum* portada por el mismo obispo turonense: GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 10. Cf. DUNN, M.B., *The Style*, pp. 14-19, quien cuenta doce llaves y dos cruces enviadas como *phylacteria*; remitimos al nuevo cómputo de Cracco Ruggini, quien añade una *clavis* más al número estimado por Susman: ver nota 336; véase, por último, LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, p. 300, n. 51, con un mero listado sin especificación alguna. Las referencias epistolares para los once envíos de llaves petrinas que hemos documentado son las siguientes: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 25, 29 y 30; 3, 47; 6, 6; 7, 23 y 25; 8, 33; 9, 229; 11, 43; y 12, 2; de los cuales, en tres ocasiones –1, 25; 3, 47; y 6, 6–, se presume el adjunto de más de una llave a causa de la mención en plural de *claves*. Al respecto de las cuatro cruces enviadas a modo de *phylacteria*: ID., *Ep.*, 3, 33; 9, 229; 13, 43; y 14, 12; véanse asimismo las notas 338, 340, 272 y 341, respectivamente; cf. nota 250. Además, contabilizamos hasta seis *benedictiones* de diversa condición remitidas con el mismo propósito que *claves* y *cruces*: ID., *Ep.*, 4, 27 y 30; 7, 27 y 37; 11, 1 y 37; y 12, 13. En total, podemos verificar 21 envíos de reliquias personales de diversa tipología, aunque su finalidad apotropaica sea la misma; nótese la duplicación de la *ep.* 9, 229, en la cual se citan una *clavis* y una *crux*, epístola que contamos como un solo envío; piénsese, además, que, cuando una carta recoge expediciones de múltiples *reliquiae* –*sex Aquitanica pallia et duo oraria*, por ejemplo, en la *ep.* 7, 37–, los contabilizamos del mismo modo. Véanse especialmente los capítulos 1.2 y 1.3 del apéndice 1, donde exponemos más detalladamente nuestro recuento. Añadir que de nuevo el cronista turonense nos ofrece un dato precioso: la existencia en el Vaticano de un “depósito” de llaves áureas preparadas para convertirse en *benedictiones*. GREG. TVRON., *De glor. mart.*, 27. Sobre los diferentes tipos de relicarios, muebles e inmuebles, conocidos en la Antigüedad cristiana, remitimos a LECLERCQ, H., “Reliques et reliquaires”, cc. 2324-2349. Acerca del envío de *claves* como un aspecto político –más– de fundamento religioso en la lucha del Magno por la autoridad petrina en el Mediterráneo, véase DEMACPOULOS, G., “Gregory the Great”, pp. 340-341. Sobre la doctrina del patronazgo petriño –y paulino– sobre Roma y su vertiente política, remitimos a ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, pp. 91-96. Para la simbología de la cruz y su utilización en la sacralidad cristiana, remitimos además a las notas 128-129, 163, 194, 198, 201, 327, 347 y 442.

³¹⁹ MACCARRONE, M., “La dottrina del primato”, pp. 633-742, especialmente 727-737. Véanse, asimismo: PIETRI, C., “*Concordia apostolorum*”, pp. 275-322, e ID., *Roma Christiana*, pp. 699-700, 1031, n. 2, y 1480-1481; y SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 165-181, quien analiza extensamente las vicisitudes sobrellevadas por Gregorio en su afán por regular el uso de las reliquias; cf. REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 492-495, para una visión más política del fenómeno. En concreto sobre las concesiones del *pallium* por parte de Gregorio, véanse: MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 11-42, en general y en extenso; y MERLIN, K., “La concession”, pp. 349-357, para el caso de los obispos sicilianos. En otro orden de cosas, cabe resaltar el uso de la expresión *ad limina* –o su equivalente *res Petri*– para determinar los límites de la sede –o la *iurisdictio/auctoritas*– romana y también, muy significativamente, el territorio

establece un vínculo espiritual y simbólico con Roma en razón de su carácter de *quasi reliquia*; al permanecer en contacto con el féretro del apóstol Pedro y ser consagrado durante su festividad, podemos inferir la verdad de esta condición a partir de una sencilla analogía con la creación de *brandea*. Resulta evidente, pues, que Gregorio utiliza todos los medios a su alcance para fortalecer la posición espiritual —y política— de Roma en el Occidente germánico y frente al Imperio oriental en un ejercicio de propaganda pontifical que tiene su máxima expresión en el culto a Pedro, fundamento de la Iglesia y patrón de la *Vrbs*.

En el caso de las reliquias de contacto, Gregorio describió detalladamente el proceso desarrollado para su sacralización en la citada epístola a la emperatriz: se procede a depositar el lienzo en el interior de *capsellae* o *buxides* que, a su vez, son colocadas encima de la tumba del santo y religiosamente veladas durante una noche entera de vigilia; al amanecer, la tela ha adquirido ya las mismas virtudes salvíficas que poseía el difunto. Nuestro pontífice³²⁰ envió un buen número de *brandea* o *sanctuaría* — en gran parte como reliquias fundacionales³²¹—, y la importancia taumatúrgica de estas

propio del santo patrón de la Ciudad: SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 176-177. Exponemos y analizamos de un modo detallado las concesiones gregorianas del palio en el capítulo 1. 4 del apéndice 1.

³²⁰ DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 52, n. 2, y 301, con una primera lista —aunque breve e incompleta— del reparto de *sanctuaría* y otras reliquias de contacto documentadas en el *Registrum*. No sólo más reciente sino también más exacta es la tabla del envío de *reliquiae* —sólo las fundacionales, en realidad— presente en el estudio de LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, p. 301, quien considera al pontífice “a generous distributor around the Roman world of the blessings of Peter and the other martyrs”; según este autor, los dieciséis santos y mártires citados serían aquellos “de moda” a finales del siglo VI. Cabe también añadir que más de la mitad de envíos de reliquias fundacionales se efectúa a localidades de la Italia Suburbicaria y Sicilia, lo que nos hace suponer que este ámbito se correspondería con la zona de influencia pontificia. Como ya ocurría con las reliquias personales, nuestro recuento no coincide con el de estos autores; al respecto, remitimos a las notas 318 y 321, así como a los capítulos 1.1 y 1.3 del apéndice 1, para un análisis más pormenorizado de estos cómputos y sus dificultades interpretativas.

³²¹ Aunque constatamos 26 menciones de reliquias fundacionales en el *Registrum*, en numerosas ocasiones, no resulta sencillo discernir si se trata de un envío pontificio o bien si las iglesias locales ya disponían de los *sanctuaría* citados: remitimos a los capítulos 1.1 y 1.3 del apéndice 1 para el espinoso asunto de dicho discernimiento. Ofrecemos, no obstante, las referencias epistolares gregorianas a tal efecto: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 52; 2, 6 y 11; 3, 58; 4, 8; 5, 50; 6, 22, 45, 50 y 58; 8, 5; 9, 45, 49, 58-59, 72, 166, 181-182, 184 y 233; 11, 5, 19-20 y 57; y 13, 16; excluimos la *ep.* 4, 30 a Constantina puesto que las pretendidas reliquias fundacionales se convirtieron en personales. Por otro lado, mantenemos en cuarentena dos alusiones indirectas dirigidas a Agustín de Canterbury y Melitón —GREG. MAG., *Lib. resp.*, 7a; GREG. MAG., *Ep.*, 11, 56— a causa precisamente de su indefinición, aunque nos parece harto probable que ambas comitivas portaran consigo *reliquiae* —o utilizaran las ya presentes en *Anglia*— para la

reliquias aparece también en los *Dialogi*³²² con la evidente finalidad de ratificar su veracidad a un público más amplio que el destinatario de una misiva papal. Dicha práctica romana se documenta también en el Tours coetáneo, tal y como relata su obispo y cronista³²³, cosa que induce a pensar en su difusión por el Occidente germánico.

conversión de templos paganos de Kent: al respecto de esto último, remitimos a la nota 326 de esta parte, a las notas 470-471 de la parte IV y al citado apéndice. Véase asimismo la nota 263. En muchos de estos ejemplos, se emplean fórmulas que luego pasarán al *Liber diurnus: sanctuaria uero suscepta* en referencia al envío relicario por parte del pontífice; *sanctuaria (...) oblata petitione (...) debere concedi*, lo cual nos lleva a pensar que Gregorio tan sólo ordena al obispo destinatario el envío de tales reliquias de contacto, amén de la pertinente consagración episcopal; asimismo, se verifica que *nullum corpus ibidem constat humatum* –se respeta, entonces y todavía, la normativa teodosiana: ver nota 271– para llevar a cabo la fundación definitiva, cuya importancia se entiende por la necesidad de evitar errores en la adscripción de las reliquias: DELEHAYE, H., *Sanctus*, pp. 196-197. Cf. *contra* LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 300-303, quien piensa que fue Gregorio quien envió las reliquias citadas para su consagración cultural; su trabajo incluye además una tabla de las reliquias fundacionales donadas por el prelado romano con la cual confrontamos la nuestra en el capítulo 1.3 del apéndice 1; véase además CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 21-24. Véase, ahora sí, el envío por parte del Magno de *sanctuaria* del apóstol Pablo y de los santos Juan y Pancracio para Constancio de Milán, en el cual se describe el proceso de deposición de los objetos en su nueva ubicación: *fraternitas ergo uestra studio solito studio perscrutari non differat, in locis quibus recondendae sunt luminaria uel alimonia ibidem seruiuentium ante dedicationem loci ipsius debeant profligari et tunc in eisdem locis directa sanctuaria sui cum reuerentia collocentur, ne loca Deo dicata, si praedicta prouisio omissa nunc fuerit, futuris temporibus destituta, quod absit, seruiuentium repperiantur obsequiis*. ID., *Ep.*, 9, 184. Resulta muy interesante el extenso proceso de consagración de iglesias mediante la deposición de reliquias bajo el altar descrito en *Liber Sacramentorum* gregoriano –si es que este pasaje es realmente de Gregorio...–, el cual incluye el canto de numerosas antífonas y salmos: *Sacr. Greg.*, 194-195; ver nota 327. Muy especialmente remitimos en extenso al trabajo de EIDENSCHINK, J.A., “Dedication of Sacred Places”, pp. 181-215 y 323-358.

³²² GREG. MAG., *Dial.*, 2, 38, 3: *ubi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium, Petre, non est quod multa ualeant signa monstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari, utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare*. Y precisamente este discurso, esta justificación, quería transmitir Gregorio a su pueblo italiano en esos tiempos difíciles: que no dudaran de la eficacia de sus santos, aun cuando los *signa* no fueran tan ostensibles como se querría.

³²³ GREG. TVRON., *De glor. mart.*, 27, donde explica el proceso de deposición del cuerpo del apóstol Pedro en el Vaticano, incluyendo la mención a la célebre *fenestella* donde se introducía la cabeza en oración y a la consagración en la misma de *palliola*; cf. ID., *De uirt. s. Mart.*, 1, 11, con la descripción del episodio de la comitiva sueva enviada por el rey Charrarico, quien recibe una pieza de seda –*partem pallii serici*– consagrada sobre la tumba de Martín según la misma tradición romana, a excepción de la comprobación del aumento de peso, que se considera inhabitual. McCulloh argumenta que el cronista de Tours incluyó el relato de la confección de *brandea* después del retorno de Roma de su diácono Agiulfo,

La proliferación y posterior propagación de estas reliquias concuerda plenamente con las reticencias³²⁴ mostradas por Gregorio al respecto del traslado –y despiece– de *membra sanctorum* de su ubicación original si ello no se debía a una razón de fuerza mayor que pudiera afectar la integridad de los *sacra corpora*; y no cambió su actitud durante su pontificado, aunque Herrmann-Mascard³²⁵ quiera atribuirle una *translatio* que su epistolario no recoge. Por evidentes razones de consagración, nuestro

quien aprendería el método según las costumbres de la *Vrbs*, y aunque no es posible afirmarlo rotundamente, el hecho es que, si bien Gregorio inició ambos libros entre el 576 y el 586, siguió trabajando en ellos hasta su muerte en 594: MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 316; cf. SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 131. Acerca de Agiulfo, remitimos también a la nota 300, con remisiones. Por otro lado, se ha relacionado el *pallium sericum* con la *capa Martini*: PIETRI, L., “La *capa Martini*”, pp. 346-347, quien refuta tal asociación.

³²⁴ Sobre la casuística del traslado de las reliquias, véase HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 35-41, con abundante bibliografía acerca de los traslados de *corpora sancta* en Occidente con anterioridad a Gregorio, todos ellos motivados *pro necessitate rerum*. Citar el caso de Perpetuo, obispo de Tours, quien, cuando trasladó el cuerpo de Martín a la gran basílica del nuevo complejo episcopal, no permitió que de ningún modo se abriera el sarcófago del santo: GREG. TVRON., *De uirt. s. Mart.*, 1, 6. Un ejemplo más tardío lo constituye la apertura de la tumba de la *confessora* Leocadia ante la presencia de Ildefonso de Toledo y de Recesvinto, en el cual la propia santa levanta la pesadísima tapa de su tumba y permite que el prelado toledano corte un pedazo de su mortaja con el cuchillo del rey a modo de reliquia; el relato, conocido por la *Vita Ildephonsi* escrita supuestamente por Cixila –obispo de Toledo en 774-783–, debe tomarse con cautela, pues quiere ejercer de contrapeso espiritual al poder árabe en la antigua capital visigoda: PS. CIXILA, *Vita Ild.*, 3-4. Acerca de la autoría del pseudoCixila o de un desconocido Eladio para esta *uita*, véase CODONER MERINO, C., *La Hispania visigótica y mozárabe*, pp. 371-376. Ver también CASTILLO MALDONADO, P., “Reliquias y lugares santos”, p. 41.

³²⁵ HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 38 y n. 91, donde cita la fuente dieciochesca –y nada fiable– en la que se basa para tal afirmación. En principio y según esta autora: “il arrive à Grégoire le Grand lui-même d’accorder l’autorisation de procéder à de tels transferts. Ainsi Linianus II, évêque de Bénévent, célèbre le 3 juillet 591 la translation solennelle du bienheureux lévite Modeste martyr, accordée par le pape Grégoire «à la prière du très pieux Archis, duc de Bénévent»”. Como decimos en el texto, no documentamos ninguna carta del *Registrum* que se refiera a traslado alguno, y tampoco aparece ningún Modesto mártir en el epistolario gregoriano; asimismo, Ariquis tan sólo recibe –que se conozca– una carta del pontífice, y, en ella, el Magno solicita al duque longobardo madera para las iglesias romanas sin mencionar nunca una *translatio*: al respecto, ver la nota 234 de la parte IV. Además, no resulta nada probable que Ariquis fuera católico –y que, por tanto, solicitara reliquias para su veneración– y no sabemos que ningún rey o duque longobardo las solicitara para sus súbditos italianos, con lo que, a lo que parece, el obispo Liniano II no hizo más que *inventar* un vínculo pasado que prestigiara su sede. El meticuloso trabajo de Susman sólo documenta una *translatio* en los *Dialogi*, y aun ésta sigue los preceptos jurídicos romanos al respecto: SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 151-152 y n. 25.

papa prescribió la *depositio* de reliquias³²⁶ en la fundación de nuevas iglesias sustitutivas de templos paganos en el recién convertido Reino de Kent, las cuales, además, parecen haber sido trasladadas en procesión³²⁷ hasta la nueva basílica que había de recibirlas.

³²⁶ De camino por *Francia*, Melitón, abad y líder de la segunda comitiva pontificia a Britania, recibe una carta del Magno aleccionándole sobre la *depositio* de reliquias como purificador de los templos paganos que deben convertirse en iglesias, pero en ningún momento se constata que la citada comitiva portara reliquia alguna ni que Gregorio se las enviara –aunque pueda inferirse que las poseyeran, como afirma BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 29–: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 56; el texto de la epístola y su comentario pueden consultarse en las notas 457-458 y 465 de la parte IV. Por otro lado, el *Libellus responsionum* recoge un envío gregoriano de reliquias del vero papa y mártir Sixto para la fundación de un iglesia de advocación desconocida: al respecto, véase la nota 471 de la parte IV con el texto de la *obsecratio*. En ambos casos, se evidencia la *reuerentia* que implica el proceso de deposición, que probablemente incluía la procesión de las *res sacra* como detalla Beda y como se infiere de otra epístola gregoriana referente a la dedicación católica de una iglesia arriana en la *regio tertia* de Roma que disponía de reliquias de Severino: *quia ergo ecclesiam positam iuxta domum Merulanam regione tertia, quam superstitione diu Arriana detinuit, in honore sancti Seuerini summopere debita cum ueneratione transmittat*. GREG. MAG., *Ep.*, 3, 19. Ver HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 195. Asimismo, remitimos a la nota siguiente. La práctica de la *depositio* en la *consecratio ecclesiae* es aplicada por la Francia carolingia ante ávaros, alamanes y sajones continentales, cuya reciente conversión al cristianismo parecía aconsejar la benéfica presencia de reliquias en las iglesias principales, especialmente en aquellas que sustituían ancestrales centros de culto local: GEARY, P.J., *Furta sacra*, pp. 42-50. Destacar que dicha política –aplicada en todo el Imperio y luego en los *regna* germánicos– supuso un aumento desorbitado de la necesidad de reliquias, cosa que llevó al robo y al troceamiento de muchos *corpora* y, en otro orden de cosas, a la ampliación de las *personae uenerandae*.

³²⁷ Como ya parece indicar Agustín, la costumbre de la *depositio* solía incluir una *processio* solemne en la cual participaban el clero y el pueblo conjuntamente en una imagen de la unidad comunal que proporcionaba el santo a la ciudad: AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 8, 10-11. Para el siglo VI, disponemos además del testimonio de Gregorio de Tours, quien describe la procesión que lleva un fragmento del *lignum crucis* y otras reliquias donadas por Justino II hasta el monasterio turonense fundado por Radegunda después de haber realizado una entrada en olor de multitudes en la ciudad de Poitiers: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 40; cf. BAVDON., *Vita Radeg.*, 2, 16; y cabe decir que el comportamiento de la princesa franca pudo haber servido de ejemplo –muy próximo, ciertamente– a Berta de Kent en su nuevo papel de britana Helena, emperatriz a quien también se compara a Radegunda en el pasaje de Baudonivia. Incluso en el tercer concilio de Braga del 675 se menciona el caso de obispos que portan las reliquias al cuello durante las procesiones en honor de los santos en un acto de orgullo antinatural en un prelado: al respecto, remitimos a la nota 262; cf. nota 296. Al respecto de estos ejemplos y su consideración, consúltese HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 195 y 198. Por su parte, en la descripción del protocolo fundacional de una nueva iglesia en Mesina, Gregorio escribe: *nec ante dedicationis munus impertias, quam superius comprehensus fuerit ordo donationis impletus, enuntiaturus ex more nihil illic conditoris iuri ulterius iam deberi, nisi processionis gratia quae Christianis omnibus in commune debetur*. GREG. MAG., *Ep.*, 2, 6. Y si no debía haber una procesión ulterior, se supone que ya se había realizado una anteriormente; este particular podría incluso ser corroborado por el *Sacramentarium*

Y si Gregorio acató con fervor el dictado de la tradición en cuanto a reliquias se refiere, también se mostró restrictivo a la hora de tolerar veneraciones impropias. En el concilio romano del 595, el Magno tuvo que intervenir para restringir el culto³²⁸ de algunos *rectores* –papas, en este particular– que el agradecido pueblo había querido elevar a la categoría de santos; el caso es que, según se desprende del texto canónico, algunos fieles habían llegado a sustraer las dalmáticas de los prelados difuntos de la Ciudad, cuarteándolas para convertirlas en verdaderos *brandea*: el decreto gregoriano resultante legislabá que, en adelante, los féretros de los pontífices no serían recubiertos por tela alguna para evitar su “consagración” popular. Este ejemplo de intervencionismo episcopal por el control y la sanción de las reliquias –algo poco frecuente en este período, por otra parte– viene refrendado por un segundo episodio acaecido de nuevo en

atribuido secularmente a Gregorio Magno: *Sacr. Greg.*, 194, cuyo título resulta muy esclarecedor – *quando leuantur reliquiae*– y que describe el proceso de consagración de una nueva iglesia mediante la deposición de reliquias. Ver nota 321; cf. nota 263. La influencia de la doctrina gregoriana acerca del uso de las reliquias se deja sentir en un canon del concilio de Cloveshoe relativo a las letanías y a la misa solemne de final del ayuno propiciatorio: *et reliquiis sanctorum eius coram portatis, omnis populus genu flectendo diuinam pro delictis humiliter exorat indulgentiam. Conc. Clou. (747), c. 16*; ver también las notas 12 y 13 para un paralelo gregoriano.

³²⁸ *Conc. Rom. (595), c. 4: sicut indignos nos per beati Petri apostoli reuerentiam mens fidelium ueneratur, ita nostram infirmitatem decet semetipsam semper agnoscere et impensae sibi uenerationis onera declinare. Ex amore quippe fidelium huius sedis rectoribus mos ultra meritum erupit, ut cum eorum corpora humana deferuntur, haec dalmaticis contegant, easdem dalmaticas pro sanctitatis reuerentia, sibimet partiendas populus scindat, et cum adsint multa sacris corporibus apostolorum martyrumque uelamina, et a peccatorum corpore sumitur quod pro magna reuerentia reseruetur. De qua re praesenti decreto constituo, ut feretrum quo Romani pontificis corpus ad sepeliendum ducitur, nullo tegmine ueletur. Quam decreti mei curam gerere sedis huius presbyteros ac diaconos censemus. Si quis uero ex eorum ordine hoc curare neglexerit, anathema sit.* DELEHAYE, H., *Sanctus*, p. 197; y HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 81 y 84, quien considera excepcional el intervencionismo episcopal para refrenar la devoción popular, y esto parece haber sido cierto a pesar de los casos del África donatista –ver nota 259– o de Martín de Tours, quien destruyó el santuario dedicado a un supuesto mártir que, en realidad, era un forajido ejecutado por la autoridad. Un paralelo posterior lo constituye otro papa, Zacarías, quien condenó a un cierto Adalberto por tener la osadía de consagrar una iglesia a su persona e incluso de repartir partes de su cuerpo como reliquias, condena que también se hizo pública en un sínodo romano, esta vez en el 745. Finalmente, la autoridad de la Iglesia en la canonización queda explicitada en la legislación conciliar carolingia, cuyos cánones confirman la potestad episcopal frente a la posible fuerza popular en el reconocimiento de nuevos santos; sin embargo, esta norma no devino universal y vinculante hasta el concilio lateranense del 1215. Al respecto de esto último, véase además DELEHAYE, H., *Sanctus*, pp. 163-189, con una detallada evolución de la sanción canónica durante la Antigüedad tardía.

la lejana Britania. En respuesta a las dudas del obispo de Canterbury, su apreciado Agustín, Gregorio ratificó la veracidad de las reliquias del mártir Sixto³²⁹ enviadas por Roma, advirtiéndole al tiempo acerca del peligro de que el pueblo emprendiera cultos por su cuenta sin la aprobación eclesiástica. Además, “recomendó” a dicho prelado que se abstuviera de dar pábulo a las creencias del vulgo isleño que le otorgaban capacidades milagrosas³³⁰, porque, aunque tal circunstancia pudiera ser de ayuda en la evangelización anglosajona, podría resultar contraproducente fundamentar su misión en vistosos –y supuestos– milagros que difícilmente forjarían espíritus firmes en la fe. Ambas opiniones representan un llamamiento a la prudencia y revelan una clara voluntad de refrenar el surgimiento de nuevos santos canonizados por una plebe excesivamente devota y a menudo supersticiosa en aras de una *fácil* conversión.

Desde esta misma perspectiva, cabe entender como un mecanismo restrictivo la renuencia por parte de la Iglesia romana –ejemplificada en el *Decretum Gelasianum*³³¹–

³²⁹ Al respecto de la problemática acerca de la presencia de reliquias de Sixto en Britania, remitimos a lo expuesto extensamente en la nota 471 de la parte IV.

³³⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 36 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 31, parcialmente): *scio enim quod omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam quam eligi uoluit magna miracula ostendit. Unde necesse est ut de eodem dono coelesti et timendo gaudeas, et gaudento pertimescas. Gaudeas uidelicet, quia Anglorum animae per exteriora miracula ad interiorem gratiam pertrahuntur; pertimescas uero ne inter signa quae fiunt infirmus animus in sui praesumptionem se eleuet, et unde foris in honore adtollitur, inde per inanem gloriam intus cadat.* Después de esta reprimenda, Gregorio lanza una advertencia final –*non enim omnes electi miracula faciunt; sed tamen eorum omnium nomina in caelo tenentur adscripta*– que bien podría indicar que el pontífice sabía de la abundancia de “milagros” en la obra misionera de Agustín, un dato constatado en la *ep.* 11, 48 a Brunilda, quien había informado al papa de tales hechos. Curiosamente, las únicas referencias anteriores se limitan a simples y vagas menciones a *miracula* sin descripción hagiográfica alguna; no es hasta después la muerte de Gregorio que Beda documenta un milagro concreto en Britania: lo lleva a cabo Agustín y trata de la curación de la ceguera de uno de los britanos reunidos en conciliábulo con el obispo de Canterbury. Al respecto, véase la nota 456 de la parte IV.

³³¹ A pesar de reflejar tradiciones supuestamente romanas, todavía resulta imposible atribuir este decreto al papa epónimo, ya que su origen parece ser provenzal y su cronología posterior al pontificado de Gelasio I, por lo cual siempre ha sido considerado producto de un falsario: DOBSCHÜTZ, E. von, *Das Decretum Gelasianum*, pp. 39-41, quien fecha la incierta redacción de dicho escrito en *ca.* 520-530; GAIFFIER, B. de, “La lecture des passions”, pp. 63-65 y n. 2; SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 57-60; y BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 656-657, y EAD., “La metamorfosi del racconto”, pp. 217-219, quien aboga por el carácter de *Privatarbeit* del *Decretum*, el cual constituiría una especie de “índice de libros prohibidos” –o heterodoxos– de utilidad pastoral y litúrgica para uso privado de su supuesto autor, un clérigo del siglo VI sin especificar su origen. Son también indispensables dos trabajos de: ASHWORTH, H., “Gregorian Elements”, pp. 9-23, e ID., “Did St. Gregory?”, pp. 3-16.

a la lectura pública³³² de las actas martiriales y, en suma, a su inclusión en la liturgia³³³, cosa que también sucedía en la Galia merovingia o la Hispania visigoda, donde estos textos devinieron *sanctae lectiones*. Esto no quiere decir que la *cathedra Petri* no apreciara el valor intrínseco³³⁴ de las *passiones*, sino que se mostraba precavida a la

³³² *Decret. Gelas.*, 4, 4: *sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur: sicut cuiusdam Cyrici et Iulittae, sicut Georgii aliorumque eiusmodi passionibus quae ab hereticis perhibentur compositae*. Acerca de la exclusión de los *acta* de la liturgia romana con anterioridad a los *capitularia* carolingios, ver: GAIFFIER, B. de, “La lecture des Actes”, pp. 138-166, para los casos hispano y galo, e ID., “La lecture des passions”, pp. 63-68. Cf. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 28, donde, después de admitir la falta de los *cunctorum martyrum gesta* de Eusebio de Cesarea en las bibliotecas de Roma –ver nota 151 de la parte II–, comenta al respecto de la liturgia romana: *nos autem paene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus atque cotidianis diebus in eorum ueneratione missarum sollempnia agimus. Non tamen in eodem uolumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur*. Los *Libri Carolini* siguen las indicaciones del *Decretum*, a pesar de que el *Ordo XI* y el *XIV* de la Iglesia romana –compuestos a finales del siglo VIII– ya prescriben la lectura pública de alguno de estos *acta* que Adriano I admite sin tapujos, entre otras cosas, porque su uso ya era habitual en muchas partes del Occidente cristiano: DELEHAYE, H., “Les premiers *libelli miraculorum*”, p. 434, e ID., *Sanctus*, pp. 191-193 y n. 5; GAIFFIER, B. de, “La lecture des passions”, pp. 65-66; ANDRIEU, M., *Les Ordines Romani*, p. 466; LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, p. 295 y n. 28; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 47-48 y n. 259.

³³³ La lectura de estos *acta* en la liturgia se expresa básicamente en la celebración del *dies natalis* del mártir o santo en cuestión. GAIFFIER, B. de, “La lecture des Actes”, pp. 149-150, menciona una cita de la *Passio Saturnini* que parece promover la evocación de *passiones* de santos extranjeros en la Galia, como nos indica Agustín en uno de sus sermones al respecto de la lectura del *Ad Fortunatum de exhortatione martyrum* de Cipriano en el *natalicium* del diácono romano Lorenzo: AVG. HIPON., *Serm.* 303, 2. Por otra parte, los concilios de Hipona del 393 y el de Cartago del 397 ratifican la inclusión de estos textos en la celebración eucarística: *liceat etiam legi passionibus martyrum, cum anniuersarii dies eorum celebrantur*. *Conc. Carthag.* (397), c. 47; cf. *Conc. Hippon.* (393), c. 36. Al respecto de las frecuentes citas agustinianas a las lecturas hagiográficas en la misa, remitimos a: SAXER, V., *Culte des morts*, pp. 201-208, con abundancia de referencias y textos; para la homilética del hiponense relativa a los *dies natales martyrum*, cerca de 80 sermones, véase LAMBOT, C., “Les sermons”, pp. 249-266. Si nos fijamos en la *Francia* del siglo VI, encontramos una mención de Cesáreo de Arlés concerniente a la posibilidad que tienen algunos de los fieles de sentarse en la iglesia en la recitación *uiua uoce* de vidas de santos durante la misa, ejemplo de la duración que podía tener dicha lectura: CAES. AREL., *Serm.*, 78, 1. Ver además UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 205-206.

³³⁴ *Decret. Gelas.*, 4, 4: *item gesta sanctorum martyrum, quae multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis inradiant. Quis catholicorum dubitet maiora eos in agonibus fuisse perpressos nec suis uiribus sed Dei gratia et adiutorio uniuersa tolerasse? (...) nos tamen cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui Deo magis quam hominibus noti sunt, omni deuotione ueneramus*. Según RECCHIA, V., *Lettere*, 3, pp. 78-79, n. 3 –siguiendo a DUCHESNE, L., *Le*

hora de aceptar la veracidad de parte de ellas y recelaba de su prolija aparición: diríase que la *Vrbs* percibía la importancia de controlar los instrumentos canalizadores de la influencia divina. De hecho, los pasajes de las *Homiliae in Euangelia*³³⁵ dedicados a los mártires y santos hablan menos de sus vidas y pasiones que de la necesidad de poner coto al culto de los *patroni ciuitatis*, cuyo auge desmedido amenazaba con generar comportamientos poco adecuados a la norma canónica.

Mas, a pesar de sus dudas, Gregorio no se sirvió únicamente de la palabra para afianzar la preminencia de Roma al tiempo que consolidaba la cristiandad germánica, y el uso de objetos de poder sagrado, de reliquias, constituyó un elemento importante en

Liber pontificalis, p. 192–, si se callaban los nombres de ciertos mártires, era porque se les consideraba heréticos, a éstos o a los autores de sus *passiones*; en este sentido, ya se expresó Dudden y, más recientemente, lo ha hecho Boesch Gajano: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 285, n. 4, cree que la prohibición del papa Gelasio de leer en la liturgia las actas martiriales se debe a la falsedad de muchas de ellas; BOESCH GAJANO, S., “La metamorfosi del racconto”, pp. 219-220, se inclina por la prudencia y la desconfianza que sentían las autoridades eclesiásticas al respecto de algunos *gesta*, aun admitiendo la existencia de excepciones “forzosas” –por su popularidad en la Ciudad– como los *Acta Silvestri*. Ver también UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, p. 207, quien considera que fue precisamente esta “prohibición” la que generó una multiplicidad descontrolada de relatos hagiográficos; en este aspecto sigue a GAIFFIER, B. de, “Un prologue”, pp. 341-353. Sin embargo, en Milán, la presencia de textos hagiográficos en la introducción a la sinaxis está contrastada: GAIFFIER, B. de, “La lecture des Actes”, p. 152.

³³⁵ La totalidad de los pasajes referidos –y citados en la nota 15– observan esta característica, y, en ocasiones, ni siquiera se menciona explícitamente al santo en cuestión; como botón de muestra, podemos aducir el caso paradigmático de Pancracio: *ecce uidemus, fratres charissimi, quam multi ad solemnitatem martyris conuenistis, genua flectitis, pectus tunditis, uoces orationis ac confessionis emittitis, faciem lacrymis rigatis. Sed pensate, quaeso, petitiones uestras; uidete si in nomine Iesu petitis, id est si gaudia salutis aeternae postulatis. In domo enim Iesu Iesum non quaeritis, si in aeternitatis templo importune pro temporalibus oratis. Ecce alius in oratione quaerit uxorem, alius petit uillam, alius postulat uestem, alius dari sibi deprecatur alimentum. Et quidem cum haec desunt, ab omnipotenti Deo petenda sunt. Sed meminisse continuo debemus quod ex mandato eiusdem nostri Redemptoris accepimus.* GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 27, 7. Al respecto, Baldovin ofrece una lista de la celebración de los *natalicia sanctorum* en las diferentes basílicas romanas en tiempos de Gregorio a través de los datos proporcionados por las *Homiliae in Euangelia*; así, sabemos que las festividades de Felicidad, Silvestre, Inés, Félix, Nereo y Aquileo, Pancracio, Proceso y Martiniano y Sebastián, se conmemoraban en las basílicas a las que dan nombre: ID., *Hom. in Euang.*, 1, 1, 3; 9; 11-12; 13; y 2, 23; 27; 32; y 37. Véase BALDOVIN, J.F., *The Urban Character*, pp. 124-125, quien duda de la realidad exacta de todas y cada una de estas celebraciones a causa de la coincidencia temporal de dos de ellas –Nereo y Aquileo y Pancracio, festejados el 12 de mayo– en dos basílicas muy alejadas entre sí.

la política papal³³⁶. Aparte del envío a Constantina, conocemos un buen número de personajes orientales³³⁷, fundamentalmente relacionados con la corte constantinopolitana, que recibieron *benedictiones* de la sede romana. Pero, a efectos políticos, resulta mucho más interesante su envío a los monarcas de los *regna Occidentis*: Childeberto II³³⁸, Brunilda³³⁹, Recaredo³⁴⁰, un recién nacido Adaloaldo³⁴¹ e

³³⁶ Cracco Ruggini contabiliza 13 casos de envío de reliquias de los apóstoles de Roma a personajes importantes del panorama político de la Romania, ocho de ellas a ilustres del Imperio de Oriente, y para todas argumenta un uso político evidente: CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, p. 87, y EAD., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 25-29; cf.: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 44; y RECCHIA, V., *Lettere*, 1, p. 168, n. 4; véase además la nota 318. Asimismo, remitimos a los trabajos de: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 453-455, 479 y 499; STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 61-62; y VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 178-180. Remitimos asimismo a las notas 109-129 de la parte IV sobre los *illustres* orientales. Gregorio aplica a estas *benedictiones* funciones salvíficas y también apotropaicas redundantes en su poseedor. Sobre los diferentes términos –y significados– que utiliza Gregorio en relación con los objetos sacros, las *reliquiae* y sus derivados –*beneficium*, *benedictio*, *sanctuarium*, *brandeum*–, remitimos también a la nota 315.

³³⁷ Las motivaciones gregorianas para tales envíos son diversas pero coincidentes en su propósito, esto es, conseguir intermediarios ante la difícil corte constantinopolitana que contribuyan a la preeminencia de la sede de Roma: los patriarcas Anastasio de Antioquía –depuesto por Mauricio y para quien Gregorio buscaba el perdón– y Eulogio de Alejandría representaban la oposición oriental al patriarcado de Constantinopla; el *uir illustris* Andrés y el excónsul Juan eran amigos y valedores de Gregorio durante su estancia bizantina, y tal vez fueron los únicos que no recibieron un presente “político”; las ofrendas pecuniarias del médico constantinopolitano Teodoro y los óleos del también excónsul Leoncio tuvieron su beatífica recompensa; Teoctista, cuñada de la emperatriz Constancia, así como las patricias Savinela, Columba y Gala, habían donado importantes sumas a la sede petrina y sentían un afecto nostálgico por Roma. Ver, respectivamente: GREG. MAG., *Ep.* 1, 25 y 13, 43; 1, 29 y 30; 7, 25 y 8, 33; 7, 23 y 12, 2. Cabe destacar que las citadas aristócratas no parecen vivir en la capital del Bósforo, sino más bien en una ciudad indeterminada de África, porque las *benedictiones* se las entrega Hilario, *rector patrimonii Africani*, en el mismo año que interviene en unos asuntos de simonía en Bizacena: ver notas 380 y 383-386; de hecho, Cracco Ruggini no las contabiliza entre los personajes orientales y la *PLRE* confirma la residencia africana de estas tres patricias romanas: *PLRE* IIIA, *Columba*, p. 321; *Galla*, p. 501; y *PLRE* IIIB, *Savinella*, p. 1116; véase la nota anterior para el cálculo de Cracco Ruggini.

³³⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 6: *claves praeterea sancti Petri, in quibus uinculis catenarum eius inclausum est, excellentiae uestrae direximus, quae collo uestro suspensae de malis uos omnibus tueantur*. También el patricio Dinamio, antiguo rector del patrimonio papal en la Galia, recibió una cruz con limaduras de las cadenas de Pedro e incluso de la parrilla de Lorenzo, todo ello en recompensa por los servicios prestados al solio pontificio: ID., *Ep.*, 3, 33. Acerca de Dinamio y de su consideración en la sede romana, con la cual colaboró, remitimos a las notas 384 y 386 de la parte IV; para la actividad hagiográfica del *rector prouinciae et patrimonioli*, véanse las notas 704 y 806.

³³⁹ En esta ocasión, Gregorio no especifica la forma que toman las *reliquiae beatorum apostolorum Petri ac Pauli* llevadas por el presbítero franco Leuparico, pero las menciones de *seruientes* de los *beneficia* y

incluso un simple caudillo sardo, Hospito³⁴², también recibieron *benedictiones* en forma de llaves o cruces que contenían fragmentos de las limaduras³⁴³ de las cadenas de Pedro,

de su exención de toda carga fiscal nos revelan que se enviaron para servir en la fundación de una iglesia, o para prestigiar más el templo. Y aunque no se trata de un objeto personal, beneficia igualmente a Brunilda: *quieti ergo eorum excellentia uestra prospiciat, quatenus, dum uestro beneficio liberi ab omni fuerint inquietudine custoditi, et illi Deo nostro securo mente laudes exsoluant et uobis in aeterna uita merces acrescat*. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 58. Cf. 6, 50, dirigida a Paladio de Saintes, quien recibe de su presbítero –el citado Leuparico– reliquias de Pedro y Pablo, así como de Lorenzo y Pancracio con una clara finalidad fundacional

³⁴⁰ Recaredo recibe una pequeña llave con limaduras de las cadenas de Pedro y, además, una cruz con fragmentos del *lignum crucis* y cabellos de Juan Bautista; ambos objetos han de serle de mucha utilidad, pues si el primero lo absuelve *ab omnibus peccatis*, el segundo le permite gozar de la *intercessio* del precursor de Cristo: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229; el texto aparece en la nota 345 de la parte IV. En la misma carta, Gregorio informa de la concesión del *pallium* a Leandro *antiquae consuetudini et uestris moribus et eius bonitate*, una triple razón que justifica el envío al tiempo que evidencia la capacidad de adaptación – y de elección– del prelado romano. En especial, véanse: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 44; PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 143; y VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 178-180, e ID., “*Aduocati et patroni*”, pp. 505-506.

³⁴¹ Los *phylacteria* que Gregorio se encarga de enviar al príncipe neonato consisten en una cruz con partículas de la *crux Domini* y un evangelio primorosamente encuadernado en *theca Persica*; asimismo, la hermana de Adaloaldo recibe tres anillos. Estos presentes llegan a su madre Teodelinda con una petición: *ut excellentissimo filio nostro regi coniugi uestro pro nobis de facta pace gratias referatis atque eius animum, sicut consuistis, ad pacem et de futuro per omnia prouocetis, quatenus mercedem populi innocentis, qui in scandalo perire potest, ante conspectum Dei inter multa bona quae agitis inuenire possitis*. GREG. MAG., *Ep.*, 14, 12. Véase FROLOW, A., *La relique*, n° 48, p. 187; cf. n° 159, pp. 246-247. Merece la pena destacar que, en este pasaje, Agilulfo es calificado de *filius noster* –al igual que Adaloaldo, bautizado en la fe católica–, un apelativo que Gregorio parece reservar a los monarcas cristianos y que no había empleado en la única carta –conservada– que dirige al rey longobardo. En relación a esto, remitimos a las notas 21-22 de la parte IV.

³⁴² GREG. MAG., *Ep.*, 4, 27: *benedictionem uero sancti Petri apostoli per eos uobis transmisimus, quam peto ut debeatis benigne suscipere*. Sobre Hospito y los *Barbaricini* en el contexto administrativo y religioso de la Cerdeña bizantina, remitimos al capítulo 1.3.4 de esta misma parte, especialmente a las notas 526-527.

³⁴³ Diríase que Roma disponía de numerosos eslabones que convertir en partículas sagradas con la intención de ganar puntos para su patrón allende la Ciudad; así, el citado Hormisdas –ver nota 299– ya las había utilizado y, más de un siglo después, el papa Vitaliano todavía enviaba fragmentos de cadena a la corte de Nortumbria, en concreto a la piadosa mujer del rey Oswy: BEDA, *Hist. eccl.*, 3, 29. Apuntar el hecho de que las *reliquiae* formadas a partir de las limaduras de las cadenas que habían aprisionado a Pedro –como a otros santos de la cristiandad– entraban a formar parte del catálogo de instrumentos de tortura –*tormenta*– que inflingieron el martirio a los *beati uenerandi* y que, en buena medida, se relaciona con el concepto escatológico.

pedazos de la vera cruz o bien cabellos de Juan Bautista³⁴⁴ que les habían de servir de *philacteria*, de talismanes protectores. Y parecería a Etelberto³⁴⁵ que también le envió una *benedictio* petrina de naturaleza indeterminada. Si contabilizamos el número de reliquias personales³⁴⁶ enviadas, el total asciende a 24, de las cuales 22 están vinculadas a Pedro. Con un mismo objetivo evangélico y propagandístico, podemos incluir el envío de un ejemplar de los *Dialogi*³⁴⁷ a Teodelinda, sin duda destinado a servir de ejemplo e inspiración a la influyente reina, a su hijo e incluso a Agilulfo, para quien quizás Gregorio albergara alguna esperanza de conversión al catolicismo ortodoxo ya desde

³⁴⁴ Podría objetarse que los cabellos constituyen una parte integrante del cuerpo santo y que, en consecuencia, comparten su intangibilidad, pero estamos de acuerdo con McCulloh en que la posesión de la reliquia capilar no implicaba necesariamente perturbar el descanso del sacro difunto: MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 148. También queremos apuntar la continuidad de tales donaciones capilares por parte de la sede romana, pues, según apunta una carta posiblemente espúrea recogida en los *Monumenta*, a inicios del siglo VIII, Juan VI –o VII– envió otra remesa de cabellos del Bautista a Edaldo, obispo de Vienne: IOAN. VI/VII, *Ep.*, 11. Similarmente ocurre con los fragmentos de la *uera crux*, que cabría elevar a la categoría de intangible debido a la importancia fundamental en tanto que símbolo indiscutible de la religión cristiana; acerca de este particular, remitimos a FROLOW, A., *La relique*, pp. 21-61.

³⁴⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37: *parua autem exenia transmisi, quae uobis parua non erunt, cum a uobis ex beati Petri apostoli fuerint benedictione suscepta*. Desconocemos en qué consistían estos “pequeños regalos” –*munuscula*, se lee en otros pasajes– enviados a Etelberto, pero estamos seguros de que se trataba de objetos relacionados de un modo más o menos directo con la espiritualidad cristiana, caso del evangeliario remitido a Teodelinda, por ejemplo.

³⁴⁶ Al respecto, remitimos a lo expuesto en la nota 318 y al detallado estudio que desarrollamos en los capítulos 1.1 y 1.3 del apéndice 1.

³⁴⁷ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 5: *his diebus sapientissimus et beatissimus papa Gregorius Romanae urbis, postquam alia multa ad utilitatem sanctae ecclesiae scripserat, etiam libros quattuor de uita sanctorum composuit, quem codicem dialogum, id est, duorum locutionem, quia eum colloquens cum suo diacono Petro ediderat, appellauit. Hos igitur libros praefatus papa Theudelindae reginae direxit, quam sciebat utique et Christi fidei deditam, et in bonis actibus esse praecipuam*. Actualmente, se considera que los *Dialogi* se escribieron –al menos en parte– en clave política, esto es, como manual de ética para que los reyes, sobre cuya institución acechaba el peligro del “abandono moral”, inauguraran una nueva era fundamentada en la supeditación –moral– a la Iglesia: DAGENS, C., *Culture et expérience*, pp. 228-230; cf. VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 170-171. Acerca del envío de los *Dialogi* a la reina de los longobardos, ver: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 449, 452-453, n. 37, y 484; y PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 18 y n. 39. Añadir el envío de unos Evangelios encuadernados en *theca Persica*, que la tradición quiere que sean los que se conservan todavía hoy en la catedral de Monza y que son conocidos con el nombre de Evangeliario de Teodelinda: GREG. MAG., *Ep.*, 14, 12; ver la nota 487 de la parte IV.

muy temprano³⁴⁸. Otra evidencia de la actividad relicaria³⁴⁹ de Gregorio parecen ser las célebres *ampullae* también remitidas a Teodelinda y felizmente halladas en el tesoro de Monza³⁵⁰, las cuales, además, proporcionan una información valiosísima del culto desarrollado en las iglesias de Roma, así como el santo al que se adscriben.

No es casual que estas reliquias se dirigieran a personajes políticos de tanta relevancia pues, a cambio de la protección divina, dichos amuletos establecían un vínculo sobrenatural con Roma; como tampoco es casual que contuvieran especialmente objetos relacionados con el culto a Pedro³⁵¹, piedra angular de la Iglesia y máximo

³⁴⁸ Admitiendo *a priori* que Pablo Warnefried no siempre resulta una fuente de información cronológica precisa, el cronista sitúa el envío de los *Dialogi* en una fecha anterior al acuerdo de paz con Agilulfo del 593 o 594, coetáneo, pues, a la misma redacción de la obra: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 8. Como quiera que la primera epístola gregoriana a Teodelinda –GREG. MAG., *Ep.*, 4, 4– que conservamos data de septiembre del 593, sería posible hacer coincidir con un momento posterior a este primer carteo con el despacho de las edificantes historias de los *patres Italicorum*, las cuales complementarían el discurso de Gregorio acerca del conflicto del cisma tricapitolino y de la sede de Milán, temas de la carta en cuestión. Al respecto, ver nota anterior. Puede, en fin, que sirvieran además a una pretendida –y velada– conversión del monarca, a través de su esposa, claro está: ver nota 879 de esta parte y nota 486 de la parte IV.

³⁴⁹ El entero conjunto de *souvenirs* romanos de la soberana longobarda incluye hasta 65 *ampullae* en cristal y plata conteniendo aceite de los diferentes santuarios romanos con sus correspondientes *pittacia*, donde se inscribe el texto explicativo; se acompañan de una *notula* que, además de elencar el total de las indicaciones descritas en las etiquetas, menciona que fueron enviadas por Gregorio a Teodelinda a través del diácono Juan: *Not. de olea: quas olea sancta tenpori[b]us domni Gregorii papae adduxit Iohannis indignus et peccator domnae Theodelindae reginae de Roma*. Véase LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 298-299 y 303, donde opina que, con respecto a Constantina, Teodelinda salió claramente beneficiada –con respecto a otras *reginae*– en cuanto a reliquias se refiere, seguramente porque interesaba más a Gregorio contar con una aliada entre sus más cercanos enemigos. Ver la nota siguiente y la nota 487 de la parte IV.

³⁵⁰ En general, puede consultarse LECLERCQ, H., “Ampoules”, cc. 1722-1747, e ID., “Monza”, cc. 2749-2783. La misma reina tenía una devoción especial por las reliquias, como lo demuestra la extensa colección de *ampullae* de aceite sacro datables en el siglo VI y recuperadas en las excavaciones del palacio de Monza; cada una de estas *ampullae* contaba con una *pittacia* –un papel atado a modo de etiqueta– que identificaba al santo que la había bendecido: HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 47-48. Estos relicarios –y su contenido–, así como otros de diferente tipo, integraron el ajuar del cristiano devoto occidental en la Antigüedad tardía; y si al principio provenían mayoritariamente de Tierra Santa y Oriente en general, pronto empezaron a generarse en Occidente, caso de Tours, fértil centro de producción de reliquias de contacto desde el siglo V: véanse las notas 255, 267, 294, 300, 317, 323 y 777. Y es que también documentamos *ampullae* palestinas en Monza: GRABAR, *Ampoules*, pp. 15-31. Véase además la nota anterior.

³⁵¹ Hasta 26 epístolas registran envíos de reliquias petrinas –personales y fundacionales– por todo el Mediterráneo y más allá. Al respecto, pueden consultarse los estudios de Susman, Leyser y Cracco

exponente de la supremacía romana en un momento tan delicado para la sede petrina. Y podría argüirse con Leyser³⁵², que Gregorio llevó a cabo una verdadera “política del regalo” con los *illustres* de la sociedad mediterránea.

Porque, además, debe recordarse que no sólo Roma luchaba con Jerusalén o Constantinopla al respecto de su capitalidad espiritual y relicaria, las mismas iglesias de la Ciudad –como las de otras *urbes*– pugnaban entre sí para que su santo tutelar prevaleciera sobre los otros y tuviera el mayor número de devotos. Asimismo, esta batalla se libraba a un nivel más humano, y los diferentes grupos de poder³⁵³ –tanto laicos como eclesiásticos– se enfrentaban entre sí por la preeminencia; como resultado de esta dinámica, se fundaron, restauraron y renovaron templos y santuarios en un notable esfuerzo evergético³⁵⁴ al tiempo que la política eclesiástica variaba en función de qué partido ostentaba la autoridad en la *Vrbs*.

Ruggini, con cuyos cálculos –incompletos y, en ocasiones, inexactos– no coincidimos plenamente, como indicamos en las notas 318, 321 y 336, y como pormenorizamos en los capítulos 1.1 y 1.3 del apéndice 1: SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, pp. 130-139 y 174-176; y LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, p. 300. Recientemente, Cracco Ruggini también ha efectuado una revisión del tema de los envíos gregorianos de reliquias –tanto fundacionales como personales–, aunque desde un punto de vista más conceptual: CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 20-28.

³⁵² LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 293-294 y 299-303, donde acuña la acertada expresión “politics of the gift”. Ver además: RAPISARDA LO MENZO, G., “I doni”, pp. 285-300, que se ocupa más específicamente de la significación política de los “regalos” de Gregorio; y las recientes aportaciones al respecto de CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 13-14 y 24-25, en las cuales habla de la “politica delle reliquie”.

³⁵³ La historiografía actual incide en la oposición entre los distintos “partidos” de la Roma cristiana, lucha que ya se documenta en el cisma laurenciano y que parece extenderse en los siglos sucesivos: PIETRI, C., “Le sénat, le peuple”, pp. 123-139, ID., “Aristocratie et société cléricale”, pp. 417-467, ID., “Clercs et serviteurs laïcs”, pp. 107-122, e ID., “La Rome de Grégoire”, pp. 9-21; LLEWELLYN, P., *Rome in the Dark Ages*, pp. 109-111, ID., “The Legacy of Gregory I”, pp. 363-380, e ID., “The Laurentian Schism”, pp. 417-427; COOPER, K., “The Martyr, the *matrona* and the Bishop”, pp. 300-305; y finalmente LEYSER, C., “The temptations of Cult”, pp. 292-293. Sobre el cisma laurenciano, ver también nota 356; para Pascasio, diácono romano que había apoyado a Laurencio durante el cisma y que purgaba sus pecados sirviendo en unas termas, remitimos a la nota 59 de la parte II; cf. nota 917 de esta parte. Asimismo, después del pontificado de Gregorio, constatamos la existencia de una facción filomonástica –acaso más “moderna”, en la línea del pensamiento gregoriano– y otra filoclerical –más tradicional e identificable con algunos de los papas del siglo VII, entre ellos Sabiniano–. Acerca de esta lucha por el poder del episcopado romano en este período, remitimos a las notas 612-613.

³⁵⁴ Acerca del evergetismo cristiano en Roma, muy especialmente del pontificio, remitimos a: PIETRI, C., “Évergétisme et richesses ecclésiastiques”, pp. 317-337, e ID., “Donateurs et pieux établissements”, pp.

Para concluir, parece lícito afirmar que Gregorio sostuvo la tradicional postura papal –¿y occidental?– acerca de las reliquias y los *corpora sancta*, y que por ello se enfrentó a la corte de Oriente, aun cuando el signo de los tiempos había cambiado. Desde que uno de sus más inmediatos sucesores en el cargo, Honorio I³⁵⁵, rompió con el precepto de inviolabilidad de las tumbas y ordenó el traslado –momentáneo, en principio– del cuerpo de Pancracio³⁵⁶ a causa de la remodelación de su basílica martirial, se abrió la veda para la futura reorganización de la hagiotopografía de la Ciudad mediante unos traslados³⁵⁷ que acaso se frecuentaron a lo largo del siglo VII.

435-453; y REEKMANS, L., “Les constructions des papes”, pp. 355-366. Por otro lado, los pontífices promonásticos del siglo VII y IX –ver notas 612-613– introdujeron el culto a Gregorio mediante la inclusión de su sepulcro como lugar de peregrinaje en dos *itineraria* romanos: la *Notitia ecclesiarum urbis Romae* y el *De locis sanctis martyrum quae sunt foris ciuitatis Romae*, ambos datados en la primera mitad del siglo VII y revisados durante el pontificado de Honorio I. Al respecto del culto gregoriano, remitimos en general a: ANDRIEU, M., “La chapelle de Saint Grégoire”, pp. 61-99; JOUNEL, P., “Le culte”, pp. 671-680; THACKER, “Memorializing Gregory the Great”, pp. 59-84; y LEYSER, C., “The temptations of Cult”, pp. 292-293 y 296-298, y muy especialmente la larga n. 40, en que considera espúrea dicha adición como ya había hecho e Rossi ROSSI, G.B. de, *Roma sotteranea*, I, 138- 139 y 144-145, y II, pp. 224-228, quien data el añadido hacia 750.

³⁵⁵ MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 321 y n. 43, duda en considerar *translatio* el movimiento del cuerpo de Pancracio de un lugar a otro de su mismo templo, aunque afirma que ya representa un punto de inflexión con respecto a la rigidez gregoriana. En un sentido opuesto, el mismo pontífice se negó a trasladar los restos mortales de la mártir Inés desde su sepulcro de la *uia Numentaria*, y prefiere edificar una nueva y magnificente iglesia allí donde reposan sus restos: *Lib. pont.*, 72; ver HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 34.

³⁵⁶ Pancracio parece ocupar un lugar de preeminencia entre las reliquias fundacionales, hecho que lleva a Leyser a pensar en un paralelo con lo acaecido durante el cisma laurenciano, cuando un simaquiано Pancracio resultó vencedor ante Félix, Proceso o Martiniano: la posterior lucha entre los “gregorianos” y sus opositores continuaría con el favoritismo partidista de uno u otro santo, como evidencia la reconstrucción de la basílica pancraciana durante el pontificado de Honorio I. LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 303-305 y nn. 70 y 71, con bibliografía. Ver nota 353.

³⁵⁷ Así opina VOGEL, C., “Les échanges liturgiques”, p. 189, quien elenca una serie de reliquias que viajaron hacia *Francia* sin que sea posible verificar que sean de naturaleza corporal. Cf. *contra* MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, pp. 321-323 y nn. 45 y 55-56. Teodoro toma la iniciativa y decide transferir los restos de Primo y Feliciano a la iglesia de San Esteban Redondo en el 648; León II hace lo propio con los cuerpos de Simplicio y Faustino en el 682; por el contrario, papas como Sergio I o Gregorio III se esfuerzan en mantener los antiguos usos en asuntos funerarios y celebran los *natalicia* de los mártires en los cementerios extraurbanos que rodean Roma. Sobre este punto, pueden consultarse: SEJOURNÉ, P., “Reliques”, c. 2335; BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, pp. 414-418, sobre la redefinición de las solemnidades a celebrar en honor de los santos; SUSMAN, F., “Il culto di s. Pietro”, p. 135 y n. 56; GAIFFIER, B. de, “La lecture des passions”, pp. 77-78; HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*,

Sin embargo, el golpe de gracia había de llegar de mano de los longobardos del rey Aistulfo, quienes, en el 756, asediaron Roma y saquearon los cementerios suburbanos, llevándose numerosos *corpora sacra* con ellos³⁵⁸ y terminando con los esfuerzos pontificios de conservar intacto el patrimonio espiritual de la ciudad. A causa de esto y para que tales reliquias no se vean expuestas al robo más impío, Pablo I³⁵⁹ ordenó un traslado masivo de reliquias santas, en primer lugar de las más reputadas, por supuesto; no fue hasta el pontificado de éste que la Iglesia romana empezó a distribuir – de forma regular– reliquias –corporales– con objetivos políticos, significativamente a los reinos francos, enemigos de los longobardos que habrían de constituirse en el centro de poder de una Europa medieval opuesta y aparte del Imperio oriental.

pp. 50-51 y nn. 164-166, con las referencias al *Liber pontificalis* –véase, respectivamente: *Lib. pont.*, 75, 82, 86 y 92–; y MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 145 y n. 3, quien considera a Teodoro y León como excepciones en una sociedad en la cual todavía no eran habituales las *translationes*. Asimismo, para el desarrollo de la política relicaria occidental después de Gregorio, remitimos a DELEHAYE, H., *Les origines*, pp. 261-262.

³⁵⁸ *Lib. pont.*, 94: *nam et multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymiteria, ad magnum anime sue detrimentum abstulit*, hablando del asedio al que sometió Aistulfo a Roma durante tres meses. Véase HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, p. 51.

³⁵⁹ PAVL. I, *Ep.*, 12. MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, p. 321 y n. 46; y GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 319-320. El inmediato sucesor de Pablo I en la sede de Pedro, Esteban III, no continuó su política, pero el sucesor de éste, Adriano I, trasladó a la Ciudad los cuerpos de los pontífices Cornelio, Lucas y Félix, así como los de los mártires Nereo y Aquiles, aunque también mandó restaurar las basílicas extraurbanas como hizo luego León III. Después de ellos, Pascual I inauguró definitivamente una nueva era en el concepto de tangibilidad de la reliquia –llegó a trasladar hasta 2.300 cuerpos sacros, según SEJOURNÉ, P., “Reliques”, c. 2335– y, consecuentemente, de su muy posible rentabilidad espiritual, política y también económica. Un resumen de este proceso en: DELEHAYE, H., *Sanctus*, pp. 197-198; y HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 51-53 y 62.

1.3.— EL DISCURSO PARA CON LA ALTERIDAD

En una Italia destruida, dividida por la sangrienta oposición entre bizantinos, ostrogodos y longobardos, buena parte de su episcopado tuvo que olvidar sus deberes espirituales para centrarse en la recuperación material de sus ciudades. Asimismo, la sede de Roma no sólo debió ocuparse de los asuntos del territorio italiano, sino que necesitó sostener su propia primacía religiosa al final de un convulso siglo VI, ya que los patriarcados orientales y los reinos germánicos occidentales exigían toda la atención y el empeño papales, tanto en el aspecto político como en el religioso.

Y a pesar de las dificultades de semejante período, Gregorio se las ingenió para hallar la manera de combatir contra los elementos disidentes de la santa madre Iglesia. Como resulta habitual en él, pudo articular un discurso y diseñar una línea de actuación para cada caso concreto, aunque ello supusiera flexibilizar su postura o rebajar sus pretensiones conversoras; porque eso mismo perseguía nuestro pontífice, convertir a los caídos, llevar almas perdidas a Dios de acuerdo con su concepción escatológica del mundo. En suma, el Magno emprendió algunas acciones al respecto de otras religiones –el paganismo o el judaísmo– y de ciertas desviaciones cristianas –caso del arrianismo, del donatismo o del cisma tricapitolino– que merecen ser tenidas en cuenta a la hora de valorar con justicia el alcance de la obra gregoriana y la profundidad de su *insight* político. Pero antes de exponer los cuatro grupos principales que hemos establecido en nuestro índice –“donatistas”, arrianos y tricapitolinos, judíos y paganos–, creemos pertinente detenernos brevemente en el concepto gregoriano de hereje.

A juzgar por la presencia de citas relativas a las herejías, no puede decirse que Gregorio se preocupara demasiado por ellas ni que pretendiera formar una doctrina heresiológica estructurada. Al contrario, como afirma Dagens³⁶⁰, no percibimos en este pontífice una preocupación especial por ocuparse de éstas; tan sólo le interesaban desde un punto de vista práctico, es decir, sólo le incumbían aquéllas presentes en su área de influencia –fuera ésta romana, italiana o incluso foránea– y que pudiera erradicar

³⁶⁰ DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 340-342; seguido por MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 338 y n. 4. Al respecto de debates teológicos y polémicas doctrinales, el siglo de Gregorio resulta claramente escaso si lo comparamos con el precedente: el siglo V fue muchísimo más complejo y violento en cuanto a ideas se refiere, mientras que la centuria siguiente, sometida a la precariedad socioeconómica y al dominio estable –y agresivo, al menos en Italia– de los bárbaros, tuvo que ocuparse de cuestiones de orden más práctico.

realmente. Sin embargo, esto no quiere decir que las desconociera, ni mucho menos; simplemente aplica el pragmatismo. Por otro lado, y según puntualizan Dagens y Moreschini, los tres amigos de Job³⁶¹ —Elifaz, Baldad y Sofar— que aparecen en los *Moralia* se corresponden con el arquetipo gregoriano de hereje, de *homo uetus* que aún no ha renacido a la nueva vida mediante la fe del Galileo. Este trío personalizará todas las características negativas que se atribuyen ancestralmente al pagano y ahora también al hereje: el engaño³⁶², la falacia³⁶³, el orgullo³⁶⁴ y, muy especialmente, su enemistad perpetua con la Iglesia³⁶⁵ — católica, claro está—.

³⁶¹ Ya Dagens entendió la razón de ser de los tres compañeros de Job: DAGENS, C., *Saint Grégoire*, p. 341, donde recuerda que el término *figura* se aleja de la *allegoria* en la romanidad tardía y el mundo medieval. MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, pp. 337-341, especialmente 337-339, sigue sus argumentos, sin embargo, el investigador italiano presenta un aparato crítico tan pobre y poco metodológico —de hecho, su sistema de citación no resulta demasiado comprensible— que ni siquiera cita el total de las referencias a estas *figurae hereticorum* presentes en los *Moralia* de un modo exacto. Un buen ejemplo, quizás el mejor o más paradigmático, del concepto gregoriano de hereje en GREG. MAG., *Mor.*, *praef.*, 15: *amici uero eius, qui dum consulunt, inuehuntur, haereticorum figuram expriment, qui sub specie consulenti agunt negotium seducendi. Vnde et ad beatum Iob quasi pro domino loquuntur, sed tamen a domino non approbantur; quia uidelicet omnes haeretici deum dum defendere nituntur, offendunt. Vnde eis aperte et ab eodem sancto uiro dicitur: disputare cum deo cupio; prius uos ostendens fabricatores mendacii et cultores peruersorum dogmatum. Constat ergo eos haereticorum typum errando gerere quos sanctus uir redarguit cultui peruersorum dogmatum deseruire. Omnis uero haereticus in eo quod deum defendere cernitur, ueritati illius aduersatur, psalmista attestante, qui ait: ut destruas inimicum et defensorem. Inimicus quippe et defensor est, qui deum quem praedicat impugnat.* En un sentido más práctico, Juan Diácono recoge sucintamente la actuación gregoriana al respecto de la herejía: *talibus uenerabilis papa Gregorius commissam sibi diuinitus ecclesiam studiis efficaciter gubernabat (...) iam Donatistarum haeresim penes Africam, Manichaeorum penes Siciliam, Arianorum penes Hispaniam, Agnoetarum uero penes Alexandriam, scriptorum suorum ualidissimis auctoritatibus importunissimisque legationibus, Domino suffragante, a corpore totius sanctae matris ecclesiae sequestrarat.* IOH. DIAC., *Vita Greg.*, 3, 1.

³⁶² GREG. MAG., *Mor.*, 23, 3: *bene autem omnes haeretici in his quae de domino loquuntur, dum non intentione recta, sed appetitione temporalis gloriae uideri praedicatores appetunt, uetustas sola nominantur. Ad loquendum quippe, non zelo noui hominis, sed uitae ueteris prauitate concitantur.* De esta descripción, Moreschini infiere una similitud con el *gloriae animal* con que Tertuliano describe a los gentiles: MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 339 y n. 10, citando a TERT., *De anima*, 1, 2. Cf. GREG. MAG., *Mor.*, 11, 1, 1: *qui dum ficte consulunt, sanctorum mentem fortiter affligunt; nec tamen per cuncta quae loquuntur a ueritatis cognitione desipiunt, sed plerumque et stultis prudentiam, et fictis uera permiscent; ut dum ex ueritate aliquid praerogant, facile ad falsitatem trahant.*

³⁶³ En este contexto, Moreschini entiende por falacia el discurso destinado a confundir a los cristianos y hacerles adoptar posturas desviadas casi por perversa diversión: MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, pp. 339-340. Las citas al respecto se suceden: GREG. MAG., *Mor.*, 5, 11, 28, y 27, 49; 10, 15, 26; 11, 1, 1; 12, 31, 36; 14, 1, 1; 16, 16, 21; y 18, 16, 26.

En el *corpus* gregoriano, encontramos referencias –más bien teóricas– a una serie de herejías que todavía coleaban en el siglo VI y de las cuales el pontífice ofrecía una muestra de su conocimiento; entre ellas, merece citarse el maniqueísmo³⁶⁶, el origenismo³⁶⁷, el novacianismo³⁶⁸ –acaso el priscilianismo³⁶⁹– y un catálogo de *errores*

³⁶⁴ Como el orgullo que tienen quienes se arrojan el –falso– mérito de haber sido discípulos de los doctores de la Iglesia: GREG. MAG., *Mor.*, 12, 28, 32, y 36, 41; 18, 26, 39; cf. 12, 35, 40. Ya Tertuliano había inaugurado la concepción del hereje henchido de orgullo: TERT., *De praescr. haer.*, 41. Sin embargo, parece que –algunos de– los gentiles tienen motivos para enorgullecerse de su locuacidad, la cual les permite al tiempo engañar a los cristianos ingenuos: GREG. MAG., *Mor.*, 16, 5, 8; cf. 16, 5, 7, y 46, 59, donde se expone la perversidad de las doctrinas y prácticas desarrolladas por estos falsos predicadores. La curiosidad inmoderada y el apego a las cosas terrenas también tienen una consideración negativa en el pensamiento gregoriano: ID., *Mor.*, 3, 22, 45, y 24, 47. A nuestro parecer, la soberbia también podría englobarse juntamente con el orgullo: ID., *Mor.*, 3, 22, 43; 10, 24, 43; y 18, 26, 39.

³⁶⁵ Entre las actitudes que se atribuyen a los herejes en contra de la Iglesia, cabe citar la falsedad en su relación con la esposa de Cristo –GREG. MAG., *Mor.*, 3, 26, 50; 8, 36, 60; 19, 9, 16–, el desprecio por la institución –ID., *Mor.*, 16, 8, 12–, la acusación de soberbia eclesiástica –ID., *Mor.*, 14, 2, 2, y 3, 3–, la prédica y la persecución en contra de los *membra Christi* –ID., *Mor.*, 16, 54, 67, y 55, 68; 31, 28, 55–, amén de las acciones engañosas para con la fe de los *fideles* mencionadas en la nota 363.

³⁶⁶ La característica maniquea que nuestro pontífice deplora especialmente es su excesiva consideración – y extensión– de la virginidad y su casi repudio a la institución del matrimonio: *nam sunt nonnulli qui ita uirginitati carnis student ut nuptias damnent; et sunt nonnulli qui ita abstinentiam laudant ut sumentes alimenta necessaria destestentur*; y, en otro lugar: *quia autem in sacro eloquio Manichaeus uirginitatem comperit, coniugia damnauit*. GREG. MAG., *Mor.*, 16, 6, 10, y 19, 18, 27. Según Moreschini, también se refiere el Magno a los maniqueos cuando habla de los docetistas en *Mor.*, 12, 25, 30, porque –siempre según este investigador– su descripción de los herejes no puede corresponderse con una secta tan antigua: MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 342, sin aducir ningún argumento ni dato en apoyo de esta aseveración; cf. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 335. Ver nota 371.

³⁶⁷ GREG. MAG., *Mor.*, 34, 19, 35-38. Cf. PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 2, 4, 34: *Origenis sermo fuit, quia misericors Deus nullam creaturam rationalem perire per aeternam damnationem finit*. Y todavía un dato divertido: cuando Liciniano de Cartagena escribe a Gregorio pidiéndole un ejemplar de los *Moralia in Iob*, lo hace centonzando un pasaje del castrado egipcio referente a la apocatástasis, es decir, a la preexistencia de las almas, una teoría muy criticada por la ortodoxia y condenada en el reciente segundo concilio de Constantinopla: LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1. MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 344.

³⁶⁸ Gregorio critica el excesivo rigorismo de Novaciano, cuya figura y doctrina glosa con conocimiento de causa, pero a quien –como otros autores antes que él– atribuye erróneamente el nombre de Novato en sus comentarios. PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 2, 4, 33, y 5, 3, 19: *dum seueram Dei omnipotentis iustitiam et implacabilem diceret, spem ueniae consequendae et paenitentiae omne remedium peccatoribus*

doctrinales menores entre las que destaca el nestorianismo³⁷⁰, por razón de una consulta al solio pontificio acerca precisamente de la conversión de numerosos nestorianos a la ortodoxia.

abstulit; e ipsa quippe auctoritas sanctae ecclesiae, cum sine misericordia est, nulla est: quia tunc spiritalis est rigor disciplinae, cum a linimento non uacat misericordiae.

³⁶⁹ GREG. MAG., *Mor.*, 33, 10, 19, critica el escepticismo de los académicos y el fatalismo de los *mathematici*, grupo que Moreschini identifica —precisamente por el fatalismo, pero sin ninguna otra razón de peso— con los priscilianistas citados en ID., *Hom. in Euang.*, 1, 10, 4: *sed sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant; et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod noua stella exiit cum Dominus in carne apparuit, cuius fuisse fatum eamdem apparuit stellam putant.* MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 343.

³⁷⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 52: *quia caritati nil longe est, quos diuidunt loca iungat epistula. Lator itaque praesentium ad beati Petri apostolorum principis ecclesiam ueniens fraternitatis uestrae se asseruit ad nos epistulas accepiss easque in Hierosolymorum urbe cum rebus quoque aliis perdidisse. In quibus, sicut ipse ait, studuistis inquirere, sacerdotes ac plebes quae Nestorianae haeresos errore confusae sunt, cum ad matrem electorum omniam catholicam ecclesiam reuertuntur, utrum baptizari debeant an certe solius uerae fidei confessione eiusdem matris ecclesiae uisceribus adiungi.* Interrogado por el obispo Quirico acerca de cómo bautizar a los numerosos nestorianos que desean convertirse a la ortodoxia —si cabe bautizarlos o no—, Gregorio expone al prelado las diferentes opciones contempladas por los Padres —la unción crismática, la imposición de manos o la profesión de fe— y sus aplicaciones más usuales entre las siguientes herejías: los arrianos occidentales utilizan la imposición mientras que sus correligionarios orientales hacen uso de la crismación; los monofisitas tan sólo hacen profesión de fe; los heréticos trinitarios como bonosiacos y catafrigas —relacionados con el montanismo— deben ser bautizados de nuevo; los nestorianos, en fin, están obligados a abjurar de su fe errónea y profesar el credo católico para volver al seno de la Iglesia. MORESCHINI, C., “Gregorio Magno e le eresie”, p. 341, quiere que el destinatario sea el “vescovo Quirino [sic] ed altri vescovi della Spagna”, e incluso aduce la presencia de montanistas en Hispania en ese momento aprovechando la *simple* mención a Montano en la epístola, pero la carta en cuestión se dirige a un tal Quirico, obispo de una sede desconocida de *Hiberia*, y a otros prelados de la región; y la cuestión es si esta *Hiberia* se corresponde con *Hispania* o con la *Iberia* del Mar Caspio. Dag Norberg, en el índice de su edición del *Registrum*, dice de *Hiberia*: *prouincia Pontica ut uideretur*; además, de todas las referencias a Nestorio y al nestorianismo recogidas en el epistolario gregoriano, la gran mayoría resultan simples menciones del heresiarca en relación al asunto de los Tres Capítulos, y sólo dos misivas tratan de casos concretos de adeptos a la desviación condenada en Calcedonia: la citada *ep.* 11, 52 y además la 11, 55, que refiere el caso del presbítero tesalonicense Lucas, a quien debía ordenársele abjurar públicamente de Nestorio y Severo; por último, el inicio de la cita epistular —*quia caritati nil longe est, quos diuidunt loca iungat epistula*— parece indicar una gran separación geográfica entre ambos prelados y el *lator praesentium ad beatri Petri ecclesiam* afirma haber perdido cartas y otros bienes en la *Hierosolymorum urbs*; si sumamos a estas consideraciones el hecho de que el nestorianismo era infinitamente más frecuente en Oriente y de que no tenemos constancia de la presencia de estos herejes en Hispania, debemos concluir que la diócesis de Quirico se hallaba en el norte de Anatolia y no en la Península Ibérica. Por otra parte, Gregorio no parece conocer demasiado el montanismo, de quien sólo cita el epónimo y casi como un arquetipo de hereje transmitido por el ideario colectivo cristiano de la Italia postimperial: *dum adhuc doctor esset Arrius, Sabellius, Montanus, quasi*

En un plano mucho más práctico, Gregorio propuso una serie de medidas relativas a la extirpación de otras desviaciones –más funestas o más cercanas, como se quiera– que contrastan con la habitual bondad del pontífice. Así sucede en un caso documentado en Sicilia, donde el diácono y rector del patrimonio eclesiástico insular, Cipriano, informó a Gregorio de la frecuente presencia de maniqueos³⁷¹ en las posesiones de su Iglesia, herejes a los que se debía enmendar la plana llevándolos de nuevo al catolicismo, máxime cuando su *crimen* se perpetraba –¡escandalosamente!– en el propio dominio eclesiástico.

1.3.1.— “DONATISTAS”

Merced a la correspondencia del *Registrum*, sabemos de la presencia de “donatistas”³⁷² en el África reconquistada por Constantinopla. Ciertamente, sorprende encontrar rescoldos de un cisma que se creía extinguido desde hacía tiempo, en concreto desde que las decisiones de la conferencia de Cartago del 411 y las leyes de Honorio que refrendaron civilmente la voluntad del episcopado africano católico decidieron la persecución con extremo denuedo de los cismáticos³⁷³; por otra parte, no tenemos

sodales uidebantur: sed, dum districte discussi sunt, inimici apparuerunt. GREG. MAG., *In Cant. Cant.*, 42.

³⁷¹ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 7: *de Manichaeis qui in possessionibus nostris sunt frequenter dilectionem tuam admonui ut eos persequi summopere debeat atque ad fidem catholicam reuocare; quod si tempus exigit, per te, si autem pro causis aliis non licet, per alios sollerter inquirere.* Ver nota 366.

³⁷² En general, acerca de la problemática religiosa africana durante el pontificado de Gregorio, remitimos a: DIEHL, C., *L’Afrique byzantine*, pp. 503-516; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 414-428; FRENCH, W.H.C., *The Donatist Church*, pp. 309-312; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 287-296; BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 97-99; y la bibliografía de Markus citada en la nota 375. Una buena y reciente obra de síntesis incide –acaso ingenuamente– en la realidad del renacimiento donatista en África a causa de la dejadez de la administración bizantina, la corrupción del episcopado y la aquiescencia –si no la solidaridad– de los terratenientes; y suponemos, también, del ambiente favorable que debería haber hallado durante la dominación vándala, proclive a alentar las disidencias en el seno de sus súbditos católicos: CUOQ, J., *L’Église d’Afrique*, pp. 95-97. Finalmente, queremos hacer especial mención del interesante estudio de DUVAL, Y., “Grégoire et l’Église”, pp. 129-158, relativo a los “hommes du pape”, los hombres de confianza –locales y enviados– de Gregorio en África y las tareas que desempeñaron.

³⁷³ Entre el 397 y el 411, es decir, entre el concilio de Hipona y la conferencia de Cartago, el donatismo pierde fuerza y agresividad, al tiempo que, en época de Agustín y gracias a su esfuerzo doctrinal, la

constancia de testimonio alguno que verifique su continuidad en el período de dominación vándala. En cambio, documentamos la utilización del término en referencia a Facundo de Hermiane³⁷⁴, quien fue considerado como tal al enfrentarse a Justiniano a causa de los Tres Capítulos; y lo fue paradójicamente, máxime si tenemos en cuenta la solidez de su discurso teológico ortodoxo. Y sin embargo, Gregorio se preocupó a lo largo de seis años por la situación de la Iglesia africana, especialmente de la nómida, afectada por un teórico renacer del donatismo. ¿Por qué motivo? Y, todavía más relevante, ¿quiénes eran los citados *Donatistae*?

Coincidimos con Markus³⁷⁵ cuando plantea que, a finales del siglo VI, los discípulos de Donato –de haberlos– poco tendrían que ver con el donatismo histórico, es

Iglesia católica africana confirma su alianza con el *establishment* imperial, el cual emite una serie de leyes bajo Honorio encaminadas a suprimir la disensión eclesiástica en *Africa*: FRENED, W.H.C., *The Donatist Church*, pp. 324-332, con las referencias textuales a esta iniciativa combinada contra el donatismo; y MERDINGER, J.E., *Rome and the African Church*, pp. 65-73, 101-107 y 154-155. De todos modos, su pervivencia a partir de la invasión vándala constituye un punto oscuro en la historia de la provincia: MARKUS, R.A., “The Problem of ‘Donatism’”, pp. 164-165. Sin embargo, parece claro que la existencia de dos iglesias enfrentadas en las provincias africanas no superó la dominación germánica, y acaso ambas se unificaron ante un enemigo común sin perder ciertas características propias de cada una que explicarían la confusión de Gregorio.

³⁷⁴ La justificación al “donatismo” de Facundo debemos entenderla a partir de su oposición a los Tres Capítulos –evidenciada en su *Pro defensione trium capitulorum*–, puesto que el único punto en común posible entre la decidida oposición del de Hermiane a la reforma justiniana y el donatismo histórico es su sentimiento de singularidad y su oposición a la *Reichskirche*, oposición que, por otro lado, compartía el común de las iglesias occidentales al respecto de la cuestión tricapitolina: MARKUS, R.A., “Reflections on Religious Dissent”, pp. 145-149; RICHARDS, J., *Il console*, p. 288; y MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 256 y 264. Sobre la polémica de los Tres Capítulos, remitimos a las notas 407-408 de esta parte y a la 92 de la parte IV.

³⁷⁵ Debe otorgarse a Markus el merecido mérito de alterar la visión tradicional de la historiografía y descreer de la pervivencia del donatismo tal y como existía a principios del siglo V: podría tenerse en consideración que algunas prácticas donatistas se hubieran fosilizado en la praxis de ciertas áreas, e incluso que dichas prácticas fueran toleradas por la Iglesia “oficial” africana, pero no la perpetuación de una Iglesia donatista viva y escindida de Cartago. MARKUS, R.A., “The Problem of ‘Donatism’”, pp. 161 y 162: “what Gregory called ‘Donatism’ was very unlike what we know as Donatism (...) Gregory may have been quicker to stumble to the truth than modern scholars”. Cf. ID., “Country bishops”, pp. 8-9, donde apunta la posibilidad de equiparar obispo “donatista” con obispo “rural”, es decir, que su desviación de la norma fuera más idiosincrática que no doctrinal. Véase además ulterior bibliografía del mismo autor: MARKUS, R.A., “Donatism: the Last Phase”, pp. 118-126, e ID., *Gregory the Great*, pp. 188-202 y especialmente p. 191, n. 8, en la que se sorprende de que el donatismo hubiera pervivido más que el arrianismo en *Africa*, algo que ya había sorprendido a DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 415, que constata, en cambio, la existencia de maniqueos. DIEHL, C., *L’Afrique byzantine*, pp. 503-505, piensa, en

decir, con el que conocemos sobradamente por Optato de Mileve o Agustín de Hipona. A la luz de los datos expuestos en las cartas del pontífice, el investigador británico se inclina más bien por una especificidad africana que siempre había caracterizado a su Iglesia en una suerte de *Autonomiegefühl*³⁷⁶, de sentimiento identitario ferozmente independiente que podría haberse confundido con una disensión doctrinal a efectos políticos: entonces, no había dos iglesias enfrentadas en el exarcado de *Africa*, sino más bien grupos de poder que se disputaban el control de una trama episcopal con una idiosincrasia muy particular en el Occidente latino. Pero, ¿cómo se llegó a esta confusión? Markus postula una posible razón: que Gregorio hubiera sido mal instruido –o incluso manipulado– por sus fuentes de información. El Magno mantuvo ciertamente una comunicación abundante y constante con el primado africano, Dominico de

cambio, que el “donatismo” gregoriano sí que se correspondía con el donatismo histórico, el cual experimentó un resurgimiento en época imperial merced a la condescendencia de una administración deseosa de mantener la unidad interna y que lo toleraría del mismo modo que lo hacía con el paganismo residual sardo: ver nota 535. Véase además la opinión de Boesch Gajano apuntada en la nota 389.

³⁷⁶ Para el *Autonomiegefühl* de la Iglesia africana, remitimos a CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 446, quien acuñó esta afortunada expresión que define bien la situación de las jerarquías de las provincias del norte de África; ya DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 427-428, apuntaba en este sentido. Cf. MARKUS, R.A., “Country bishops”, p. 10, donde, en una anacrónica pero inteligible analogía, equipara a los donatistas del siglo VI con los comunistas de McCarthy; en cualquier caso, una “etiqueta” con la que calificar la disidencia. En este mismo sentido, COURTOIS, C., *Les Vandales*, pp. 338-339, incide en el hecho de que Numidia se encuentra en el corazón de los antiguos reinos beréberes, y que su oposición a la autoridad romana también se refleja en las causas religiosas, como parece indicar el surgimiento de una cristiandad beréber de marcada idiosincrasia propia que había de pervivir hasta inicios del siglo VIII: MARKUS, R.A., “The Problem of ‘Donatism’”, pp. 125-126, ID., “Reflections on Religious Dissent”, p. 148-149, e ID., *Gregory the Great*, pp. 199-200; cf. ID., “Country bishops”, p. 15, donde arguye la oposición africana a Focas que encumbra a Heraclio como indicativo de esta idiosincrasia; añadiríamos que, al producirse la invasión musulmana, la periférica cristiandad norteafricana traicionó al Imperio como habían hecho monofisitas y nestorianos en Siria en otra muestra de su oposición a Constantinopla. Por otra parte, queremos destacar un breve apunte del mismo autor –ID., “The Problem of ‘Donatism’”, pp. 162-163: “Gregory was always ready to learn” y n. 7–, donde compara el cambio de actitud ante los “donatistas” redivivos con el operado frente a la evangelización de Kent justo después del 601, momento en el cual la llegada de una comitiva expedicionaria a Roma permitió al pontífice valorar con propiedad el –real– estado de la cuestión religiosa del reino juto; al respecto, remitimos a las notas 457-463 de la parte IV. Así y todo, no parece que las dos jerarquías eclesiásticas africanas –católica y donatista, urbana y rural, romana y beréber– tuvieran demasiado problema en coexistir e incluso en compartir las mismas estructuras, puesto que Gregorio nos informa de exdonatistas que llegan a ocupar cátedras episcopales, de sacerdotes “cismáticos” al frente de parroquias ortodoxas, así como de fieles que permiten que familiares y clientes pasen al donatismo: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 75; 82; y 6, 34.

Cartago³⁷⁷, aunque, según se desprende de las epístolas, los principales informantes acerca de esta problemática fueron dos obispos númeridos, Columbo y –sobre todo– Pablo, quienes, por interés propio y a causa de enfrentamientos locales por el poder, probablemente distorsionaron la visión del Magno.

Columbo³⁷⁸ fue el hombre de confianza de Gregorio en Numidia, su válido –léase vicario– sin título, y realmente ejerció su mediación en asuntos muy diversos de disciplina eclesiástica a lo largo de un decenio, aunque su buen entendimiento con Roma no le granjeó muchas amistades locales ni facilitó la tarea encomendada. Pablo³⁷⁹,

³⁷⁷ Ciertamente, Gregorio mantuvo con Dominico de Cartago una correspondencia afectuosa durante todos los años que coincidieron en el episcopado. No sólo se comunicó con él para tratar asuntos tan espinosos como el citado “resurgir” del donatismo, los privilegios tradicionales de las diferentes iglesias africanas –esencialmente la númerida– o algunas cuestiones de disciplina monástica, sino que también lo hizo por el mero placer de la *amicitia* epistolar: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 40; 5, 3; 6, 19 y 63; 7, 32; 8, 31; 10, 20; y 12, 1, que documenta el envío de una *benedictio* de Agileo por parte del prelado cartaginés. Cf.: 6, 63; y 10, 17. Al respecto de Dominico, remitimos a: DIEHL, C., *L’Afrique byzantine*, pp. 510-511; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 420-421; MAIER, J.-L., *L’épiscopat*, p. 291; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 291-292 y 295-296; y MARKUS, R.A., “Country bishops”, pp. 11-12, e ID., *Gregory the Great*, pp. 201-202.

³⁷⁸ La sede del prelado númerido es con casi entera probabilidad *Niciuibus*, localidad cuyo emplazamiento exacto se desconoce –MARKUS, R.A., “Country bishops”, p. 9, n. 30–, caso también de *Lamiggiga* o *Pudentiana* y de otros episcopados rurales del *hinterland* africano. Para Columbo, consúltese además: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 421-422, n. 3, y 424-426, quien opina que Gregorio no lo hizo su vicario en África para no menoscabar a su primado, Adeodato, con el cual no mantenía la misma y cordial relación; FRENCH, W.H.C., *The Donatist Church*, pp. 309-310 y 314, e ID., “From Donatist Opposition”, pp. 267-268; MAIER, J.-L., *L’épiscopat*, p. 277, con dos entradas homónimas asociadas; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 291-295; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 196. Este obispo recibe hasta nueve cartas gregorianas: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 39; 3, 47; 4, 35; 6, 36; 7, 2; 8, 14 y 15; y 12, 3 y 8; cf.: 3, 48; 4, 7; y 12, 9. En estas epístolas, se tratan asuntos tan diversos como la convocatoria de concilios provinciales destinados a depurar el donatismo o la simonía –ver notas 383 y 385-386–, la concesión de licencia de viaje a Roma para Pablo –ver nota siguiente–, así como el envío de una llave petrina al obispo africano –ver nota 318–. Sin embargo, las buenas relaciones con Gregorio suponen un lastre para Columbo, pues llega a confesarle –ID., *Ep.*, 7, 2– que es mal visto por sus colegas a causa de las muchas epístolas que le envía el pontífice, hecho que no deja de ser significativo del carácter irredento de una Iglesia númerida celosa de su singularidad y mal dispuesta a injerencias externas.

³⁷⁹ Enterado de los problemas de Pablo en su sede, acosado a causa de su persecución contra los donatistas, Gregorio decidió intervenir a favor del obispo ante los *potentes* de su provincia. Para ello, solicitó sin éxito la presencia del prelado en Roma para discernir la realidad de los hechos –al menos– en tres ocasiones: la primera, al prefecto del pretorio africano, Pantaleón –GREG. MAG., *Ep.*, 4, 32–; la segunda, a Victor y Columbo –ID., *Ep.*, 4, 35–; y la última, a Genadio –ID., *Ep.*, 6, 62; aunque pudo referirse a ello veladamente en 1, 72–. Resulta que Pablo excusaba su ausencia en el tribunal romano a partir de la renuencia de las autoridades eclesiásticas e imperiales a dejarle partir hacia la *Vrbs* y también

en cambio, prelado de una sede desconocida, siguió una trayectoria azarosa, falto de cualquier apoyo y enfrentado a sus colegas y a la administración imperial desde el 591 a causa de su celo en la persecución del donatismo, hecho que le llevó a elevar a Roma sus quejas, saltándose la jerarquía metropolitana. Y aunque el segundo tuvo una mayor probabilidad de haber vertido informes erróneos en los oídos papales, el primero no parece haber hecho demasiado por mejorar su conocimiento de la realidad, y ambos insistieron en utilizar la palabra *Donatismus* a la hora de definir el problema que acuciaba gravemente a la Iglesia nómada. Por otra parte, ya en el mismo año, la sede romana envió a la zona al notario Hilario³⁸⁰ como *rector patrimonii Africani*, y allí permaneció hasta el 602, tiempo suficiente para haber llegado a un juicio concluyente. Así y todo, a Gregorio le preocupó –y mucho– el *affaire* “donatista” hasta que se

de las dificultades que sufrirían sus fieles en el caso de que los “abandonara”; y así se explica la exigencia pontificia a Pantaleón: *Paulum uero fratrem et coepiscopum nostrum ad nos sub omni festinatione dirigite, nec cuiquam impendiendi eum aliqua excusatione detur occasio, ut ueritatem plenius agnoscentes, qualiter tanti facinori ultio debeat prouenire, Deo adiuuante, rationabili possimus tractatu disponere*; para esta epístola, dirigida al prefecto del pretorio Pantaleón, remitimos además a la nota 387. Ante la difícil situación, Gregorio decide dejar el asunto en manos de Genadio, pero su incapacidad le lleva a remitir el caso a Constantinopla, ciudad a donde llegó Pablo y de la cual partió finalmente hacia Roma antes del 598, año en que lo encontramos portando dos cartas de recomendación a Adeodato y Maurencio, por una parte, y, por otra, a Columbo, en las que el pontífice le recomienda a sus destinatarios ante la posibilidad de un juicio eclesiástico –ID., *Ep.*, 8, 13 y 15; ver MAIER, J.-L., *L'épiscopat*, pp. 250 y 358, para Adeodato y Maurencio, respectivamente–. En el ínterin, un concilio provincial –presidido por el primado nómada Adeodato– había excomulgado a Pablo, noticia de la cual se enteró nuestro papa a través de Genadio: ver notas 388, 390 y 392. Desconocemos por qué razón se requiere la presencia del citado obispo nómada en la *cathedra Petri*, pero la mención de *facinus* y *ultio* en un contexto relativo al donatismo, así como la referencia a la acción petrina como *medicina*, hacen pensar en la presencia –supuestamente elevada– de herejes en la diócesis de Pablo, acaso incluso en los rangos eclesiásticos: *(Paulum) quatenus subtilius ab eo causas tanti facinoris agnoscentes, huic nefandissimae prauitati cum Creatoris nostri solacio medicinam dignae possimus correptionis imponere*. GREG. MAG., *Ep.*, 4, 35; cf. 6, 62, donde se menciona la *molestia* que los donatistas ocasionan en su diócesis: véase nota 390. Sobre Pablo, remitimos a: DIEHL, C., *L'Afrique byzantine*, p. 512; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 424-426; MAIER, J.-L., *L'épiscopat*, p. 378; MARKUS, R.A., “The Problem of ‘Donatism’”, pp. 121-123, ID., “Country bishops”, pp. 10-11, e ID., *Gregory the Great*, pp. 195-196; y RICHARDS, J., *Il console*, pp. 293-294.

³⁸⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 82; y 9, 133; cf. 1, 73-75 y 82; 2, 39; 10, 16; y 12, 2, 8 y 9. Nos extendemos en la estancia del legado pontificio en la nota 385, donde detallamos la gran variedad de actividades que se le encomendaron; dicha variedad justifica el carácter especial de la misión de Hilario, que supera con creces las potestades de un “mero” *rector patrimonii*. Acerca del *rector patrimonii Africani*, remitimos a: DIEHL, C., *L'Afrique byzantine*, pp. 509-510; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 291 y 295-296; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 196-197; y PCBE II, 1, *Hilarus* 12, pp. 997-998.

“olvidó” de éste sin más en el 596. Entonces, ¿por qué razón abandonó Gregorio un problema que le incumbía y sobre el que podía —en principio— intervenir para solucionarlo?

En contra de las conclusiones de Markus, se nos ocurre, sin embargo, que seis años son muchos para que nuestro papa no se hubiera formado una idea cabal del panorama eclesiástico y teológico de *Africa*, máxime cuando su delegado en la región parece haber permanecido en activo tanto tiempo; porque podría darse que Columbo y Pablo “engañaran” a Gregorio acerca del pretendido renacimiento cismático por afanes particulares, pero no creemos que Hilario hiciera lo mismo. En todo caso, fueron muy probablemente las pesquisas de su notario las que ofrecieron al Magno los datos necesarios para percatarse de su error —¿y del de sus colegas nómadas?— al confundir el carácter peculiar de la Iglesia africana y las rencillas por el control episcopal con un pretendido resurgimiento del donatismo. La solución para esta cuestión no parece definitiva. Mas, como quiera que el epistolario se ocupó efectivamente de ésta, nos referiremos a los —supuestos— fieles de Donato sin comillas para mayor comodidad expositiva, aun entendiendo que no se trata de donatistas históricos propiamente dichos.

En el 591, con el fin de reprimir los focos cismáticos detectados, en una carta escrita al patricio Genadio³⁸¹, exarca de la provincia, Gregorio empleaba una violencia verbal inusitada en él y casi exigía una severa acción militar en su contra. En este

³⁸¹ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 72: *notum est enim haereticarum religionis viros, si eis, quod absit, suppedit nocendi licentia, contra catholicam fidem uehementer insurgere, quatenus haereseos suae uenena ad tabefacienda si ualuerint Christiani corporis membra transfundant. Cognouimus enim eos contra catholicam ecclesiam, Domino eis aduersante, colla subrigere et fidem uelle Christiani nominis inclinare. Sed eminentia uestra conatus eorum comprimant et superbas eorum ceruices iugo rectitudinis prement;* y luego, en las líneas de despedida, le desea: *persoluentes praeterea paternae caritatis affectum, Dominum petimus, qui brachium uestrum ad comprimendos hostes forte efficiat, et mentem fidei zelo uelut mucronem gladii uiibrantis exacuat.* Y ciertamente parece que el estilo y el léxico apuntan a una actuación contundente por parte del exarca, evidenciada por las expresiones *colla submittere* o *ceruices iugo prementere*, para las cuales remitimos a las notas 30 y 75 de la parte IV. THEOPH. SIMOC., *Hist.*, 7, 6, verifica que Genadio combatió victoriosamente a las tribus mauraas. RECCHIA, V., *Lettere*, 1, p. 256, n. 2, opina que la reconquista de Justiniano se planteó —también— como una cruzada contra la heterodoxia —arriana, pero no solamente—, y que es en estos términos que Gregorio exige colaboración a Genadio; cf. DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, p. 158. La comunicación con el exarca africano resulta —curiosamente— más abundante que la mantenida con su homólogo ravenate, quien sólo recibió tres epístolas ante las siete de Genadio: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 59, 72 y 73; 4, 7; 6, 62; 7, 3; y 9, 9. Cf.: 6, 64; 7, 2; y 9, 11. Sobre Genadio, véanse: DIEHL, C., *L’Afrique byzantine*, pp. 514-515; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 416-418 y 424; y PLRE IIIA, *Gennadius* 1, pp. 509-511.

sentido, el texto representa un significativo ejemplo de los argumentos de reciprocidad³⁸² para con Dios empleados por el pontífice con los altos funcionarios – incluso con los monarcas– con tal de conseguir sus propósitos: *sicut excellentiam uestram hostilibus bellis in hac uita Dominus uictoriarum fecit luce fulgere, ita oportet (...) ecclesiastica proelia sicut bellatores Domini fortiter dimicatis.*

Asimismo, el Magno también dispuso la celebración de un concilio³⁸³ africano – más concretamente, nómada– que destruyera la resistencia de los herejes e instaurara la

³⁸² GREG. MAG., *Ep.*, 1, 72: *sicut excellentiam uestram hostilibus bellis in hac uita Dominus uictoriarum fecit luce fulgere, ita oportet eam inimicis ecclesiae eius omni uiuacitate mentis et corporis obuiare, quatenus eius ex utroque triumpho magis ac magis enitescat opinio, cum et forensibus bellis aduersariis catholicae ecclesiae pro Christiano populo uehementer obsistitis, et ecclesiastica proelia sicut bellatores Domini fortiter dimicatis.* Compárese con la actuación del *dux Sardiniae* Zabardas al respecto de los *Barbaricini* comentada en las notas 524-527. Véase además la nota 30 de la parte IV. A lo que parece, la reacción del exarca fue fulminante, casi tan rápida como la respuesta del pontífice: *si non ex fidei merito et Christianae religionis gratia tanta excellentiae uestrae bellicorum actuum prosperitas eueniret, non summopere miranda fuerat, cum sciamus haec etiam antiquis bellorum ducibus fuisse concessa*; y, además, resultó doblemente provechosa para la Iglesia del apóstol –y patrón romano– Pedro: *plurima enim pro pascendis ouibus beati Petri apostolorum principis utilitatibus excellentiam uestram praestitisse didicimus, ita ut non parua loca patrimonii eius propriis nudata cultoribus, largitis daticiorum habitatoribus, restaurasset.* Como quiera que ambas cartas se redactan en agosto del 591, podría darse que, escrita la *ep.* 1, 72, Gregorio recibiera nuevas de África que le hicieran incluir –¿enviándole las dos?– la *ep.* 1, 73, una letra de felicitación al exarca que había cumplido sus deseos sin saberlo. Véase la nota 523. Además, esta segunda epístola recomienda al *notarius Africae* Hilario ante Genadio para que le ayude en el aspecto religioso de la pacificación de los donatistas, como había hecho ante Gaudioso, *magister militum*, al respecto de la beneficencia en la provincia: *ID.*, *Ep.*, 1, 74, cuyo párrafo final tiene la misma construcción sintáctica que la *ep.* 1, 73; y es que las cartas enviadas a África en ese año ofrecen estructuras y formularios muy similares, como es propio de la escritura burocrática.

³⁸³ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 72: *concilium uero catholicorum episcoporum admoneri praecipite ut primatem non ex ordine loci, postpositis uitae meritis, faciat, quoniam apud Deum non gradus elegantior sed uitae melioris actio comprobatur. Ipse uero primas non passim sicut moris est per uillas, sed in una iuxta eorum electionem ciuitate resideat, quatenus adeptae dignitatis meliori genio resistendi Donatistis possibilitas disponatur. Ex concilio uero Numidiae si quis desiderauerit ad apostolicam sedem uenire, permittite, et quilibet eorum uiae contradicere putauerint, obuiate.* Sin embargo, parece que las diferentes provincias africanas celebraron concilios con bastante regularidad en época gregoriana, como afirma DIEHL, C., *L'Afrique byzantine*, pp. 507, n. 2, en la que recoge hasta cuatro concilios en Numidia –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 72 y 82; 2, 46; 3, 47 y 48; [4, 7 y 32] y 12, 8 y 9–, uno en Cartago –*ID.*, *Ep.*, 5, 3– y otro en Bizacena –12, 12–, amén de constatar la convocatoria de dos sínodos anuales en Cerdeña –*ID.*, *Ep.*, 4, 9–, aunque cabe decir que, en el caso nómada, la celebración no deja de ser un *desideratum* del pontífice de cuya realización no tenemos constancia; sí que se celebró el sínodo de Cartago del 594 –convocado por el propio Mauricio a instancias del Magno– en el cual Dominico consiguió una condena severa para el donatismo. Ver asimismo: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 421-423; y RICHARDS, J., *Il console*, pp. 291-292. Gregorio se muestra preocupado por la escisión que esta decisión podía causar en el seno de

unidad religiosa en el lugar. A este concilio se añadía, además, una segunda iniciativa ante el episcopado númera³⁸⁴, a quien se envió una *serie* de preceptos consuetudinarios y una lista de los obispos de la región reconocidos por Roma que excluía —obviamente— a aquéllos procedentes de las filas donatistas. Vemos ya desde un inicio la pauta de la intervención de Gregorio en África, la cual tenía por objetivo concreto erradicar los residuos del *error* de Donato y reorganizar la trama episcopal afectada, misión que el pontífice delegó en Hilario³⁸⁵, siempre subordinado a la —escasa— colaboración de las autoridades civiles y eclesiásticas provinciales.

Al año siguiente, nuestro pontífice debió recordar al obispo Columbo³⁸⁶ que juzgara severamente en un *episcoporum uniuersale concilium* la concesión de una sede

la Iglesia de la periferia —númera, esencialmente—, donde los cánones cartagineses no debían ser bien recibidos en virtud del centralismo de la sede primada.

³⁸⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 75: *petistis etenim per Hilarum cartularium nostrum a beatae memoriae decessore nostro ut omnes uobis retro temporum consuetudines seruarentur, quae a beati Petri apostolorum principis ordinationum initiis hactenus uetusta longa seruauit. Et nos quidem iuxta seriem relationis uestrae consuetudinem, quae tamen contra fidem catholicam nihil usurpari dinoscitur, immotam permanere concedimus, siue primatibus constituendis ceterisque capitulis, exceptis his qui ex Donatistis ad episcopatum perueniunt, quos prouehi ad primatus dignitatem, etiam cum ordo eos ad locum eundem deferat, modis omnibus prohibemus.* En esta epístola, constatamos la capacidad adaptativa de Gregorio —con matices— a los diferentes usos de las distintas iglesias occidentales; la misma que mostró para con los ritos bautismales visigodos o los banquetes sacrificiales jutos: ver, respectivamente, las notas 342 y 458 de la parte IV. Véase además BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 97.

³⁸⁵ Además de la convocatoria del concilio citado en las notas 24-25, en concreto, el legado pontificio debe investigar el caso de Argentio de *Lamiggiga*, cuyos diáconos Félix y Vicente, excusándose en una injusticia de su obispo, engrosaron el clero donatista *accepto premio*: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 82; cf. 2, 39. El factor de unión entre la sede romana, la administración bizantina y el episcopado númera es claramente Hilario, quien, además, entrega las epístolas a sus correspondientes destinatarios, al exarca Genadio, al *magister militum* Gaudioso y al común de los obispos númeras: ID., *Ep.*, 1, 73-75. Además, el *notarius Romanae ecclesiae* lleva a cabo otras actividades de diversa índole en la provincia con posterioridad, al menos hasta el 602: supervisa el juicio conciliar a Maximiano, obispo de *Pudentiana*, acusado por sus diáconos Constancio y Mustelo de haber tolerado la elección de un prelado donatista en su diócesis bajo soborno —ver nota siguiente—; tiene cura de la abadesa Adeodata en su visita a la patria de Agustín; se encarga de la *tuitio pauperum* e informa a Roma de la situación africana; es el portador de *benedictiones* para tres devotas patricias, Columba, Savinela y Gala —ver nota 337—; e interviene ante el episcopado númera ante la acusación de simonía vertida sobre Paulino de *Tegesis* —ver nota siguiente—. Al respecto de estas últimas actividades de Hilario, puede consultarse, respectivamente: ID., *Ep.*, 2, 39; 9, 133; 10, 16; 12, 2; y 8-9. Véase además la nota 380.

³⁸⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 39: *porrecta igitur petitione insinuauerunt nobis praesentium latores Constantius et Mustelus, ut asserunt ecclesiae Pudentianae diacones Numidia prouincia constitutae, Maximianum*

episcopal rural a un sacerdote donatista por parte de Maximiano, obispo de *Pudentiana*, a cambio de dinero. En el 594, no obstante, la cuestión donatista en Numidia seguía irresuelta, toda vez que Gregorio escribió de nuevo a la autoridad secular, esta vez a Pantaleón³⁸⁷, prefecto del pretorio. Aparte de solicitar su intervención en contra de dichos apóstatas, también le requirió que permitiera el viaje a Roma del obispo Pablo, con quien el Magno deseaba fervientemente tratar de graves asuntos no mencionados en el texto de la epístola, pero que muy probablemente tenían que ver con el donatismo presente en su diócesis. Contemporáneamente, el primado númida, Víctor, y Columbo, recibieron, en una segunda ocasión, el encargo³⁸⁸ de convocar un concilio antidonatista

ecclesiae eiusdem antistitem in loco quo deget, corruptum praemio Donatistarum, episcopum noua licentia fieri permisisse, cum, etsi hoc anterior usus permetteret, manere atque persistere fides catholica prohiberet. Y otra vez aparece el *cartularius et rector* Hilario al frente de la representación pontificia para la celebración de un concilio “universal”. Gregorio incide en la irremisibilidad de la pena de degradación y exclusión para los encausados en contra de prácticas anteriores más permisivas y a causa de la gravedad del hecho: si el pastor se descarría y apostata para luego volver con su rebaño, ¿qué seguridad pueden tener las ovejas de que no volverá a irse? O, peor aún, ¿cómo saben que no está envenenando sus corazones? Sobre la importancia en la cohesión de su grey de la figura del *pastor* o *rector*, tan citados a lo largo del conflicto donatista, remitimos a las notas 6-8 de la parte IV. En cuanto a la extensión de la simonía en *Africa*, contamos con los ejemplos de Paulino de *Tegesis*, quien vendía los órdenes eclesiásticos *sub praemio* – ID., *Ep.*, 12, 8-9–, o de Cremencio, primado de Bizacena que sobornó al *magister militum* Teodoro para que no investigara su ordenación irregular –ID., *Ep.*, 3, 47-48; 8, 14; y 9, 24 y 27, y 12, 12–. Al respecto de la simonía de la Iglesia africana, véanse: DIEHL, C., *L’Afrique byzantine*, pp. 507-508, nn. 8 y 1; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 415 y 426-427 y n. 1, especialmente; MAIER, J.-L., *L’episcopat*, pp. 246-247 y 277; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 289-290 y 294-296; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 193 y 198. Véase también la nota anterior. Escarmentado por el caso de Pablo, Gregorio decidió dejar ambos casos en manos de las autoridades africanas tras resultar inútil la intervención de Hilario, reconociendo los límites de su influencia en África. Otra cuestión que aflora de la *ep.* 2, 39 es la facilidad con la que Constancio y Mustelo pudieron viajar a Roma para presentar su caso ante el pontífice en contraste con las dificultades sufridas por Pablo: ver nota 379.

³⁸⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 32: *haereticorum nefandissimam prauitatem qualiter lex persequatur instantius, excellentiae uestrae non habetur incognitum. Hi ergo quos et fidei nostra integritas et legum damnat districtio mundanarum, non leue peccatum est si uestris inueniant temporibus licentiam reserpendi. In illis igitur partibus quantum didicimus ita Donatistarum creuit audacia, ut non solum de suis ecclesiis, auctoritate pestifera, eiciant catholicae fidei sacerdotes, sed et hos quos uera confessione aqua regenerationis abluerat rebaptizare non metuant.* En referencia a la solicitud papal al prefecto en el sentido de que facilitara el viaje a Roma de Pablo, véase la nota 379, donde reproducimos el texto gregoriano. Sobre este prefecto del pretorio, remitimos a *PLRE III B, Pantaleo*, p. 965.

³⁸⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 35: *comperimus siquidem Donatistarum stimulos in illis sic partibus gregem turbasse Dominicum, ac si nullius pastoris moderamine regeretur. Nuntiatumque nobis est, quod dicere*

que restableciera la ortodoxia en la provincia y de hacer llegar al citado Pablo a Roma. Y otra vez Columbo fue el destinatario de una misiva papal³⁸⁹ en la cual se prohibía que los donatistas bautizaran a jóvenes o esclavos católicos y se prescribía la condena de aquellos laicos o religiosos que hubieran consentido tal infamia.

En el 596, el Magno recriminaba a Genadio³⁹⁰ que no hubiera permitido viajar a Pablo y, asimismo, en esta misma epístola, evidenciaba al exarca la dejadez de las

sine graui dolorre non possumus, quoniam plurimi eorum uenenatis iam sint dentibus laniati, denique ut sacerdotes catholicos prauissima de suis ecclesiis temeritate depellerent, et multos insuper, quibus salutem regenerationis aqua praebuerat, rebaptizantes prauitate nefandissima necauisse (...) Qua de re fraternitatem uestram scriptis currentibus adhortamur ut, habito tractatu unitoque concilio, ita nascenti huic adhuc morbo inhiante ac tota uirtute debeatis obsistere, dummodo nec uires ex neglectu percipiat, nec in commisso uobis grege pestilentiae damna concutiat. Nam si quolibet modo, quod non credimus, incipienti negligitis iniquitati resistere, plurimos erroris sui gladio uulnerabunt. Sobre el affaire de Pablo, remitimos a la nota 379. Según parece, Pablo había sido excomulgado por un concilio nómada, hecho del cual habría informado al pontífice el exarca y no el metropolitano: ID., *Ep.*, 6, 62, cuyo texto ofrecemos en la nota 390.

³⁸⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 36: *praeterea res ad nos dura et rectae fidei inimica peruenit quia, quod dici nefas est, catholici homines et religiosi, quod est deterius, filios mancipiaque sua uel alios quos in potestate habent in Donatistarum haeresem baptizari consentiunt (...) Quisquis ergo de his personis quos superius memorauimus quemquam suorum apud Donatistas passus est baptizari, ad catholicam eos fidem omni uirtute omnique instantia studeat reuocare. Si quis uero talium de cetero hoc fieri de suis qualibet excusatione pertulerit, a clero sit modis omnibus alienus.* MARKUS, R.A., “Donatism: the Last Phase”, p. 124, n. 1, ID., “The Problem of ‘Donatism’”, p. 164, n. 10, e ID., *Gregory the Great*, p. 194, considera que el doble –o triple– bautizo que reciben algunos fieles se refiere a los apóstatas de un arrianismo –o incluso del catolicismo– resultante de la dominación vándala que todavía perduraría en época gregoriana y que aparecería en una de las fórmulas del *Liber diurnus* atribuida a Gelasio I y referida a los *rebaptizati* provenientes de África: *Lib. diurn.*, 6; así pues, se llamaría “donatista” a cualquier disidente de la doctrina de partido eclesiástica a pesar de que no se correspondiera con la realidad de su fe. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 98, opina que acaso fue precisamente la irregularidad de la práctica del rebautismo lo que motivó la apelación al pontífice bajo la apariencia de un resurgir del donatismo.

³⁹⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 62: *excellenciam uestram non ambigimus reminisci quia ante biennium pro Paulo fratre et coepiscopo nostro scripsimus ut ei ad nos uenire desideranti uestrae suffragia praeberetis ob hoc, quod a Donatistis insecutionis dicebatur molestiam sustinere, quatenus, postquam illic eum nullum contra eos nuntiatum est habere posse subsidium, cognita ueritate fraterna ei compassione potuissemus ferre consultum et salubri dispositione quid contra pestiferae praesumptionis insaniam debuisset fieri tractaremus. Et quantum nobis praedictus frater noster innotuit, non solum meruit cuiusquam habere solacium, sed immo ne ad Romanam potuisset urbem accedere, diuerso est impedimento prohibitus. Cui tamen dum uestram relegi fecissemus epistulam, respondit non se quorundam odio, quia Donatistas cohibeat, laborare, sed magis pro defensione catholicae fidei multorum perhibet ingratitude sustinere multaue alia retulit, quae, quoniam aptum dicendi tempus non exstitit, silentio retinere praeuidimus.* Nótese las dudas de Gregorio acerca de la realidad de la actuación donatista en la diócesis de Pablo,

jerarquías eclesiásticas de la conflictiva región nómada. Acaso en un intento desesperado de solventar la perniciosa actuación cismática en la provincia, Gregorio elevó a Mauricio³⁹¹ sus quejas acerca de la escasa colaboración y la poca eficiencia de la administración imperial en África, especialmente personificada en la figura de Genadio³⁹². La carta concluía con una admonición³⁹³ final al monarca para que

asunto por el cual querría el pontífice aclarar personalmente el alcance y las implicaciones del prelado africano y, evidentemente, conseguir la unión en la fe católica de la provincia. Y añade unas líneas finales muy significativas al respecto de la polémica creada en torno al caso del prelado nómada Pablo y del hecho de que sea informado de su excomunión de manos de la autoridad civil y no del primado de la región, Víctor: *de suprascripto autem episcopo, quem communionem priuatum esse asseritis, ualde mirati sumus cur nobis hoc non primatis eius sed excellentiae uestrae epistula nuntiauit*. MARKUS, R.A., “Country bishops”, pp. 14-15, para la desidia de la administración imperial en el caso de Pablo. Ver también la nota 379.

³⁹¹ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 64: *qualiter autem pietatis uestrae serenitas contra Donatistarum flagitiosissimam prauitatem consideratione iustitiae et sincerissimae religionis zelo commota sit, directarum lucidissime tenor insinuat iussionum. Sed uenientes uiri reuerentissimi ex Africana prouincia episcopi asserunt ita esse incauta dissimulatione postpositas, ut nec Dei illic iudicium haberetur in metu nec principales hactenus iussiones sortirentur effectum, hoc etiam subiungentes quod in praefata prouincia, Donatistarum praemiis praeualentibus, fides catholica publice uenundetur*. El emperador emitió una *iussio* en contra de los cismáticos –ID., *Ep.*, 4, 32– que no llegó a aplicarse a causa de la corrupción de la administración provincial, aunque sí que redundó en la celebración del concilio cartaginés que indicamos en la nota 383. Como apunta Markus, bien pudiera ser que entrara dentro de la lógica de la política eclesiástica de Mauricio, la cual prima la lealtad al Imperio por encima de las disensiones religiosas –caso de los cismáticos de Istria–: MARKUS, R.A., “Donatism: the Last Phase”, p. 121. Otro ejemplo de la ineficacia o dejadez de la administración africana en GREG. MAG., *Ep.*, 4, 41, enviada al *uir magnificus* africano Bonifacio para que viajara a Roma *cum sociis* con el fin de resolver ciertas dudas de carácter doctrinal que bien podrían tener relación con el donatismo que también atenazaba a Pablo.

³⁹² GREG. MAG., *Ep.*, 6, 64: *at contra Gennadius de uno eorum similia questus est, qui talia querebatur, cui etiam duo ceteri in fre eadem testimonium ferebant. Sed quia in causa ipsa saecularis iudicis intererat, eosdem episcopos ad pietatis uestrae existimauit esse uestigia dirigendos, ut per semetipsos serenissimis auribus suggerant quae se fatentur pro fide catholica pertulisse*. La actitud de Genadio –y también de Pantaleón– indica claramente su renuencia a colaborar con el pontífice y la independencia del poder civil africano con respecto de la sede romana; pues si el exarca ya era un auténtico virrey en sus provincias –tan celosas de su autonomía y orgullosas de su idiosincrasia– y no mantenía buenas relaciones con parte del episcopado local, ¿por qué había de obedecer a un obispo foráneo, aunque su sede fuera Roma? BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 98-99. Al respecto de Genadio y Pantaleón, remitimos a las notas 381 y 387, respectivamente. Por otra parte, otra injerencia gregoriana en la administración imperial –esta vez en Italia– ya le valió el encono de Mauricio: ver notas 25-27 de la parte IV, con remisiones.

restaurara la ortodoxia en toda *Africa*, pero, a partir de ese mismo año, nuestro papa interrumpió toda comunicación con el exarcado africano –no por ello con su episcopado– y desapareció cualquier interés manifiesto en terminar con la existencia de una comunidad donatista todavía lo suficientemente activa como para preocupar a Roma.

No podemos afirmar con exactitud cuál pudo ser la razón de tal abandono: quizás porque el pontífice se apercibió de la irrealidad del renacimiento cismático, como ya hemos adelantado; o acaso porque la Iglesia africana³⁹⁴ –tanto la cartaginesa como, especialmente, la númera– no toleró bien las injerencias romanas. Este último punto, aun obviado por la historiografía, no debe ser menospreciado. Nuestro papa intervino en algunos asuntos de orden religioso dentro de las posesiones imperiales en Occidente que excedían sus límites jurisdiccionales estrictos, aunque, en virtud de la *auctoritas* de su sede, siempre estuvo seguro de poder solicitar la colaboración de la administración civil y de la jerarquía eclesiástica; otra cosa diferente era que estas autoridades colaboraran efectivamente y de buen grado, por cuanto, en muchas ocasiones, los mandatos de Pedro no representaban –ni técnica ni jurídicamente– una orden inapelable en la práctica. Bien pudiera ser éste el caso de África, un exarcado distante y autónomo, cuyo episcopado,

³⁹³ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 64: *eapropter obsecro ut dominorum christianitas pro salute animae et uita piissimae subolis suae eos quos tales esse cognoscat districta ulcisci iussione praecipiat et ruinam pereuntium ereptionis manu suspendat atque insanis mentibus correptionis medicinam adhibeat et errorum ab eis morbos expellat*. Por supuesto, la intervención imperial tendría su contrapartida en la concesión del *triumphus* a tan cristiano emperador. Cabe recordar que, en el momento de redacción de esta epístola, la relación de Gregorio con Mauricio se encontraba en un muy mal momento –de “ruptura” ha sido calificado por muchos historiadores–, hecho que debió de influir de un modo determinante en la atención debida a las propuestas pontificias; se expone esta cuestión en el apartado 2.2.1 de la parte IV, muy detalladamente en las notas 26-27.

³⁹⁴ Sobre la provincia y el primado númera, así como de su sentimiento identitario, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 418-420; MAIER, J.-L., *L'épiscopat*, p. 246; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 290-291 y 296; MARKUS, R.A., “Donatism: the Last Phase”, pp. 119-120, n. 3, ID., *Gregory the Great*, pp. 194 y 197, e ID., “Country bishops”, pp. 4-8, donde, a partir de la manida oposición entre campo y ciudad, el autor enfatiza la ruralidad de los episcopados africanos –en especial, en Numidia–, cuyas sedes se hallaban habitualmente en pueblos y no en ciudades –*per uillis*, como aparece en las epístolas gregorianas– y que, a menudo, estaban en relación con la residencia del prelado –*in loco quo deget*, según se indica en la nota 386– o la de los potentados locales que le apoyaban. En este sentido, destaca paradigmática la *ep.* 1, 72, enviada –paradójicamente– a Genadio cuyo texto reproducimos en la nota 383 y en la cual se solicita que un concilio escoja a su metropolitano por sus virtudes y no por sus años en el cargo, así como que se establezca una sede primada fija en una ciudad determinada.

celoso de su peculiar idiosincrasia y refractario a la influencia romana, no habría ayudado a la labor del obispo de la Ciudad del mismo modo que negligieron sus gobernantes. Como quiera que fuese, después de su implicación personal y directa en el caso de Pablo, Gregorio dejó de insistir en el problema donatista.

1.3.2.— ARRIANOS Y TRICAPITOLINOS

Gregorio compartía con su predecesor y protector, Pelagio II, su desagrado hacia los longobardos³⁹⁵, y, en sus escritos, estos germanos son tratados de *nefanda gens*,

³⁹⁵ En una epístola a Constantina del 595, Gregorio califica a los longobardos –de Agilulfo– como *nefandissima gens*, una expresión que no sólo es fruto de las circunstancias políticas y militares, sino también de la consideración que de este pueblo tenía ya Pelagio II, predecesor y promotor del Magno: *perfidia Langobardorum* y, más adelante, *nefandissimae gentis exercitus*. PELAG. II, *Ep. ad Greg.*; y cabe recordar que el padre de Pelagio se llamaba Unigildo, germánico aunque no longobardo y de probada fidelidad a Roma. El texto gregoriano en cuestión se encuentra en GREG. MAG., *Ep.*, 5, 38: *unde fit ut, derelicta pia republica, possessores eiusdem insulae (Sardiniae) ad nefandissimam Langobardorum gentem cogantur effugere*, una situación que recuerda a la descrita por Salviano de Marsella algo más de un siglo antes; cf.: ID., *Ep.*, 1, 17; y 7, 23, en concreto sobre Autarit. En los *Dialogi*, los longobardos aparecen descritos tan negativamente como se ha indicado en el texto excepto en una ocasión –ID., *Dial.*, 3, 37, 2-3 y 10-17, especialmente 12, donde los bárbaros llegan a decir a Santulo: *bonus homo es*, algo inaudito en la actitud bárbara– y, aun así, de un modo parcial, como apunta BOESCH GAJANO, S., “Dislivelli culturali”, pp. 400-401. En una carta a Mauricio, Gregorio llega a admitir que ha sucumbido a la tentación de desear la destrucción de los longobardos, pero el espíritu logra fortalecer la débil naturaleza humana y acaba desechando la idea por temor a Dios: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 6; y véase en concreto la nota 211 de la parte IV. Ver además: ID., *Ep.*, 1, 30, donde incluso afirma que *non Romanorum sed Langobardorum episcopus factus sum, quorum sinthichiae spatuae sunt et gratia poena*; e ID., *Ep.*, 11, 4, dirigida al excónsul Leoncio, con la elocuente frase *reges gentium domini seruorum sunt, imperator uero Romanorum dominus liberorum*; cf. ID., *Ep.*, 13, 32; desarrollamos este concepto en el capítulo 1 de la parte IV, pero remitimos especialmente a su nota 31. El arrianismo es calificado de *superstitio* o *haeresis* –ID., *Ep.*, 3, 19; y 9, 229– y su fundador deviene un cliché del modelo de hereje juntamente con la figura de Sabelio: *inter quos sancta Ecclesia rectum praedicationis suae tramitem indeclinabiliter tenens, et unum Deum praedicans tres personas contra Sabelium asserit et tres personas asserens unum Deum contra Arium confitetur* –ID., *Mor.*, 19, 18, 2; cf. ID., *In Cant. Cant.*, 42–. Además, Gregorio parece conocer también a Eunomio y Eudoxio, discípulos de Arrio, y algunas vicisitudes posteriores de la herejía: ID., *Ep.*, 1, 24; 7, 5 y 31; y 8, 20. Sobre la opinión de Gregorio acerca de los longobardos tal y como viene evidenciada en su *Registrum*, el mejor estudio es el de PARONETTO, V., “I longobardi”, pp. 560-562, investigadora que, en la terminología utilizada al describir la *nefandissima gens Langobardorum*, detecta una actitud diferente hacia la reina Teodelinda y su entorno, cuyo catolicismo – aun tricapitolino– les acerca al Magno; más recientemente, otra estudiosa italiana ha profundizado sobre este mismo aspecto: RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 17-19, y EAD., “«Langobardorum episcopus?»”, pp. 64-65; cf. POHL, W., “Il regno dei Longobardi”, pp. 15-22.

belicosa, sacrílega –pagana o arriana– y, además, de enemigos declarados de los *uiri sancti* que habitaban el país. Esto es especialmente cierto para los primeros años de su pontificado; sin embargo, dicho juicio evolucionó³⁹⁶ y, así, vemos que personajes como Ariquis o Agilulfo ya no son objeto de denostación, sino del respeto debido a cualquier dignatario, y éstos incluso colaboran a su modo con el Magno en un intento de estabilizar la situación política en la Península itálica. Empecemos ahora un repaso de las actividades gregorianas documentadas al respecto de la religión en el territorio de los dominadores de media Italia.

Aproximadamente en el 590 y por iniciativa de su monarca Autarit³⁹⁷, la *gens* longobarda abandonó el paganismo para pasar al arrianismo, acaso en una tentativa por

³⁹⁶ PARONETTO, V., “I longobardi”, pp. 563 y 565-566 y 569-570, para los progresivos estadios de consideración de los longobardos: a partir del 598, con los primeros acercamientos diplomáticos con Agilulfo para el acuerdo de una tregua, comienzan a aparecer en las cartas de Gregorio ciertos longobardos católicos –incluso siendo tricapitolinos, caso de Teodelinda, Segundo y quizás de Mimulfo–, y el mismo Autarit parece haber tenido en mucho respeto la potencia “milagrosa” del catolicismo: GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23, con el episodio de Mimulfo; sobre este personaje, remitimos a las notas 307 y 723 de esta parte y la nota 197 de la parte IV. Al respecto, véase: GREGOROVIVUS, F., *Storia della città*, pp. 399-402; y AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 57-60; dos estudios muy alejados en el tiempo, pero cercanos en cuanto a conclusiones, en especial por cuanto respecta a la admiración longobarda por los milagros. A modo de inciso, nos permitimos referenciar un pasaje de los *Dialogi* que evidencia esta admiración: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 22, 1. Es también significativo el caso de Ariquis, cruel y devastador del Lacio y la Campania en 591-593 y colaborador en la restauración de las iglesias romanas en el 599, quien recibe incluso el calificativo de *gloriosus filius*, siendo más relevante el epíteto de *filius* que el rango de *gloriosus*: ID., *Ep.*, 9, 127; y véase también la nota 234 de la parte IV. En cuanto a Agilulfo, con él se da una relación de gran respeto entre dos líderes que se esfuerzan por conseguir la paz, cada uno para su propio bien; el monarca longobardo llega a permitir el paso de ciudadanos romanos por sus tierras durante la tregua y les ofrece escolta, caso de Mariniano, que quiere ir a sanarse a la Ciudad en el 601: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 21; ver nota 213 de la parte IV. Consúltese también: AIGRAIN, R., “Saint Grégoire le Grand”, pp. 52-53; y V. PARONETTO, “Gregorio Magno”, pp. 183-188.

³⁹⁷ Si tenemos en cuenta que Gregorio tomó posesión de la cátedra petrina el 3 de septiembre del 590 y que, de creer a Pablo Diácono, el líder germánico murió dos días después –PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 35, con ciertas dudas acerca de la exactitud cronológica del cronista; ver las notas 155 y 161-162 de la parte IV–, debemos deducir que el citado mandato real fue emanado durante dicho año, aun cuando su primera mención aparezca en el *Registrum* con fecha de enero del 591. A lo que parece, Autarit forzó el arrianismo de un pueblo todavía pagano o paganizante en buena parte y prohibió además que sus súbditos abrazaran de ningún modo el catolicismo, acaso con la intención de mantener un rasgo diacrítico religioso cristiano pero de raigambre germánica: *quoniam nefandissimus Autharith in hac quae nuper exempta est paschali sollemnitae Langobardorum filios in fide catholica baptizari prohibuit*. Cabe notar que, a ojos de Gregorio, este hecho provocó la desaparición de su autoridad, y también su muerte, en justo castigo por su agravio hacia Dios: *pro qua culpa eum diuina maiestas extinxit, ut sollemnitae paschalis alterius*

entroncarse con el arquetipo godo, y, asimismo, por marcar una diferencia palpable, una distancia, entre su pueblo y la población italo-romana; dicha distancia se hizo más evidente con la segunda de las disposiciones reales, la cual prohibió absolutamente el bautismo católico a sus súbditos bárbaros. Queda claro, entonces, que, si bien forzó la adopción de una religiosidad *civilizada*, Autarit quiso siempre mantener la singularidad germánica ante la ortodoxia tradicional del Imperio, significativamente en este aspecto. El panorama no se alteró demasiado con la entronización de Agilulfo, quien no parece haber estado en disposición de derogar el mandato de su predecesor, aunque sea cierto que la Iglesia católica en territorio longobardo mejoró ostensiblemente su situación bajo este monarca. Esto es en buena parte debido a la influencia de Teodelinda³⁹⁸, princesa bávara viuda de Autarit y esposa del nuevo rey, la cual, a pesar de su catolicismo cismático tricapitolino, iba a desempeñar un importante papel en las relaciones de Pavia con el solio pontificio. Pero este estado de cosas aún había de llegar y, por el momento, el ambiente entre ambas partes resultaba más bien tenso e incluso hostil.

Como primera y más urgente medida, Gregorio se propuso extender la ortodoxia a sus dominadores con un firme propósito evangelizador, aunque quizás sus pretensiones eran más bien ingenuas, dado que todavía regía el reciente decreto de Autarit: así, en el 591, los obispos italianos cuyas sedes se encontraban bajo control longobardo recibieron una misiva papal³⁹⁹ en la cual se les exhortaba a difundir su

non uideret. Todas estas citas en GREG. MAG., *Ep.*, 1, 17. Cabe apuntar que el arrianismo –y, en buena parte, un paganismo residual– pervive en Pavia al menos hasta Rotario: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 106; GASPARRI, S., *La cultura tradizionale*, pp. 45-52; DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 340-341; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 87-88.

³⁹⁸ Sobre Teodelinda, remitimos en particular a la nota 484 de la parte IV, donde especificamos su “obra de gobierno” y ofrecemos bibliografía detallada.

³⁹⁹ En la *directio* de esta carta se indica que está dirigida a *uniuersis episcopis Italiae*, pero no cabe duda de que, tanto la mención de los longobardos como la prudencia misionaria explícitas en el texto, apuntan con toda probabilidad a los prelados situados en territorio germánico. GREG. MAG., *Ep.*, 1, 17: *uestram fraternitatem decet cunctos per loca uestra Langobardos admonere ut, quia ubique grauis mortalitas imminet, eosdem filios suos in Arriana haeresi baptizatos ad catholicam fidem concilient, quatenus iram super eos Domini omnipotentis placent. Quos ergo potestis admonete, quanta uirtute ualeatis eos ad fidem rectam suadendo rapite, aeternam eis uitam sine cessatione praedicate, ut cum ad districti ueneritis conspectum iudicis possitis ex uestra sollicitudine lucrum in uobis ostentare pastoris*. Al respecto de la actuación gregoriana contra el cisma tricapitolino, Juan Diácono nos transmite la siguiente memoria: *talibus uenerabilis papa Gregorius commissam sibi diuinitus ecclesiam studiis efficaciter gubernabat. Iam Ligures, Venetos, Iberos, aliosque a schismate sub libello confessos, Chalcedonensem synodum*

catolicismo entre *gentiles et haeretici* mediante un intenso apostolado. Sin embargo, el Magno debió de percibir rápidamente las dificultades y los peligros que esta misión entrañaba ya que, hasta el final de su pontificado, no documentamos ninguna otra carta relativa a esta cuestión, exceptuando la enviada el año siguiente a Prayecticio de Narni⁴⁰⁰, y aun ésta puede considerarse un caso aparte. Por otro lado, documentamos el caso de una ciudad indeterminada cerca de Perugia⁴⁰¹, la cual, reconquistada a los bárbaros, hubo de dotarse de nuevas jerarquías eclesiásticas y recibir un nuevo impulso en su proceso de cristianización de las masas de gentiles.

Pero esto no debe extrañarnos. La situación en Italia era extremadamente delicada, ya que el estado de guerra con los longobardos de cualquier parte de la Península devino casi constante —en especial en 591-594, pero también en 596-599— hasta la tregua del 603, que de bien poco le serviría a Gregorio en sus afanes. Bajo esta coyuntura, parece muy lógico que se abstuviera de inducir al proselitismo a sus

uenerari compellens, ad unitatem sanctae ecclesiae reuocarat; aunque parece que el biógrafo se excedió en conceder a la obra pontificia una unificación que no se dio hasta un siglo después e incluso erró al incluir unos *Iberi* de difícil adscripción.

⁴⁰⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 2: *quamobrem salutantes fraternitatem tuam instantissime suademus ut a Langobardorum siue Romanorum qui in eodem loco degunt admonitione siue exhortatione nulla ratione cessetis, et maxime gentilium et haeticorum, ut ad ueram rectamque fidem catholicam conuertantur. Sic enim aut diuina misericordia pro sua forsan eis conuersione et in hac uita subueniet, aut, si eos migrari contigerit, a suis, quod et magis optandum est, transeunt facinoribus absoluti*. Acerca de este episodio, véase en especial BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 75-77 y 90. En cuanto a la —escasa— cambiante e incluso incomprensible política “misionaria” de Gregorio para con los longobardos: AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 6, 9-12 y 49-57. Acerca de la relación de Gregorio con los diferentes episcopados italianos, a uno y otro lado de la frontera, remitimos al transversal estudio de GASPARRI, S., “I vescovi italiani”, pp. 101-120.

⁴⁰¹ El encargo de organizar y sancionar las nuevas jerarquías religiosas de la ciudad reconquistada —y/o gobernada— por el *magister militum* Aldio recae en Venancio, obispo de Perugia: *cum quibus (presbyteris et diaconis) etiam loqui uos conuenit, ut adhortationis suae sollicitudine decentem illic populum ab infidelitate reuocare ac contendat a gentilium cultu suspendere*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 103. *PLRE* IIIA, Aldio, p. 41, apunta la posibilidad de que la desconocida ciudad próxima a Perugia fuera Fiesole; cf. *PCBE* II, 1, Aldio, p. 82. Sobre el obispo Venancio, véanse: BINAZZI, G., *Il radicamento*, p. 78; y *PCBE* II, 2, Venantius 10, pp. 2260-2261. Existen otras ciudades recuperadas para el Imperio en la ofensiva por el Piceno del 598-599 —caso de *Ausimum* (Osimo): ID., *Ep.*, 9, 100— a las cuales cabía dotar de estructuras eclesiásticas, pero para las que no conocemos iniciativa alguna de evangelización a excepción de Fiesole, algo que, sin embargo, no parece del todo descartable en otras urbes con un paganismo residual del período de dominación longobarda, como ya había ocurrido en Narni: ver nota anterior.

jerarquías, pues cualquier intento evangelizador⁴⁰² podía poner en grave peligro a los misioneros, quienes corrían el riesgo de ser considerados quintacolumnistas imperiales. Y aunque pueda aducirse la dificultad de comunicación con los episcopados sometidos a la *nefandissima gens*, debe decirse que el *Registrum* recoge un único obispo corresponsal en tierras longobardas –Crisantio⁴⁰³ de Spoleto– frente a la multitud de eclesiásticos sitos en territorio imperial. A esto cabe añadir que, en el 595, la relación del Magno con el emperador Mauricio se había tornado muy difícil e incluso había entrado en un obvio período de alejamiento, si no de franco desagrado.

Coincidiendo con este alejamiento, Gregorio incrementó las escasas relaciones con las monarquías germánicas –con las cuales ya había habido una primera toma de contacto– y, en especial, con la pareja reinante en el Reino de Pavía, con cuya soberana, ya en el 594, empezó una larga comunicación epistolar que le reportaría más de una alegría en el oscuro porvenir de su prelatura. En esta correspondencia, el pontífice estableció un vínculo con el nuevo Occidente como ningún otro papa había realizado hasta el momento que evidencia su maestría en la sutileza retórica, así como su carácter contemporizador⁴⁰⁴; y, como decimos, es especialmente con el rey longobardo

⁴⁰² Posible excepción es el caso de Mimulfo, quien, aunque anterior al pontificado gregoriano, evidencia la inquietud religiosa de algunos –quizás pocos– longobardos y, recíprocamente, la instrucción dada a éstos por ciertos elementos del clero católico, con mucha seguridad de origen italiano. A todo esto, cabría tener en cuenta el efecto del cisma tricapitolino en la conversión al catolicismo de los longobardos, oscuro y poco documentado tema que no ha gozado del interés de la historiografía. Sobre Mimulfo, remitimos a las las las notas 307 y 723 de esta parte y la nota 197 de la parte IV. Al respecto del casi constante estado de guerra con los longobardos, remitimos en general al apartado 2.2.1 de la parte IV.

⁴⁰³ DUCHESNE, L., “Les évêchés II”, pp. 365 y 374; cf. BAVANT, B., “Le duché”, p. 58 y nn. 73-74, con interesantes aportaciones a las hipótesis del abad francés. El obispo espoletino recibe cinco cartas del pontífice a partir de finales del año 598, y todas ellas referentes a asuntos únicamente religiosos: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 49, 59, 108 y 167; y 13, 37. *PCBE* II, 1, *Chrysantus*, pp. 436-437. Véase también la nota 192 de la parte IV.

⁴⁰⁴ La relación con la monarquía longobarda es poliédrica: ya sea aplacando la sed de conquistas del rey, ya instaurando a Constancio como obispo de Milán, Gregorio interviene bastante activamente en la política italiana; del mismo modo, intenta atraer a los bárbaros a la fe católica a través de la mediación de Teodelinda, feliz y única intercesora del pontífice en el reino germánico. Cabe constatar, además, que Gregorio llevó a cabo dicha política conciliadora a pesar de su ideología, profundamente impregnada de romanidad, y, por ello, contraria a cualquier tipo de dominación bárbara, especialmente la longobarda: ver MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 99-100. De hecho, la vinculación con este pueblo –forzada por las circunstancias– y su conversión representan, según algunos investigadores, la mayor preocupación de Gregorio: BERTOLINI, O., “I papi el le missioni”, pp. 328-329, n. 1, con bibliografía. Nos extendemos sobre la relación del Magno con las monarquías germánicas en el capítulo 2.2 de la parte IV.

Agilulfo⁴⁰⁵ y, sobre todo, con su mujer Teodelinda con quienes consigue una sólida y relativamente fructífera relación diplomática. No obstante, al respecto de la evangelización de su pueblo, nuestro papa ya no insistió, de ahora en adelante, preocupándose en mayor medida por la estabilidad y seguridad de la Iglesia católica a ellos sometida. En este sentido, debe entenderse su actuación a favor de la elección de Constancio⁴⁰⁶ como obispo de Milán y su firme defensa del catolicismo más ortodoxo en contra del cisma tricapitolino, tan extendido en el septentrión de *su* querida Italia.

Como sabemos, el concilio de Calcedonia del 451 condenó la herejía monofisita bajo los auspicios de un formidable León Magno, quien consiguió imponer su punto de vista en el sínodo y hacer de su *Tomus* el símbolo de la fe católica. No acabó ahí, sin embargo, el problema, y diferentes iglesias orientales persistieron en la disensión a pesar de las decisiones tomadas en el cuarto concilio ecuménico. Para reintegrarlas a la comunión general, en el 544, Justiniano decidió conciliar ortodoxos y herejes mediante la condena de los famosos Tres Capítulos⁴⁰⁷, ratificada por el segundo concilio de Constantinopla del 553, quinto ecuménico; como quiera que veía en ello un rechazo

⁴⁰⁵ Aunque la primera —y única: ver nota 37 de la parte IV— epístola enviada a Agilulfo data del 598 — GREG. MAG., *Ep.*, 9, 66—, parece bastante seguro que Gregorio parlamentara con él durante el asedio a Roma del 593, máxime cuando acordó un tratado con él: ver las notas 198-201 de la parte IV.

⁴⁰⁶ Aunque las evidencias no son muy claras, Constancio tuvo que lidiar con un rival tricapitolino en su camino hacia la prelatura milanesa exiliada a Génova; y no nos parece descabellado que Teodelinda y su consejero Segundo se hallaran detrás del candidato cismático con el fin de ejercer su influencia en la importante cátedra de Milán. Ver nota 412.

⁴⁰⁷ Los Tres Capítulos —a saber, los escritos de Teodoro de Mopsuestia, los de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alejandría y la carta de Ibas de Edesa contra el mismo prelado egipcio— no eran en ningún modo monofisitas, sino nestorianos, por lo cual se ha querido ver en esta condena la mano de la emperatriz Teodora, afecta a la herejía de Eutiques. Sobre todo ello, remitimos a los siguientes trabajos: CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 368-370, 423-429, 489-491; AIGRAIN, R., “Saint Grégoire le Grand”, pp. 43-46; GOUBERT, P., *Byzance avant l’Islam*, pp. 574-585; AMMAN, A., “Trois-Chapitres”, cc. 1868-1924; CUSCITO, G., “La política religiosa”, pp. 373-381; FANNING, S.C., “Lombard Arianism Reconsidered”, pp. 241-258; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 282-286; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 125-142; AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 40-49; MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 255-264 y 319-320; SOTINEL, C., “L’échec en Occident”, pp. 427-456, especialmente 435-438 y 451-455; PIETRI, L. — FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 861-863; y BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 150-161; y POHL, W., “Il regno dei Longobardi”, pp. 25-28; estos dos últimos dedicados concretamente a la relación entre Gregorio y Teodelinda acerca de la cuestión tricapitolina en el *regnum Langobardorum*. Véase además la nota 92 de la parte IV.

implícito a la fórmula leonina, el episcopado occidental en pleno alzó su voz en contra, mas la ambivalencia del papa Vigilio y la “traición” de su sucesor Pelagio I llevaron al Oeste romano a la desunión: mientras que Roma debía ceder a la presión imperial⁴⁰⁸, el resto de las iglesias de Occidente se rebelaron ante las pretensiones de un gobierno distante y ajeno, muy especialmente las norteitalianas, escindidas por la invasión longobarda. En su afán por erradicar el monofisismo y lograr la unión dogmática, Justiniano originó un mal mayor, pero, eso sí, en la periferia del Imperio.

En su correspondencia con Teodelinda, sabiamente advertido por su colega Constancio, Gregorio evitó en todo momento cualquier mención al quinto sínodo ecuménico de Constantinopla por no soliviantar los ánimos de la soberana, la cual, aunque católica, también se mostraba acérrimamente tricapitolina. Esta cisma interesó sobremanera al pontífice en tanto que representaba una disminución de la autoridad de Roma en su propia jurisdicción tradicional y, por ello, se preocupó de proteger a los católicos en tierra cismática, para que su fuerza permaneciera allá donde quería imponerse otra versión de la fe; y allá significa el septentrión italiano, en especial sus dos más importantes polos, Milán y Aquileya, ciudades ambas ocupadas por los longobardos y para cuyas prelaturas el clero exiliado –al amparo del Imperio– creó sedes sufragáneas en Génova y Grado, respectivamente.

Al respecto de la sede milanesa, debe decirse que fue uno de los episcopados que más ferozmente se opuso a la condena justiniana⁴⁰⁹ desde buen principio, y no fue

⁴⁰⁸ Realmente, Vigilio, debilitado y forzado por la corte, no tuvo la fortaleza moral de oponerse a Justiniano, defraudando las esperanzas de Occidente: en primer lugar, *conducido* a Constantinopla, aprobó la decisión imperial –sin condenar el símbolo calcedoniano– mediante el *Iudicatum*; luego, ante las protestas del episcopado occidental, se echó atrás en su decisión; fue entonces cuando el emperador convocó el concilio II de Constantinopla, al cual Vigilio –quien, en un primer momento, excusó su presencia y redactó el *Constitutum*, manifiesto contrario a la doctrina de Bizancio– asistió aprobando definitivamente la condena de los Tres Capítulos. Muerto en Sicilia durante el viaje de regreso a su sede, Vigilio fue sucedido por Pelagio I, pontífice elegido y sancionado por el propio Justiniano, que pronto justificó las suspicacias de sus colegas occidentales ratificando lo acordado en el sínodo de Constantinopla. Los papas sucesivos –y también Gregorio– siguieron en esta línea e intentaron convencer a las distintas iglesias de los *regna* germánicos, y de su propia tierra también.

⁴⁰⁹ Sobre la oposición de los obispos milaneses Dacio y Vital a los Tres Capítulos, ver: PELAG. I, *Ep.*, 52; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 2, 25, para el traslado del episcopado milanés a la sede ligur. Asimismo, ver: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 133-134. La resistencia occidental viene representada por los *Pro defensione trium capitulorum libri XII* del teólogo africano Facundo de Hermiane, presente en la capital del Imperio cuando Vigilio redactó el *Iudicatum*; este libro y la decidida actitud de su autor alentaron el movimiento de oposición a las medidas justinianas en Occidente, duramente reprimidas por el

hasta Lorenzo⁴¹⁰ que el solio pontificio pudo contar con un aliado en el metropolitanazgo sufragáneo genovés. La razón para este cambio de actitud no sólo cabe buscarla en la conquista longobarda de Milán, sino en la resultante dependencia de las rentas provenientes de las propiedades papales en Sicilia, una dependencia económica que implicó además la política, como evidencia la *cautio* firmada por el exiliado obispo mediante la cual se sometía a la autoridad de Roma, acto que contó con la presencia de Gregorio en calidad de *praefectus Vrbi*⁴¹¹. Así, no resulta extraño que pujara fuerte por la elección del diácono Constancio⁴¹² como sucesor de Lorenzo, máxime cuando nuestro Magno coincidió con aquél ejerciendo de apocrisarios⁴¹³ de sus respectivos superiores en Constantinopla.

emperador mediante el exilio de infinidad de eclesiásticos opositores: MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 259-264 y 331. Véase: PCBE, II, 1, *Datius*, pp. 532-534, y PCBE, II, 2, *Vitalis* 10, pp. 2330-2331.

⁴¹⁰ Sobre el episcopado de Lorenzo, tan afecto a la Santa Sede, remitimos a GREG. MAG., *Ep.*, 3, 26, y 11, 6. Además, véase PCBE, II, 2, *Laurentius*, pp. 1257-1258.

⁴¹¹ El texto en el que se documenta la citada *cautio* está en la nota 150 de la parte IV. La dependencia económica del episcopado de Milán aparece en una carta de Gregorio: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 80; 9, 187; y 11, 59. Al respecto de dicha dependencia, véanse: BOGNETTI, G.P., “La continuità”, p. 428; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 134-136; así como la nota 417, con remisiones.

⁴¹² Existen dos cartas a Teodelinda sobre este tema, de las cuales Constancio corrige –y no entrega– la primera para no incomodar a la reina, como exponemos en la nota 435-436. El apoyo papal al candidato Constancio es evidente, e incluso acude al exarca Romano para recabar su colaboración con el amigo de Gregorio: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 29, 30 y 31. Ver MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 134-135, especialmente n. 43, donde cita una sugerencia personal de Sotinel acerca de la *ep.* 3, 29 según la cual Gregorio temía que el clero milanés no consultara a los *honorati* exiliados en Génova para la elección de su nuevo obispo, algo que finalmente no ocurrió. Véase además la nota 203 de la parte IV.

⁴¹³ Existen un par de citas gregorianas referidas a Constancio que evidencian el conocimiento entre ambos preladados a partir de su apocrisariato en la capital del Imperio de Oriente y la intimidad surgida desde esa convivencia en el extranjero: *et cum in urbe regia responsa sedis apostolicae facerem, longo mihi tempore adhaesit, sed nihil in illo umquam, quod reprehendi passim potuisset, inueni; y meus enim est proprius olimque mihi magna familiaritate coniunctus*. Ver GREG. MAG., *Ep.*, 3, 29 y 31, respectivamente. Sobre la coincidencia de ambos en la *urbs regia*, remitimos a la nota 130 de la parte IV.

Sin embargo, el triunfo del candidato prorromano no significó el final de la escisión en la diócesis septentrional, pues algunos episcopados⁴¹⁴ de la provincia creían que Constancio había condenado por escrito los Tres Capítulos, una sospecha que acaso Roma también compartía, aunque la negara⁴¹⁵. En cualquier caso, el nuevo obispo milanés ejerció la ambigüedad a lo largo de su prelatura pues, de otro modo, difícilmente podría haberse impuesto –o mantenido– en su cargo en las complejas circunstancias políticas que reinaban en la región, y así se lo había hecho saber el mismo Gregorio⁴¹⁶ al recomendarle que se reafirmara en la fórmula calcedoniana sin referirse jamás a la condena tricapitolina, como éste hizo con Teodelinda. Gracias a esta hábil política, la cátedra de Milán –o más bien la sufragánea Génova y, en menor medida, el territorio bajo la égida de Pavía– quedaba supeditada al gobierno de Roma⁴¹⁷, como demuestra el hecho de que el Magno supervisara –e influenciara– la elección del sucesor⁴¹⁸ de Constancio en el 601.

⁴¹⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 2, 3 y 37. Mientras que Aquileya constituía la aliada evidente de los cismáticos milaneses, Ravena, en cambio, se erigía como el enemigo a batir por su enconada ortodoxia y, cómo no, por ser la capital del exarcado: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 136.

⁴¹⁵ Gregorio niega de manera tajante haber discutido acerca de los famosos *Tria Capitula* con Constancio, y tampoco haber querido obtener una condena de parte del prelado norteitaliano: *peruenit ad nos quod quidam episcopi uestrae dioceseos, exquirentes occasionem potius quam inuenientes, sese scindere a fraternitatis uestrae unitate temptauerint, dicentes te apud Romanam urbem in trium capitulorum damnatione cautionem fecisse. Quod uidelicet idcirco dicunt, quia quantum fraternitati tuae etiam sine cautione credere soleam nesciunt.* GREG. MAG., *Ep.*, 4, 3. La débil ortodoxia de Constancio aparece también en *ID.*, *Ep.*, 7, 14; a nuestro parecer, la tibieza dogmática del exiliado prelado milanés y el hecho de que buena parte de su diócesis estuviera bajo dominio político longobardo –quienes no favorecían precisamente el catolicismo de Roma y Ravena– lo hizo jugar entre dos aguas, y podría darse que fueran ciertas algunas de las maledicencias que planeaban acerca de su actitud ante los Tres Capítulos.

⁴¹⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 37. En realidad, Gregorio recomienda a Constancio la misma actitud que el milanés había aconsejado al romano al respecto de este punto en su correspondencia con la reina Teodelinda; es decir, que el pontífice flexibilizó su postura adaptando su política a las expectativas que *realmente* podía concebir en su relación con el septentrión longobardo. Y es una idea que cabría atribuir con todo mérito a Constancio.

⁴¹⁷ Ejemplo de la sumisión milanesa a Roma lo constituyen las consultas dirigidas por Constancio a Gregorio acerca de ciertos asuntos de materia eclesiástica que, en otras circunstancias, un metropolitano no habría tenido problema en solucionar según su propio criterio y merced a su autoridad; pero la dependencia de las rentas sicilianas pesaba demasiado sobre la sede de Milán: en este sentido, ver BERTOLINI, O., “I papi e le missioni”, p. 342 y n. 44. Las consultas en cuestión conciernen a aspectos de disciplina eclesiástica, la deposición de un obispo y la ejecución de un testamento: GREG. MAG., *Ep.*, 5,

Como Milán, Aquileya⁴¹⁹ también cayó ante el empuje germánico y transfirió la autoridad episcopal y metropolitana a Grado, donde el obispo Elías llevó a cabo dos actos muy significativos en su entrada a la ciudad, aproximadamente en el 580: erigió una catedral a la mártir Eufemia, figura emblemática del sínodo del 451, y convocó un concilio de obispos istrianos y vénetos que confirmara las decisiones tomadas en Calcedonia y que terminó en la separación de la comunión con Roma. Justo después del armisticio con los longobardos del 585, ya Pelagio II se dirigió al prelado en dos ocasiones para conseguir su reincorporación⁴²⁰ a la disciplina pontificia, pero todo esfuerzo fue en vano. Fue entonces que el diácono Gregorio tomó cartas en el asunto y redactó —en nombre de Pelagio— una nueva carta⁴²¹ al patriarca de Istria en la que se

18; 10, 11; y 12, 14. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 136-137, compara la autoridad romana sobre Milán con la que tenía sobre las distintas diócesis de la Italia suburbicaria bajo poder imperial.

⁴¹⁸ La supervisión del proceso electivo milanés, así como la determinación de influir en el mismo, se encuentra en GREG. MAG., *Ep.*, 9, 16. Y para encargarse de dicho proceso, envió a Milán al notario papal Pantaleón, hombre de la confianza de Gregorio. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 136-137. Acerca del citado notario, véase PCBE, II, 2, *Pantaleo* 2, pp. 1587-1588.

⁴¹⁹ MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 331-334. El autor insiste en limitar el cisma tricapitolino al noreste de la Península Itálica, es decir, a la zona que constituye el Reino de Pavía y parte del dominio bizantino en Istria, de la cual Aquileya representa el epicentro. Por otra parte, la creación del episcopado sufragáneo de Grado en 569 se debe a la entrada de los longobardos de Alboíno en Italia, cuando el obispo Paulino decidió trasladar la sede del metropolitanazgo a la segura isla adriática. Por cuanto respecta a los dos patriarcas de Aquileya-Grado implicados en la polémica cismática con Roma, véase: PCBE II, 1, *Helias*, pp. 962-965; y PCBE II, 2, *Seuerus* 25, pp. 2062-2064.

⁴²⁰ PELAG. II, *Ep. I ad episc. Istr.*; e ID., *Ep. II ad episc. Istr.* En ellas, el pontífice se refiere a las seis primeras jornadas del segundo concilio de Constantinopla —en las cuales no se contradijo nada de lo afirmado en Calcedonia—, evitando cualquier mención al contenido de la séptima sesión —en la cual se condenan los escritos de los tres orientales—, pues considera que se discutieron *priuatae causae* ajenas a la finalidad dogmática del sínodo: CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 369-372, n. 1; seguido por MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 128. Parecería que la ambigüedad en este asunto no es patrimonio de Constancio, ni siquiera de Gregorio.

⁴²¹ PELAG. II [GREG. MAG.], *Ep. III ad episc. Istr.* La autoría gregoriana para la *ep.* 3 —tradicionalmente atribuida a Pelagio II— es ahora incontestada: CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 371, nn. 4-5; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 128-129; pero, muy especialmente, debe remitirse al estudio específico de MEYVAERT, P., “A Letter of Pelagius II”, pp. 94-116. Gregorio llega a proponer un encuentro entre representantes de ambas iglesias, de Roma y de Grado, en la equidistante Ravena; y no resulta extraño que pretendiera un acercamiento diplomático entre las dos sedes en conflicto cuando él mismo se había visto envuelto en la polémica tricapitolina al formar parte de la legación romana que firmó la *cautio* de Lorenzo de Milán en calidad de *praefectus Vrbi*: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio*

defendía por primera vez el cambio de alineamiento de Roma al respecto del cisma, aunque ni la novedad de este discurso, ni tampoco la conciliadora visión del futuro papa, lograron convencerlo.

Elías se reafirmaba en su posición y la polémica se tornaba todavía más agria, por lo cual Pelagio decidió solicitar la coerción secular que el exarca Esmaragdo le podía proporcionar. Pero la represión⁴²² no funcionó, ni siquiera cuando el sucesor del difunto Elías, Severo, fue reclamado a Ravena por Esmaragdo para entrar en comunión con el patriarca local, Juan. Después de un año de estancia forzosa en la capital, Severo⁴²³ volvió a su sede para ser repudiado por su comunidad y también por el clero de su provincia, que sólo le perdonó y repuso en el cargo una vez que hubo renegado de su capitulación ravenate. Además, las renovadas incursiones longobardas indujeron al nuevo exarca Romano a ser más tolerante –más bien a inhibirse por incapacidad– con el episcopado heterodoxo de la pequeña y amenazada región véneta.

Así estaban las cosas cuando accedió al pontificado Gregorio, quien no dejó pasar mucho tiempo en intervenir ante Severo, y, ya en el 591, le dirigió una misiva⁴²⁴ en la cual requería a los cismáticos que acudieran a la *Vrbs* para celebrar una reunión conciliadora, eso sí, con la coercitiva presión de una *iussio* imperial. Para evitar enemistarse con Mauricio y, de hecho, para volver a la protección de Constantinopla, el

Magno, p. 48. Acerca de esta función civil gregoriana, ver la nota 411; cf. la nota 415, donde citamos otra *cautio* con la misma intención, esta vez firmada por Constancio –sucesor de Lorenzo– a instancias de un Gregorio ya obispo de Roma.

⁴²² PELAG. II, *Ep. II ad episc. Istr.* En esta carta, se menciona la posibilidad de recabar la ayuda militar del exarca con el fin de poner en vereda al clero istriano, ayuda que Esmaragdo parece haber concedido de buen grado. La represión terminó cuando el emperador Mauricio, a demanda del episcopado cismático, prohibió al exarca cualquier intervención violenta en su contra.

⁴²³ En este “exilio”, ocurrido entre el 588 y el 589, Severo fue acompañado por tres obispos de su provincia: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 26, quien documenta este episodio con detalle y cita los nombres de los tres obispos. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 129.

⁴²⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 16. En esta carta, después de unas breves líneas exhortando a la unidad de la Iglesia, Gregorio espeta las siguientes palabras: *pro qua re, imminente latore praesentium, iuxta christianissimi et serenissimi rerum domini iussionem ad beati Petri apostoli limina cum tuis sequacibus uenire te uolumus, ut auctore Deo, aggregata synodo, de ea qua inter uos uertitur iudicetur*. Según RECCHIA, V., *Lettere*, 1, p. 137, n. 1, se trata de un caso manifiesto de *uiolentia militaris* por parte de Gregorio, como se desprende de las epístolas del clero istriano y del propio Mauricio que tratamos en las notas siguiente y posterior.

episcopado istriano se reunió y redactó un escrito⁴²⁵ en su defensa, en el cual, aduciendo el yugo bárbaro como argumento, sostenía que se había limitado a defender la ortodoxia. Y sin dejar de profesar su fidelidad al Imperio, el patriarcado de Grado no se limitó a quejarse: en la epístola, se recordaba al monarca la represión ejercida por Esmaragdo sobre Severo y la orden imperial relativa a la tolerancia para con la peculiaridad religiosa de Istria, así como la tirantez constante con Roma, que pugnaba por someter la provincia cismática a la autoridad papal. Y la carta obtuvo la recompensa deseada, pues, excusándose en la situación militar del norte italiano, Mauricio⁴²⁶ se reafirmó en su mandato de no perturbar a la Iglesia de Severo y, además, sustituyó a Esmaragdo por Romano⁴²⁷ —sumiso servidor de los intereses de su soberano y dedicado opositor del Magno—, a quien sucedió Calínico —igualmente obediente a su emperador—.

⁴²⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 16a: *quod pietas uestrae mansuetudinis ad mercedem et laudem imperii sui clementi dignatione suscipiens, iussionem suam dedit ad praedictum gloriosum Smaragdum, ut nullatenus quemquam sacerdotum pro causa communionis inquietare praesumeret, sed Dei misericordia operante sustineretur, quousque compressis gentibus, ad libertatem omnes sacerdotes concilii sub sancta re publica peruenirent (...) nam in hoc tempore iterum cognouimus, reuerendumpapam Gregorium ad eiusdem patris nostri exhibitionem misisse cum sacratissima uestrae pietatis iussione, ut pro causa ipsa communionis ad Romanam debere ciuitatem deduci.* Se habla en varias ocasiones de la *uiolentia militaris* sufrida por parte de Esmaragdo y Gregorio, siempre a partir de una *iussio* imperial.

⁴²⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 16b: *in quibus omnes dixerunt, tuam beatitudinem milites ad illos transmisisse cum uno tribuno et excubitore, necessitatem imponentes praefato reuerentissimo Seuero et testibus episcopis, ut ad tuam beatitudinem perueniant propter diuersam uoluntatem, quam habent ad sacra et catholica dogmata sacrosanctae nostrae ecclesiae (...) quia igitur et tua sanctitas cognoscit praesentem rerum Italicarum confusionem et quod oportet temporibus competenter uersari, iubemus tuam sanctitatem nullam molestiam eisdem episcopis inferre, sed concedere eos otiosos esse, quousque per prouidentiam Dei et partes Italiae paccaliter constituentur et ceteri episcopi Istriae seu Venetiarum iterum ad pristinum ordinem redigantur.* Como vemos, la intención gregoriana de contar con la coerción civil —especialmente, militar— para compeler a Severo y a los demás obispos cismáticos a volver al redil de la ortodoxia no cuenta con la aprobación imperial. Véase MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 130 y n. 19.

⁴²⁷ Romano fue exarca de Ravena desde el 591 hasta el 595/597, período en el cual la firme postura del magistrado ravenate obstaculizó —si no perjudicó— cualquier intento de atracción de los cismáticos a la fe de Constantinopla según había ordenado Mauricio. Gregorio fue el principal damnificado de la actuación de Romano en tanto que máximo representante de las iglesias occidentales en clara rivalidad con el patriarcado ravenate, amparado y potenciado por la autoridad imperial. Sobre Romano, remitimos especialmente a las notas 187, 194, 211 y 220 de la parte IV. Acerca de la dificultosa relación del Papado con la administración imperial ravenate, véase también MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 143-162.

Sin otra opción que aceptar la orden imperial, Gregorio no pudo sino encaminar un plañidero discurso⁴²⁸ a Juan, obispo de Ravena, en el cual, no obstante, anunciaba al prelado ravenate que no cejaría jamás en su intento de conducir la región istriana y véneta a la ortodoxia dictada por el quinto concilio ecuménico. Pero ante la imposibilidad de actuar directamente sobre el cisma, se preocupó de velar por la protección⁴²⁹ de los cismáticos que querían apostatar o que ya lo habían hecho y que se hallaban indefensos frente al acoso de sus anteriores compañeros de fe; porque, mientras reinara Mauricio, nuestro papa no podía siquiera imaginar el apoyo del brazo secular para cualquier acción en contra del cisma septentrional. No fue hasta el asesinato de dicho monarca y el entronamiento de Focas que Gregorio pudo servirse del nuevo exarca –otra vez Esmaragdo– para solicitar la seguridad del obispo de Trieste, Firmino⁴³⁰, quien, habiendo asumido de nuevo la ortodoxia, temía que la reacción de su

⁴²⁸ Gregorio se opone a la propuesta de Juan de enviar “limosnas” a la sede de Grado, destruida por un incendio y con una despoblación importante, aduciendo las propias calamidades de su diócesis romana; por otra parte, y citando el *De unitate* de Cipriano de Cartago, defiende su apelación a la ortodoxia ante ciertos corresponsales cuyos nombres no se han preservado pero que, presumiblemente, habitan en el área de Istria: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38 y 43, respectivamente. Véase MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 130-131 y n. 23, donde considera que la segunda epístola –en cuya *directio* existe una laguna– se dirige también al patriarca ravenate.

⁴²⁹ El epistolario gregoriano es rico en referencias a cismáticos tricapolinos: documenta diversos casos de conversos que pasan por Roma de camino a Sicilia –GREG. MAG., *Ep.*, 4, 14; 6, 38 y 47; y 9, 151; cf. 9, 161 y 162–; explica el caso de un hombre venido de la región véneta que, habiendo devenido fiel e indispensable servidor de la tiara papal, quiere que su esposa, residente aún en la provincia heterodoxa, viaje a Roma para estar al lado de su marido, un viaje impedido por las autoridades eclesíásticas de Istria –ID., *Ep.*, 7, 34; y 9, 117 y 118–; cita la redacción de cartas de recomendación para cismáticos convertidos que quieren retornar a su patria chica dirigidas, respectivamente, al exarca Calínico –con reticencias– y al obispo Mariniano de Ravena –ID., *Ep.*, 9, 142 y 149–; finalmente, verifica la conversión a la ortodoxia de las gentes de la *insula Caprae* (Cáorle) juntamente con su obispo –que luego se pasó de nuevo al cisma tricapolino– en sendas cartas a los mismos destinatarios citados en el ejemplo anterior –ID., *Ep.*, 9, 155 y 156–. En este sentido y en un esfuerzo por conseguir la unidad, Gregorio ya había ofrecido a Pedro y Providencio, prelados istrianos, seguridad en el trayecto a aquellos obispos cismáticos que aceptaran viajar a Roma con el fin de discutir las razones de su escisión; asimismo, garantizaba el retorno de todos los prelados, independientemente de si habían revocado su fe errónea o perseverado en ella: ID., *Ep.*, 5, 56.

⁴³⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 12, 7; y 13, 34. La primera de estas epístolas consiste íntegramente en una *formula* de retractación en la que se ha querido ver un formulario matriz a cumplimentar por todos aquellos cismáticos que quisieran abrazar de nuevo la ortodoxia; la segunda recoge la petición gregoriana a Esmaragdo para que proteja a Firmino de Trieste, obispo que ha abjurado realmente del cisma

parroquia, exaltada por los partidarios de Severo, enfriara los ánimos de aquéllos de entre los cismáticos que querían abrazar la fe de Roma y reunificar aquello que el Magno poéticamente denominaba como *scissum corpus ecclesiae*.

A todo esto, Gregorio murió sin haber visto unida la Iglesia italiana. Severo persistió en el *error* hasta el momento de su muerte en el 607, circunstancia que aprovechó el exarca Esmaraldo para imponer a Candidiano⁴³¹ –favorable a las tesis de Roma– como obispo de la ciudad, ahora llamada Nueva Aquileya. Esta iniciativa provocó la reacción correspondiente en la Aquileya tradicional, donde el duque Gisulfo –con la connivencia y acaso el consejo de Agilulfo– recogió el testigo del cisma y eligió como obispo tricapitolino al abad Juan⁴³², evidenciando la instrumentalización política de este conflicto religioso por parte de los longobardos, quienes defendieron la versión católica calcedoniana como signo diacrítico ante la ortodoxia imperial. La polémica⁴³³ entre las dos sedes del patriarcado de Aquileya todavía había de extenderse casi un siglo, hasta el 698, cuando, de la mano de Sergio I, el cisma tricapitolino se extinguió⁴³⁴

tricapitolino. Según el parecer de Markus, la *formula* fue creada a propósito de la conversión del obispo triestino: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 132. Ver PCBE II, 1, *Firminus* 3, pp. 824-825.

⁴³¹ IOAN. AQVIL., *Ep. ad Agil.*; cf. *Chron. patr. Grad.*, 3. En esta carta del abad y ahora obispo Juan, enviada a Agilulfo en ca. 607 al respecto de la elección del *inutilis* Candidiano como prelado de Grado, se menciona la coerción istriana por parte de los “griegos”, esto es, de la administración y las fuerzas imperiales sitas en la región, particularmente la detención de tres obispos –Pedro, Providencio y Agnelo– en sus propias iglesias por parte de ciertos *milites* –más que presumiblemente *Graeci*– con el fin de consagrar al nuevo patriarca católico. Al respecto, ver BERTOLINI, O., “Riflessi”, pp. 744-745. Cabe recordar que estos hechos se desarrollaron bajo el exarcado de Esmaraldo, de quien ya se conocían precedentes de coerción secular sobre la autoridad eclesiástica cismática.

⁴³² PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 33, pasaje donde aparece por primera vez la consciente escisión de la otrora única sede de Aquileya; cf. *Chron. patr. Grad.*, 3-4. BERTOLINI, O., “Riflessi”, pp. 736-741.

⁴³³ El papa Honorio I concede el palio al arzobispo de Grado-Nueva Aquileya en el 628 evidenciando claramente la intención romana de atraer la *pars imperialis* de la sede istriana a su órbita de influencia y reforzar su prestigio ante su correspondiente germánica. En este sentido, depone al obispo de Aquileya huido a Grado, Fortunato, por haberse apropiado fraudulentamente –¿de qué otro modo, si no?– del tesoro episcopal de su abandonada sede en su viaje al sur y dispone a Primogenio como su sucesor. HONOR. I, *Ep.*, 3; cf. *Chron. patr. Grad.*, 5-6.

⁴³⁴ Sobre la extinción del cisma tricapitolino en general, véase: MARROU, H.-I., *L'Église*, pp. 237-238; y MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 333-334. Además de restaurar la comunión entre las sedes y nombrar a un obispo prorromano, el papa Sergio I –¿paradójicamente?– hizo restaurar la catedral de santa Eufemia, acaso en un gesto para congraciarse con la comunidad istriana: MARKUS, R.A., *Gregory the*

formal y definitivamente en Italia. Y si el Magno no pudo ver dicha extinción, tampoco pudo ver completada la labor evangélica iniciada en el seno de la familia real de Pavía.

Ya en el 595, Gregorio había intentado forzar el abandono del cisma tricapitolino por parte de Teodelinda. A través del obispo de Milán, Constancio, quiso hacer llegar una misiva⁴³⁵ a la reina en la cual se le pedía la aceptación de los cinco concilios ecuménicos y el restablecimiento de la comunión con el susodicho prelado; Constancio, que había leído la carta, no la entregó, sino que escribió al pontífice advirtiéndole del error que supondría citar el quinto concilio. Ciertamente, Gregorio debería haber sabido que Teodelinda compartía la escisión tricapitolina –y eso hace aún más incomprensible el tono usado en su epístola a la soberana–, pero, en todo caso, extrajo una lección provechosa de la prudencia del obispo milanés quien, por así decirlo, le mostró la vía más prudente en su diplomacia para con los monarcas longobardos: Gregorio escribió una nueva carta⁴³⁶ que –esta vez sí– omitía cualquier referencia al segundo concilio de Constantinopla y, desde entonces, se abstuvo de cualquier intento de evangelización “frontal”. En este sentido, cabe entender el envío a

Great, p. 127 y n. 8. Merece la pena también recordar que la última resistencia cismática fue vencida militarmente por el rey longobardo Cuniperto, quien aprovechó la oportunidad para convocar y presidir un sínodo en Pavía (698-699) que restableciera la unidad entre las iglesias; en definitiva, la contrapartida germánica a la acción del pontífice. Como resultado de las fuertes tensiones de este período de aislamiento y singularidad, el patriarcado de Aquileya-Grado siguió siendo considerado como tal hasta el siglo XII, y, todavía hoy, los istrianos consideran a su metrópolis como algo más que un mero episcopado.

⁴³⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 4; esta carta se envía juntamente con otras dos: la 4, 2 y la 4, 3, dirigidas ambas a Constancio. En el envío de dicha carta, Gregorio añade presumiblemente otra misiva dirigida a tres obispos que se habían separado de la comunión con Constancio que Markus quiere hacer coincidir –difícilmente– con la *ep.* 4, 3; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 138-139 y n. 62; por su lado, RECCHIA, V., *Lettere*, 2, p. 18, n. 3, identifica al obispo de Brescia como uno de los tres prelados pasados al cisma tricapitolino, como indica la *ep.* 4, 37.

⁴³⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 33; cf. 4, 37, dirigida a Constancio en referencia, justamente, a la diatriba de los Tres Capítulos. Ya sus predecesores en la cátedra de Pedro, Pelagio I y Pelagio II, habían diplomáticamente evitado mención alguna al segundo concilio de Constantinopla en su relación con los cismáticos de Istria con la sana intención de jugar la baza de la prudencia antes que la del atrevimiento: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 127-128 y 138 y n. 65. De hecho, Gregorio sólo menciona el quinto sínodo ecuménico en dos ocasiones –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 24, y 3, 10– y lo omite igualmente en su correspondencia con la reina Brunilda –cf. 8, 4–, sensible, como la mayoría de católicos occidentales, a la condena de los Tres Capítulos. Ver también AZZARA, C., *L'ideologia*, pp. 43-49. Al decir de Markus, Columbano considera que esta novedosa adaptación gregoriana a las necesidades reales de la diplomacia influye decisivamente en la política papal sucesiva: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 138 y n. 65.

la soberana bávara de los *Dialogi*⁴³⁷, cuyo tercer libro contenía diversos episodios antiarrianos.

Porque, además, la reina se había rodeado de un círculo de eclesiásticos cismáticos que, con toda seguridad, aconsejaban e instruían a su señora en materia de controversias religiosas dificultando –de hecho, imposibilitando– la labor proselitista de Gregorio. Abanderaba dicho círculo el abad tridentino Segundo⁴³⁸, llamado de Non, quien parece haber desempeñado el papel de confesor de la soberana y conseguido su confianza, pues, ¿cómo, si no, pudo recibir el honor de apadrinar a su hijo Adaloaldo? Pero a pesar de la manifiesta oposición entre el abad y el pontífice, éste recibió de aquél un escrito cuyas argumentaciones desconocemos pero que trataba sobre la polémica tricapitolina, y Gregorio verificó la voluntad de responderle⁴³⁹ una vez que la gota hubiera dejado de importunarle. A todo ello, el Magno supo calibrar la firme adhesión al cisma del entorno cortesano de Monza y mantuvo una sabia actitud⁴⁴⁰ al respecto,

⁴³⁷ Para el envío de los *Dialogi* a Teodelinda, remitimos a la nota 347. En cuanto al carácter antiarriano de esta obra, véanse la nota 646 de esta parte y la nota 67 de la parte IV; acerca del episodio de Hermenegildo, consúltense las notas 645 y 868 de esta misma parte y las notas 66-71 de la parte IV; sobre el caso de Paulino, ver las notas 646-648 de esta parte y la nota 67 de la parte IV. Cf. notas 446 y 585 para las modificaciones de Zacarías a los *Dialogi*.

⁴³⁸ Nos extendemos en la persona y obra del abad de Non en la nota 488 de la parte IV. Al respecto de la posible identificación de Segundo con el monje Segundino, destinatario de la *ep.* 9, 148, remitimos a la nota 251. Sobre el nacimiento y bautizo de Adaloaldo, remitimos a la nota 83, con remisiones.

⁴³⁹ Hallamos una referencia explícita a ciertos escritos previos de Segundo en GREG. MAG., *Ep.*, 14, 12, donde el pontífice expresa su pesar por no haber respondido todavía al abad, aunque asegura haberle enviado las actas del sínodo de Constantinopla y el *Tomus Flavianus* para que pueda comprobar de primera mano la realidad de la disensión entre católicos. Por otra parte, el –casi– homónimo monje Segundino escribió un *libellus* a Gregorio acerca del mismo tema y también recibió información conciliar, amén de una extensa carta –ID., *Ep.*, 9, 148–: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 138 y n. 66. Para el debate acerca de la posible identificación, véanse las remisiones de la nota anterior.

⁴⁴⁰ Tomamos aquí la expresión utilizada por MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 138, quien considera que la *ep.* 14, 12 representa la aceptación de la inevitable desviación de la corte de Teodelinda: “Gregory (...) seems less concerned now to attack the schism than to defend his own orthodoxy. He seems to have come to accept that the queen’s and her circle’s adherence to the schism could not be remedied”. Como indica BOGNETTI, G.P., *L’età longobarda*, II, pp. 232-233, la actitud de Gregorio al respecto del *affaire* tricapitolino varía muy significativamente si se trata de corregir el *error* de ciudadanos del Imperio o bien de súbditos longobardos; como resulta evidente, la autoridad moral de Roma –y su poder de coerción, al menos hasta el 595 y después del 602– sobre las diócesis istrianas y vénetas es mucho mayor que sobre el Reino de Pavía: de hecho, en tierras germánicas, Gregorio sólo puede encomendarse a la buena voluntad y a la divina Providencia si desea conseguir algún resultado en la conversión de los cismáticos.

preocupándose más de defender su propia ortodoxia que de minar el espíritu de disensión longobardo, actitud que, a la postre, resultaría mucho más efectiva en sus propósitos⁴⁴¹ ante una heteróclita *gens Langobarda* que incluía por igual a paganos, arrianos y tricapitolinos.

En su esfuerzo por acercar Roma a la capital del incipiente reino longobardo, nuestro pontífice había creado un clima más distendido entre ambos polos de poder: jalonaba el camino hacia la estabilidad su buen entendimiento con Agilulfo –con el que negoció diversas treguas– y, muy particularmente, con Teodelinda, verdadera vía de acceso al corazón del norte germánico y con quien mantuvo un constante y a la vez sutil exordio en pro de su credo a través de una correspondencia que podríamos calificar de amigable dentro del protocolo. La insistencia de Gregorio obtuvo su premio cuando, en el año 603, el hijo de los monarcas longobardos, Adaloaldo⁴⁴², fue bautizado según el rito romano –aun en su variante tricapitolina–, sembrando la semilla de una futura unión

⁴⁴¹ MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 139, apunta que Gregorio sobrevaloraba su capacidad de influencia en el dominio longobardo sin tener en cuenta el apego de los habitantes –fueran católicos o tricapitolinos– a su terruño y el inefable pragmatismo que les llevaba a convivir con sus conquistadores. Como ejemplo de ello, el mismo investigador aduce la orden de restitución de propiedades a la Iglesia cismática de Como, perteneciente a la diócesis de Constancio pero sita en territorio longobardo, restitución realizada con el fin de incentivar la conversión de sus ciudadanos: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 187. Convenimos con Markus en que el signo de los tiempos conducía a las iglesias septentrionales lejos de la órbita de Roma, pero también pensamos que Gregorio, aun errando en su aprehensión de la realidad, llevó a cabo algunas tentativas de unificación –o submisión– de dichas iglesias en la ortodoxia con gran visión de futuro; además, debe concederse que el Magno supo adaptar su política a las circunstancias con bastante acierto aunque, falible como todo hombre, acaso estimó en demasía sus posibilidades reales en este momento histórico.

⁴⁴² El bautismo de Adaloaldo y el padrino de Segundo aparecen en PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 27: *tunc etiam baptizatus est praenominatus puer Adaloald, filius Agilulfi regis, in sancto Iohanne in Modicia, et susceptus de fonte est a Secundo seruo Christi de Tridento, cuius saepe fecimus mentionem*; cf. 4, 25, para su nacimiento. Complaciéndose en el bautizo católico –aunque tricapitolino– del príncipe en Pascua del 603, Gregorio se afana en regalar al recién nacido una cruz con fragmentos del *lignum crucis* y un primoroso evangelio encuadrado en *theca Persica*: GREG. MAG., *Ep.*, 14, 12. Sobre Adaloaldo, véanse la nota 442 de esta parte y las notas 486-487 de la parte IV. En otro orden de cosas, REYDELLET, M., *La royauté*, p. 450, n. 29, y p. 484, nos recuerda que Gregorio otorgó de inmediato el título real al recién nacido, hecho que ratificaría la importancia de la ortodoxia religiosa para los príncipes seculares y, según pensamos, también el interés de Gregorio en promocionar sus relaciones con el Reino de Pavía: al respecto, remitimos a las notas 74-80 de la parte IV.

entre germanos e italianos que, no obstante, habría de esperar hasta finales del siglo VII a causa —precisamente— de la controversia de los Tres Capítulos.

Sin embargo, Gregorio tampoco saboreó enteras las mieles de su —relativo— éxito en el Reino de Pavía. No es seguro que Agilulfo se convirtiera al catolicismo en época temprana —en el 607, para ser exactos— como quiere Pablo Diácono⁴⁴³, aunque toleró el catolicismo y esta Iglesia pudo beneficiarse de su largueza por influencia de Teodelinda; pero el arrianismo siguió vivo de modo que, bajo Rotario, casi todas las ciudades⁴⁴⁴ tenían dos obispos, uno arriano y otro católico, una duplicidad que evidencia la escisión aún reinante. Es cierto que, bajo la influencia del monje irlandés Columbano⁴⁴⁵, se

⁴⁴³ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 6: *per hanc quoque reginam multum utilitatis Dei ecclesia consecuta est. Nam pene omnes ecclesiarum substantias Langobardi, cum adhuc gentilitatis errore tenerentur inuaserunt. Sed huius salubri supplicatione rex permotus, et catholicam fidem tenuit, et multas possessiones ecclesiae Christi largitus est atque episcopos, qui in depressione et abiectioe erant, ad dignitatis solitae honorem reduxit.* El silencio del propio Gregorio y la epístola a Bonifacio de Columbano —COLVMB. BOB., *Ep.*, 5—, quien comenta que Agilulfo se convertiría cuando se hubiera resuelto la cuestión de los Tres Capítulos, inclinan a pensar en su persistencia en el arrianismo; pero se mostró munificente con los eclesiásticos —abrumadoramente ortodoxos— y permitió que su único hijo fuera bautizado según el rito católico. Acerca de este último punto, cabría remitir a algunos paralelos britanos descritos en las notas 467-468 de la parte IV. En contra del testimonio del cronista longobardo se manifiestan la gran mayoría de investigadores, de entre los que cabe citar: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 41: “it seems fairly certain that at the time of Gregory’s death King Agilulf had not himself become a Catholic”; y RICHARDS, J., *Il console*, p. 283: “Agilulfo non si convertì mai al cattolicesimo”.

⁴⁴⁴ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 42: *huius temporibus pene per omnes ciuitates regni eius duo episcopi erant, unus catholicus et alter Arrianus, in ciuitate quoque Ticinensi usque nunc ostenditur, ubi Arrianus episcopus apud basilica sancti Eusebii residens baptisterium habuit, cum tamen ecclesiae catholicae alius episcopus resideret. Qui tamen Arrianus episcopus, qui in eadem ciuitate fuit, Anastasius nomine, ad fidem catholicam conuersus, Christi postea ecclesiae rexit;* y aunque el texto se refiera al reinado de Arioaldo, tal situación se reprodujo durante otros momentos del dominio longobardo y representa la tónica general hasta la definitiva conversión al catolicismo acontecida bajo Cuniperto y Liutprando. Al respecto de la dualidad episcopal, véase BOGNETTI, G.P., “La continuità”, p. 429.

⁴⁴⁵ Después de su salida de Irlanda y de su periplo por Austrasia y la antigua y ahora feraz Retia, lugares donde fundó el célebre monasterio de Luxeuil y sentó los cimientos del futuro Saint Gall, Columbano llegó al Reino de Pavía, donde consiguió hacerse con el favor de la pareja reinante e incluso obtener licencia para fundar el cenobio de Bobbio. Impresionado por el cisma que había creado la disputa tricapitolina, quiso mediar entre el episcopado longobardo y la sede romana y, a tal efecto, envió una carta a Bonifacio IV instándole a convocar un sínodo que, bajo la égida de Roma, unificara la fe católica de Europa: COLVMB. BOB., *Ep.*, 5. Acerca de la influencia del abad irlandés en la política eclesiástica de Agilulfo, remitimos a MOR, C.G., “San Colombano”, pp. 605-613. Anteriormente, había escrito una epístola a Gregorio pidiéndole su opinión acerca de la celebración de la Pascua y solicitándole el envío de sus exégesis al Cantar de los Cantares y a Ezequiel al tiempo que loaba su *Regula pastoralis*, un ejemplar

inició un proceso de reconciliación que pretendía unificar la fe en Italia con la finalidad de dotar de singularidad a sus iglesias apartándolas de la influencia bizantina; en este proceso, resulta muy significativo que los encargados de establecer un acuerdo fueran el monarca longobardo y el obispo de Roma, discriminando claramente a las autoridades civiles y eclesiásticas de Ravena. La iniciativa, sin embargo, no cuajó, e Italia tuvo que esperar al pontificado de Sergio I para alcanzar la unidad religiosa.

La conversión –si bien parcial y acaso veleidosa– de los longobardos al catolicismo de los Tres Capítulos supuso un avance en la convivencia con los italianos en su camino hacia la simbiosis, y cabe atribuir a Gregorio un papel pionero que representa el punto de inicio⁴⁴⁶ de la estabilización de la relación entre autóctonos y foráneos en Italia, concediéndole el mérito póstumo que le corresponde. A este respecto, deberíamos preguntarnos si la experiencia italiana sirvió a Gregorio para evidenciar las dificultades de una evangelización “popular” y si hizo oscilar su política misionaria –su ideal, si se quiere– hacia la conversión “desde arriba”, es decir, aquella que convence a los reyes y no a sus súbditos; y a juzgar por el ejemplo posterior de Etelberto –y, de algún modo, también el de Agilulfo–, diríase que cosechó mejor fortuna.

de la cual recibió por cortesía del pontífice: COLVMB. BOB., *Ep.*, 1; cf. 2, donde el propio abad declara haber enviado tres *tomus* –de contenido desconocido, pero probablemente relativos al problema pascual– al Magno.

⁴⁴⁶ CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 486. Las más recientes interpretaciones sobre el proceso de formación de la realeza longobarda como eje principal del Reino de Pavía las encontramos en GASPARRI, S., “La regalità longobarda”, pp. 312-315, para el período que comprende Autarit, Agilulfo y Adaloaldo, que representa el embrión de la monarquía germánica en el norte de Italia. Ver también MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 139-140. Sin embargo, cabe destacar el papel fundamental de la Iglesia cismática –tanto la istriana como la sita en la *Langobardia maior*– en la conversión al catolicismo de los longobardos: MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 333-334. Todavía citar un dato curioso: cuando el papa Zacarías ordena la traducción de los *Dialogi* al griego, suprime los episodios de milagros antiarrianos para no herir la sensibilidad de los longobardos: acerca de esta traducción, remitimos la nota 585. Sobre el antiarrianismo de algunos episodios, véanse las remisiones ofrecidas en la nota 437. Según MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 335, Teodelinda no veía con buenos ojos el arrianismo, hecho que podría haber concitado el acercamiento de Gregorio.

1.3.3.— JUDÍOS

Gregorio también dirigió su interés hacia otro grupo religioso discordante de la sociedad italiana del siglo VI: los judíos. Como evidencian los estudiosos⁴⁴⁷ que han analizado la actitud del Magno hacia los hebreos, de sus escritos puede extraerse una cantidad apreciable de datos esclarecedores acerca de la situación de las comunidades judías⁴⁴⁸ en el litoral occidental del Mediterráneo, notablemente en Italia, así como de la actitud pontificia respecto a éstas. Blumenkranz⁴⁴⁹ cree que la teoría doctrinal de Gregorio acerca del pueblo judío es aplicada con coherencia por el pontífice en su práctica pastoral, una doctrina transmitida por sus escritos morales en la cual el pueblo

⁴⁴⁷ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 73-87, especialmente 73-74 y n. 4, donde observa que ni Juster ni Katz incluyeron las epístolas referentes a *Samaraei* —ep. 6, 30, y 8, 21— entre las relativas al *affaire* hebreo, cosa que, en justicia, debería hacerse por equivaler este término a *Judaei* o *Hebraei*. Cf.: JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, I, p. 81 y n. 3; y KATZ, S., “Pope Gregory the Great”, pp. 113-137. No es el caso de *pharisei*, que evoca explícitamente esta casta judía en un contexto de exégesis bíblica sin hacer referencia alguna a coetáneos miembros de esta religión. Acerca de la consideración que Gregorio tenía de los fieles de Moisés, remitimos a: GÖRRES, F., “Papst Gregor I der Grosse”, pp. 489-505; BOESCH GAJANO, S., “Per una storia degli Ebrei”, pp. 12-43; y BAMMEL, E., “Gregor der Grosse”, pp. 283-291.

⁴⁴⁸ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 74 y nn. 5-6. Cabría, sin embargo, restringir la aportación del epistolario gregoriano a este respecto al ámbito geográfico de la Italia bajo dominio imperial, pues, fuera de ella, tan sólo se menciona presencia hebrea de modo concreto en Arlés, Marsella y Narbona, y se alude genéricamente a ésta en los reinos francos y en el reino visigodo: véanse las notas 331 y 387 de la parte IV. Siempre contemplando esta restricción y excluyendo las mencionadas localizaciones *extra Italiam*, el *Registrum* documenta comunidades judías en Sicilia —Mesina, Catania, Palermo y Siracusa—, en Cerdeña —Cagliari— y en el litoral tirreno —Terracina, Venafro, Luna, Nápoles y la misma Roma—. En otro orden de cosas, las profesiones de los judíos citados en las cartas son mayoritariamente de carácter comercial, tales como mercader de esclavos, orfebre o armador, aunque también hallamos colonos entre ellos —de hecho, constituye un tercio de los oficios citados—, incluso en propiedades eclesiásticas.

⁴⁴⁹ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 73 y n. 3, donde —con toda razón— apunta el hecho de que las consideraciones realizadas por la historiografía acerca de este punto se fundamentan única y exclusivamente en los testimonios del *Registrum*, olvidando el importante elenco de referencias al pueblo de Israel en los *Moralia* —y, casi anecdóticamente, en los *Dialogi* y en las *Homiliae in Hiezechiel*—; y si bien esto es así, no es menos cierto que las citas resultan genéricas y de tan poca relevancia como para ocupar sólo un par de las catorce páginas que Blumenkranz dedica al estudio de la actitud de Gregorio frente al judaísmo.

judío aparece descrito sin tópicos negativos⁴⁵⁰, tan habituales en la literatura patrística en tanto que deícida; cómo respetaría nuestro papa la religión mosaica que incluso atribuyó a los romanos⁴⁵¹ su parte de culpa en la crucifixión del Señor...

De este modo, el Papado⁴⁵² emprendió una política encaminada a llevarlos a las filas de la ortodoxia mediante la dulzura y la generosidad, es decir, a través de amistosas disuasorias que beneficiaran tanto a conversos como a cristianos “viejos”: en ningún momento, se adoptaron medidas coercitivas en contra de los judíos, sino que más bien se produjo el fenómeno contrario; por otro lado, se observaba fielmente y con equidad la legislación imperial vigente⁴⁵³; *and last but not least*, Gregorio entendió que la

⁴⁵⁰ De hecho, Gregorio no califica con adjetivo alguno el sustantivo *Iudaeus* o *Hebraeus* en un intento de mostrar toda la imparcialidad posible y de no entrar en juicios de valor; con la misma intención, no se asocia la *infidelitas* al judaísmo más que en cinco ocasiones en el entero *corpus* gregoriano –véase un buen ejemplo de dicha imparcialidad en GREG. MAG., *Reg. past.*, 2, 5, y 3, 11–; y ni siquiera la oposición iglesia-sinagoga, tan querida por Cesáreo de Arlés, tiene lugar en la obra de nuestro pontífice. Se diría que el Magno quiere alejarse del antijudaísmo presente en el pensamiento cristiano occidental, aunque sus razones profundas se nos escapan. Para todo esto, ver BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 85-86 y nn. 59-63 y 68-70, con una ingente cantidad de referencias a los *Moralia*. En otro orden de cosas, la historia de Israel es utilizada para justificar el cumplimiento real de las profecías, y una de ellas quiere su conversión al cristianismo en el fin de los tiempos.

⁴⁵¹ Nuestro pontífice rompe con la tradición mayoritaria de Occidente y distribuye la culpa de la crucifixión de Cristo entre judíos y romanos, lo que equivale a condenar a la cristiandad imperial, universalizando la culpa como universal es la redención del Señor: la modestia infinita de Gregorio le lleva a adoptar hacia el pueblo hebreo una actitud tolerante, o incluso amigable si se compara con la de Quoduultdeus o Venancio Fortunato. Sin embargo, les reprende su negativa a aceptar al Salvador cuando se presentó ante ellos, máxime siendo la única religión monoteísta del mundo antiguo conocido: BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 86 y nn. 64-67 y 71-74. Sobre el antijudaísmo en la Antigüedad tardía en general, véase: DEROCHÉ, V., “La polémique anti-juive”, pp. 290-293; y KAHL, H.-D., “Die ersten Jahrhunderte”, pp. 55-56 y n. 100.

⁴⁵² En una carta a los obispos de Arlés y Marsella, el pontífice expresa su deseo de que la conversión de los judíos se lleve a cabo por vía de la prédica y nunca por la fuerza, respetando los derechos que la legislación contempla para este colectivo: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 45. En este sentido, Gregorio se dirigió a diversos obispos italianos que los perseguían con crudeza reprimiendo sus ritos y expulsándolos de sus lugares de culto para exhortarles a abandonar su conducta y retribuir los daños causados a sus víctimas: ID., *Ep.* 1, 34; 2, 45; 8, 25; 9, 38 y 196; y 13, 13; sobre estas seis epístolas, remitimos a las notas 454-469; cf. notas 470-472. Acerca de los beneficios de la conversión de los judíos y las líneas generales de la ideología evangélica del Papado, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 151-159; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 336-339; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 76-80.

⁴⁵³ Se documenta la observancia de las leyes justinianas, significativamente del *Codex* y de las *Nouellae*; al respecto, véanse muy especialmente: JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, I, pp. 159-179;

noción de justicia –tanto civil como religiosa– debía prevalecer por encima de cualquier fanatismo con el fin de mantener la cohesión social, lo cual redundó muy beneficiosamente en el pueblo de Abraham bajo su pontificado. Todo ello se refleja claramente en el epistolario gregoriano, cuyas cartas recogen una amplia casuística concerniente a los judíos que podemos dividir en casos de *realia* –persecución y violencia o la tenencia de esclavos cristianos– y *sacra* –bautismo forzoso, métodos de evangelización y condición de los conversos–.

Abordemos primero el tema de la persecución y la violencia ejercidas contra los hebreos. Más allá de la posible virulencia cotidiana en contra de los hijos de Moisés, los casos más flagrantes de agresión antiujsaica se producen habitualmente en sus lugares de culto, en las sinagogas, algo lógico, por otra parte, dado que la comunidad se encuentra reunida en un lugar y un momento concretos; con ello, o bien se les quiere expulsar de la ciudad, o bien integrarlos a la fuerza, y, en cualquier caso, se incumple la legislación vigente. Por el contrario, Gregorio se mostró favorable a la observancia de las leyes que permitieran al pueblo hebreo disponer libremente y en paz de sus propios lugares de culto.

En el 591, Pedro⁴⁵⁴, prelado de Terracina, dirigió a sus fieles en contra del nuevo templo concedido a los judíos después de que éstos hubieran abandonado el antiguo, un acto que Gregorio le reprobó e instó a reparar; pero incluso en su anhelo por resolver la situación, no parece que el Magno se fiara demasiado del obispo en cuestión, pues encargó a dos colegas vecinos, Bagauda de Formi y Agnelo de Fundi, que verificaran las molestias que los cantos sinagogaes⁴⁵⁵ provocaban en una iglesia adyacente al

DAMIZIA, “*Il Regstrum epistolarum*”, p. 195; también SIMON, M., *Verus Israel*, pp. 125-162; y GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental*, pp. 45-57. Asimismo, consúltense en extenso las notas 112-125 de la parte II para el conocimiento forense del Magno.

⁴⁵⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 34: *Ioseph praesentium lator Iudaeus insinuauit nobis de loco quodam, in quo ad celebrandas festiuitates suas Iudaei in Terracinensi castro consistentes consueuerant, tua eos fraternitas expulisset, et in alium locum pro colendis similiter festiuitatibus suis, te quoque noscente et consentiente, migrauerint. Et nunc de eodem loco etiam expelli se denuo conqueruntur. Quod si ita est, uolumus, tua fraternitas ab huiusmodi se querela suspendat el locum, quem sicut praediximus cum tua conscientia quo congregentur adepti sunt, eos sicut mos fuit ibidem liceat conuenire.* Nótese la violencia explícita que encierra el verbo *conqueruntur*, que describe la acción realizada por la grey terracinense. Véase *PCBE II*, 2, *Petrus* 73, p. 1772; *PCBE II*, 1, *Ioseph*, p. 1147.

⁴⁵⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 45: *supplicauerunt nobis Hebraei Terracinae degentes ut locum, quem sub synagoge hactenus habuerunt, eum illis nostra quoque auctoritate esset habendi licentia. Sed quia*

tiempo que reiteraba su prohibición de perturbar las libertades ciudadanas⁴⁵⁶ de los judíos de Terracina.

El obispo Víctor de Palermo se nos muestra como un paradigma del antijudaísmo, y por dos veces tuvo que advertirle el pontífice a causa de su injusta actitud en contra de este colectivo. En el 598, el obispo fue denunciado ante Gregorio por judíos romanos sabedores del prejuicio –y perjuicio– al que estaban sometidos sus iguales en Sicilia: nuestro papa le exhortó a desistir en su discriminación⁴⁵⁷ y a solucionar por la vía del arbitrio⁴⁵⁸ las demandas legales interpuestas por los hebreos de

*peruenit ad nos eo quod locus ipse sic uicinus esset ecclesiae, ut etiam uox psallentium perueniret, scripsimus fratri et coepiscopo nostro Petro, ut si ita esset, ut uox de eodem loco in ecclesiae ore sonaret, Iudaeorum celebrationibus priuarentur. Ideoque fraternitas uestra cum suprascripto Petro fratre et coepiscopo nostro locum ipsum diligenter inspiciat, et si ita est, aut aliquid uobis ecclesiae fuerit uisum officere, alium locum intra ipsum castellum praeuidete, ubi praefati Hebraei conueniant, quo sua possint sine impedimento cerimonia celebrare. Talem uero Hebraeos fraternitas uestra praeuideat, si hoc fuerint loco priuati, ut nulla exinde in futuro querella nascatur. Se diría que los cristianos de Terracina utilizan cualquier excusa –religiosa– para apartar –si no expulsar– a los judíos del *castrum*, un hecho que podría sentar un peligroso precedente; a pesar de desposeerlos de su templo, parece ser cierto el alcance de la voz de los hebreos, pues Gregorio dispone que se les conceda otro lugar adecuado para sus celebraciones y que se haga de tal modo que, en el futuro, no pueda haber más conflictos similares que acaso ya preveía. Acerca de los dos obispos supervisores de la tarea de Pedro, remitimos a: *PCBE* II, 1, *Agnellus* 11, pp. 67-69; y *PCBE* II, 1, *Bacauda* 4, p. 247.*

⁴⁵⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 45: *praedictos uero Hebraeos grauari uel affligi contra rationis ordinem prohibemus. Sed sicut Romanis uiuere legibus permittuntur, annuente iustitia actosque suos ut norunt, nullo impediante, [disponente] disponant*; aunque finaliza con una prohibición clara al respecto de los judíos: *eis tamen Christiana mancipia habere non liceat*. Sobre la posesión de esclavos cristianos por parte de miembros de la comunidad hebrea, remitimos a las notas 473-487.

⁴⁵⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 25: *sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissume est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere. Quae autem nobis in hac urbe Roma habitantes Hebraei pro his qui Panormi degunt conquesti sunt, data uos ab eis petitio, quae in subditis tenetur, informat. Si igitur querimonia eorum ueritate fulcitur, oportet ut fraternitas uestra legis serie diligenter inspecta ita eis, quicquid hac de re decretum est, custodire debeat ac seruare, ut nec ipsa aliquid iniustum facere nec illi pati praeiudicium uideantur*. Y otra vez se utiliza el verbo *conqueruntur* en referencia al tipo de acción llevada a cabo en contra de los hebreos en sus sinagogas. Sobre el obispo palermitano, ver *PCBE* II, 1, *Victor* 16, pp. 2282-2284.

⁴⁵⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 25: *si uero est aliquid quod ad restituendum ea quae sunt postulata rationabiliter possit obsistere, iudices a partibus eligantur, qui ea quae aequitati conueniunt ualeant definire. Quod si forte illic contentio ipsa finiri nequiuert, ad nos uenire causam necesse est, quatenus sine uestra inuidia quae amica iustitiae uisa fuerint decernantur*. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 80 y n. 39, dice desconocer ningún otro caso de arbitraje para la resolución de causas mixtas –es decir, entre judíos y cristianos–, aunque nos recuerda que la jurisdicción vigente referente a contenciosos dentro del

su ciudad por este motivo, así como a respetar los lugares de culto⁴⁵⁹ que pretendía ocupar. Sin embargo, el prelado no parece haber escuchado los ponderados avisos de Gregorio, pues, al año siguiente, Fantino⁴⁶⁰, *defensor y rector patrimonii* palermitano, recibió una misiva papal en la que se explicitaba la osadía de Víctor, quien ocupó las sinagogas —y los hospicios⁴⁶¹ adyacentes— sin una causa justa ni razonable, desobedeciendo los mandatos provenientes de Roma. Y de osadía se puede calificar tal acción, pues no sólo las “confiscó” sino que además las consagró como iglesias⁴⁶², con

grupo hebreo seguía ciertamente el procedimiento arbitral como ya apuntaba JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, II, p. 102. Que la causa pasara a la instancia pontificia en caso de no solventarse por medio del arbitrio da una imagen de la consideración en que tenía Gregorio este asunto.

⁴⁵⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 25: *quousque ergo causa ipsa finem accipiat, a consecratione locorum quae ablata dicuntur fraternitas se uestra suspendat.*

⁴⁶⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 38: *ante aliquantum tempus Victori fratri et coepiscopo nostro scripsimus ut, quoniam quidam Iudaeorum data nobis petitione questi fuerunt synagogas in ciuitate Panormitana positas cum hospitiiis suis fuisse ab eo irrationabiliter occupatas, quousque causa, utrum iuste factum esset, potuisset agnoscí, ab earum se consecratione suspenderet, ne forte in eorum sola uoluntate uersari praeiudicium uideretur.* Sobre Fantino, ver PCBE II, 1, *Fantinus*, pp. 739-744.

⁴⁶¹ En la epístola gregoriana, siempre se asocia el hospicio al templo —GREG. MAG., *Ep.*, 9, 38: *synagogas in ciuitate Panormitana positas cum hospitiiis suis (...) synagogae ipsae cum his hospitiiis*—, lo cual hace pensar en una institución hebrea que probablemente cumpliría una función semejante a la de los *xenodochia* cristianos, es decir, una tarea asistencial y solidaria entre sus correligionarios extranjeros o desfavorecidos: ver JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, I, p. 476, donde documenta alusiones anteriores a instituciones similares; para una opinión contraria, cf. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 81 y n. 41, quien considera esta carta como la primera mención conocida de *hospitia* asociados a templos judíos y se plantea una cuestión muy interesante y de difícil resolución acerca de un aspecto controvertido del *affaire* palermitano: si la consagración en iglesia de una sinagoga imposibilita su retorno a la comunidad hebrea, ¿qué ocurre con el *hospitium* anexo? ¿se considera acaso que ambos edificios forman un todo como entidad religiosa y que la “conversión” del templo comportaba forzosamente la del hospital?

⁴⁶² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 38: *et quidem nos praedictum fratrem nostrum incongrue aliquid egisse sacerdotii eius facile credere non permisit. Sed quia Salerio notario nostro, qui postea illic presens inuentus est, renuntiante comperimus nullam exstitisse causam, pro qua potuissent rationabiliter occupari, atque eas esse inconsulte ac temere consecratas, idcirco experientiae tuae praecipimus ut, quia quod semel consecratum est Iudaeis non ualet ultro restitui, quantum a filiis glorioso Venantio patricio et Vrbico abbate synagogae ipsae cum his hospitiiis quae sub ipsis sunt uel earum parietibus cohaerent atque hortis ibi coniunctis aestimatae fuerint, studii tui sit ut praefatus frater et coepiscopus noster dare pretium debeat, quatenus et quod occupare fecit, in iure ecclesiae ipsius ualeat permanere et illi opprimi aut aliquam pati iniustitiam nullomodo uideantur.*

lo cual imposibilitaba un posible retorno del inmueble a la comunidad hebrea, una circunstancia que ciertamente conocía y con la que muy probablemente contaba el obispo siciliano. Asimismo, el pontífice exigió la devolución⁴⁶³ de libros y objetos sacros arrebatados durante las confiscaciones.

En la vecina isla de Cerdeña, el domingo de Pascua del 599, una turba de cristianos dirigida por Pedro, un judío recientemente convertido, ocupó la sinagoga de Cagliari⁴⁶⁴ y colocó en ella una imagen de la Virgen⁴⁶⁵, así como una cruz, en un simulacro de consagración popular y espontánea. Este impactante hecho fue denunciado por las autoridades civiles y los potentados de la propia ciudad sarda⁴⁶⁶, quienes confirmaron la inocencia del obispo de la ciudad, Januario, en este desagradable incidente, para el cual el prelado no parece haber dado nunca su aprobación; al

⁴⁶³ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 38: *codices uero uel ornamenta pariter ablata queruntur. Si manifeste tulta sunt, et ipsa sine aliqua uolumus ambiguitate restitui, quia, sicut illis quicquam in synagogis suis facere, ut et ipsi prius scripsimus, ultra quam lege decretum est, non debet esse licentia, ita eis contra iustitiam et aequitatis ordinem nec praeiudicium nec aliquod debet inferri dispendium.*

⁴⁶⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 196: *Iudaei de ciuitate uestra hic uenientes questi nobis sunt, quod synagogam eorum, quae Carali sita est, Petrus, qui ex eorum superstitione ad christianae fidei cultum Deo uolente perductus est, adhibitis sibi quibusdam indisciplinatis sequenti die baptismatis sui, hoc est dominico in ipsa festiuitate paschali, cum graui scandalo sine uestra occupauerit uoluntate atque imaginem illic genetricis Dei dominique nostri et uenerandam crucem uel birrum album, quo de fonte surgens indutus fuerat, posuisset (...) sublata cum ea qua dignum est ueneratione imagine atque cruce.* Acerca del cabecilla converso del *progrom*, remitimos a *PCBE* II, 2, *Petrus* 93, p. 1782.

⁴⁶⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 196, cuyas líneas reproducimos en la nota anterior. A juzgar por el texto, se trataba seguramente de un único icono que contenía imágenes de la Virgen y de Cristo, pero, ¿podría ser doble, esto es, un díptico? La hipótesis no es descabellada porque, teniendo *imaginem* dos complementos nominales diferenciados –*genetricis Dei* y *dominique nostri*– y siendo el díptico una *forma* habitual de representación pictórica de la Antigüedad tardía –notablemente entre sus élites–, ¿por qué no cabría esperar una solución iconográfica semejante para el Salvador y la Madre de Dios? Sobre las imágenes y su culto en el Occidente del siglo VI, remitimos en general al apartado 1.1.2 de esta parte.

⁴⁶⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 196: *de qua re et filiorum nostrorum Eupaterii gloriosi magistri militum atque magnifici Spesindeo praesidis aliorumque nobilium ciuitatis uestrae ad nos haec eadem scripta attestantia cucurrerunt. Qui etiam adiecerunt a uobis hoc prasensum et praedictum Petrum, ne hoc auderet, fuisse prohibitum. Quod cognoscentes omnino laudauimus, quia, sicut reuera bonum decuit sacerdotem, nil fieri unde iusta esset reprehensio, uoluistis.* Nótese la actitud ante los disturbios religiosos habidos en Cagliari de las autoridades civiles, preocupadas por las consecuencias en la alteración del orden público. Acerca de los notables mencionados, remitimos a: *PCBE* II, 1, *Eupaterius*, p. 687, y *PLRE* IIIA, *Eupaterius* 2, p. 462; y *PCBE* II, 1, *Spesindeo*, p. 2104, y *PLRE* IIIB, *Spesindeo*, pp. 1181-1182.

contrario, tiene todas las trazas de haber sido una especie de *progrom* popular instigado por un converso, acaso deseoso de probar la firmeza de su nueva fe de un modo estentóreo. A causa de la profunda indignación que este grave asunto provocó en Gregorio, éste ordenó⁴⁶⁷ a Januario el retorno inmediato del inmueble a manos de sus legales propietarios después de haber trasladado las imágenes con toda la reverencia debida a un lugar apropiado. A diferencia de los casos precedentes, la ocupación del lugar de culto acaecido en Cerdeña no fue instigado por la autoridad episcopal y, además, contó con el agravante de la usurpación ilícita de funciones realizada por el grupo de seculares asaltantes que se permitió el lujo de “consagrar” una nueva iglesia. No podemos sustraernos de citar una última admonición pontificia⁴⁶⁸ a Januario por cuanto define de un modo extraordinario la importancia que para Gregorio tenía la cohesión de la comunidad: *sanctitas ergo uestra gratiam inter ciuitatis suae habitatores, adhibitis sibi filiis suis quibus una uobiscum haec displicent, sacerdotali adhortatione, sicut eam decet, studeat facere, quia hoc maxime tempore, quando de hoste formido est, diuisum habere populum non debetis.*

Finalmente, en una carta a Pascasio de Nápoles⁴⁶⁹, Gregorio nos informa de una última intimidación cristiana con respecto al culto judío acaecida en dicha ciudad,

⁴⁶⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 196: *sed quia per hoc, quod minime uos in his quae praue acta sunt miscuistis, displicere uobis quod factum est demonstrastis, considerantes hac de re uestrae uoluntatis intentum ac magis iudicium, his hortamur affatibus ut, sublata cum ea qua dignum est ueneratione imagine atque cruce, debeatis quod uiolenter ablatum est reformare, quia, sicut legalis definitio Iudaeos nouas non patitur erigere synagogas, ita quoque eos sine inquietudine ueteres habere permittit;* y termina con una referencia al converso Pedro y a su grupo asaltante, a los que Januario debe aconsejar en la temperancia para inculcarles la docilidad debida y el respeto a la autoridad del obispo. Para mayor información acerca de Januario, consúltese la nota 528.

⁴⁶⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 196. En esta misma epístola, se exhorta a Januario a hacer lo posible para defender su ciudad de un posible ataque longobardo: *unde necesse est ut fraternitas uestra, dum licet, ciuitatem suam uel alia loca muniri prouideat atque immineat ut abundanter in eis condita procurentur, quatenus, dum hostis illic Deo sibi irato accesserit, non inueniat quod laedat, sed confusus abscedat.* Cabe recordar que, en estos momentos, Córcega y Cerdeña estaban amenazadas por las razias bárbaras, muy especialmente después de que, como también se menciona en la carta, se acabara la tregua con Agilulfo y que, como se advierte en la posterior *ep.* 13, 34, los longobardos pudieran disponer de una base naval desde donde operar contra las islas italianas: ver notas 243 de la parte IV, acerca de los *dromones* pisanos citados en esta última epístola.

⁴⁶⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 13: *Iudaei siquidem Neapolim habitantes questi nobis sunt, asserentes quod quidam eos a quibusdam feriarum suarum sollemnibus irrationabiliter nitantur arcere, ne illis sit licitum festiuitatum suarum sollemnia colere, sicut eis nunc usque et parentibus eorum longis retro temporibus*

donde, como en el caso de Cagliari, el obispo no parece instigar ni participar en los luctuosos hechos antiujsaicos. La narración resulta muy genérica, pero se colige de ella que los hebreos tenían problemas para celebrar sus festividades ancestrales como habían hecho sus padres. A todo ello, Gregorio realizó la más encendida defensa⁴⁷⁰ de la libertad de culto –que no de proselitismo– de la religión mosaica presente en su obra. Este ejemplo napolitano nos sirve también para subrayar una diferencia –mínima pero documentada– en la violencia contra los judíos a un lado y otro del Tirreno: mientras que en las islas se ocupan sinagogas, en el continente tan sólo se obstaculiza el normal desarrollo del culto, acaso por influencia de la próxima sede romana. En cualquier caso, es el pueblo quien ejerce dicha violencia y siempre por instigación de alguna autoridad, cuya instrumentalización del malestar popular habitualmente se dirige a un grupo marginal u otro. Y los judíos han encabezado durante mucho tiempo la lista de chivos expiatorios de las sociedades cristianas.

Otra muestra de violencia –esta vez *sine cruore*– antiujsaica la constituye la sorda agresión de la injusticia legal: Pedro⁴⁷¹, subdiácono siciliano, tuvo que estudiar con sumo detalle la reclamación efectuada por el judío Salpingio, a quien temía Gregorio que los acreedores defraudaran; a Fantino⁴⁷² se le ordenó restituir a Nostamno

licuit obseruare uel colere. Quod si ita se ueritas habet, superuacuae rei uidentur operam adhibere. Sobre Pascasio, remitimos a la nota 106 de la parte II y a la nota 239 de la parte IV.

⁴⁷⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 13: *itaque fraternitas tua eos monitis quidem, prout potuerit, Deo adiuuante ad conuertendum accendat et de suis illos sollempnibus inquietari denuo non permittat, sed omnes festiuitates feriasque suas, sicut hactenus tam ipsi quam parentes eorum per longa colentes retro tempora tenuerunt, liberam habeant obseruandi celebrandique licentiam.* Sobre anteriores actitudes protectoras hacia los judíos por parte de emperadores y pontífices, ver JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, I, pp. 338-340.

⁴⁷¹ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 42: *de causa Salpingi Iudaei epistula aliqua est inuenta, quam tibi fecimus retransmitti, ut eam relegens et subtiliter causam eius uel uiduae cuiusdam quae in eodem negotio dicitur implicata cognoscens, de quinquaginta uno solidis qui redhiberi noscuntur, sicut iustum uisum tibi fuerit, responsum facias, ita ut res alienae iniuste nullomodo a creditoribus defraudentur.* PCBE II, 2, *Salpingus*, p. 1983. Ver también PCBE II, 2, *Petrus* 70, pp. 1762-1771, quien después llegará a *diaconus* y será el famoso interlocutor gregoriano en los *Dialogi* que apuntamos en las notas 621, 700 y 715; acerca de otras actividades de Pedro, remitimos a la nota 491.

⁴⁷² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 40: *indicauit Nostamnus Iudaeus praesentium portitor nauem suam atque res alias Candidum defensorem nostrum cum aliis creditoribus occupasse atque eas pro credita quam dederant pecunia uenundasse et a cunctis debiti cautionibus restitutis solum apud se praefatum defensorem obligationis chirographum tenuisse et saepius se supplicanti Iudaeo reddere contempsisse. Et quia, ut ait, sors est debiti satisfacta, experientiae tuae praecipimus ut cum omni subtilitate curet*

la caución —el importe de la nave y la carga— que otro *defensor*, Cándido, junto con otros acreedores, le habían embargado y vendido; y, por paradójico que parezca, este último eclesiástico es el único que no devuelve la suma requerida por la administración pontificia de la isla. Diríase que Gregorio quería evitar el abuso fraudulento e ilícito de los *potentes* hacia los judíos, quizás más frecuente —o más detectable— en Sicilia.

La segunda casuística establecida para la categoría de *realia* representa un aspecto mucho más delicado: se trata de la tenencia de esclavos cristianos por parte de amos judíos. Este asunto se reveló fundamental para Gregorio, quien, a pesar de su buena predisposición hacia los judíos, se opuso firmemente a que éstos tuvieran *Christiani serui ancillaeque* por razones obvias, una circunstancia, no obstante, que resultaba relativamente frecuente en el panorama italiano del siglo VI a juzgar por los numerosos ejemplos⁴⁷³ documentados en el epistolario de nuestro pontífice.

Efectivamente, ya en su primer año de episcopado⁴⁷⁴, Gregorio advirtió brevemente de esta prohibición, pero tendría que insistir en otras ocasiones debido a la generalización del hecho y, acaso también, por la negligencia o desidia al respecto de las autoridades, tanto civiles como religiosas. En el 593, el pretor de Sicilia, Libertino,

addiscere et, si ita reppererit, districta compulsione perurgueat, quatenus omni mora postposita cautionem praedicti portitoris restituat. Ita ergo sollicitudo tua studeat, ut denuo ad nos hac de causa querella non redeat. Sobre Fantino, véase la nota 460; cf.: PCBE II, 1, *Candidus* 7, p. 392; y PCBE II, 2, *Nostamnus*, p. 1543.

⁴⁷³ De las veintisiete cartas que tratan algún tema relativo a la comunidad hebrea, diez de ellas se refieren en concreto a la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos, sea cual sea la casuística jurídica que rodee a su adquisición y posesión. Precisamente esta posesión, ilícita por ley y sacrílega por religión, se encuentra regulada por el título 9 del libro 16 del *Codex Theodosianus*, denominado muy expresamente *Ne christianum mancipium Iudaeus habeat* y que comprende cinco leyes cuyo marco cronológico se inicia el 335 con Constantino y acaba con Honorio y Teodosio II en el 423; con un epíteto casi exacto, el título 10 del libro 1 del *Codex Iustinianus* recoge un par de leyes de época constantiniana. Remitimos también a un ejemplo franco más tardío que citamos en la nota 540. Sobre la legislación justiniana y la política contraria al proselitismo judío de Mauricio y Focas, remitimos a: SIMON, M., *Verus Israel*, pp. 334-351; y SCHÄFER, P., *Histoire des juifs*, pp. 217-220.

⁴⁷⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 45: (*Hebraei*) *eis tamen Christiana mancipia habere non liceat*. Esta disposición contrasta con la expuesta en la misma epístola al respecto de la libertad de culto concedida al pueblo de Moisés y que recogemos en la nota 456; porque, efectivamente, la tolerancia cristiana hacia el judaísmo tenía sus límites, incluso para Gregorio.

recibió el encargo pontificio de instruir la causa contra Nasas⁴⁷⁵, un judío que poseía esclavos cristianos adquiridos bajo el mandato –y con la aquiescencia– del anterior gobernador de la isla; en este mismo año, el papa escribió a Januario de Cagliari en respuesta a una petición del sardo acerca de aquellos esclavos cristianos que pedían derecho de asilo⁴⁷⁶ en las iglesias huyendo de sus amos hebreos, quienes, hasta este momento, habían recibido compensación por la pérdida de sus siervos cristianizados de los fondos eclesiásticos previstos para la asistencia a los necesitados. Al año siguiente, en una epístola dirigida al obispo de Luna, Venancio, sobre este mismo asunto, Gregorio hizo una distinción clave entre los esclavos del servicio doméstico⁴⁷⁷ y

⁴⁷⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 37: *sed et Christiana ut dicitur mancipia comparavit et suis ea obsequiis ac utilitatibus deputavit. Dum igitur seuerissime in eum (Nasam) pro tantis facinoribus debuisse ulcisci, gloriosus Iustinus, medicamento auaritiaie ut nobis scriptum est delinitus, Dei distulit iniuriam uindicare. Gloria autem uestra haec omnia districta examinatione perquirat, et si huiusmodi manifestum esse reppererit, ita districtissime ac corporaliter in eundem sceleratum festinet uindicare Iudaeum, quatenus hac ex causa et gratiam sibi Dei nostri conciliet, et his se posteris pro sua mercede imitandum monstret exemplis. Mancipia autem Christiana quaecumque eum comparasse patuerit ad libertatem iuxta legum praecepta sine ambiguitate perducite, ne, quod absit, Christiana religio Iudaeis subdita polluat. Nasas parece ser un hebreo conflictivo, religiosamente hablando, pues también erige un altar a Elías para confusión y ofensa de los cristianos: véase también la nota 506. Acerca de Nasas, remitimos a *PCBE* II, 2, *Nasas*, p. 1532. En cuanto a los *praetores Siciliae* Justino y Libertino: *PCBE* II, 1, *Iustinus* 5, pp. 1216-1217, y *PLRE* IIIb, *Iustinus* 8, pp. 756-757; y *PCBE* II, 1, *Libertinus* 3, pp. 1303-1305, y *PLRE* IIIb, *Libertinus*, p. 792.*

⁴⁷⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 9: *peruenit atiam ad nos seruos ancillasque Iudaeorum fidei causa ad ecclesiam refugientes aut infidelibus restitui dominis, aut eorum ne restituantur pretium dari. Hortamur igitur ut nullatenus tam consuetudinem manere permittas. Sed quilibet Iudaeorum seruus ad uenerabilia loca fidei causa confugerit, nullatenus eum patiamini praeiudicium sustinere. Sed siue olim Christianus, siue nunc fuerit baptizatus, sine ullo pauperum damno religioso ecclesiasticae pietatis patrocinio in libertatem modis omnibus defendatur. Al respecto del pago del precio del siervo por parte de la Iglesia calaritana con fondos episcopales, se quiere acabar con una práctica que podría dar pie a la estafa, es decir, que los amos se desembarazaran de siervos innecesarios recuperando la inversión o que, en todo caso, no sufrieran ninguna pérdida económica después de haber vulnerado los derechos de todo cristiano –incluso esclavo– a no haber de soportar la idolatría constante de habitar con un judío y servirle. No hay diferencia entre esclavos cristianos viejos y neófitos: en ningún caso podrán pertenecer a un seguidor de Moisés.*

⁴⁷⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 21: *quamobrem hortamur fraternitatem tuam ut, secundum piissimarum legum tramitem, nulli Iudaeo liceat Christianum mancipium in suo retinere dominio. Sed qui penes eos inueniuntur, libertas eis tuitionis auxilio ex legum sanctione seruetur. Sobre Venancio, véase *PCBE* II, 1, *Venantius* 8, pp. 2258-2260.*

aquellos *in possessionibus*⁴⁷⁸: ambos deben tener toda la ayuda eclesiástica posible para liberarse de sus amos, y con mayor urgencia los primeros debido al peligro inherente a su tarea de incurrir en la superstición⁴⁷⁹, como queda demostrado por la circuncisión forzosa –de paganos, es cierto– ocurrida en Catania⁴⁸⁰; los segundos, en cambio, pueden además devenir *coloni* a causa del dilema entre la servitud a un hebreo y la adscripción forzosa a la tierra, que se resuelve mediante la emancipación del campesino.

Pero se debe definir más aún el complejo proceso de liberación de los *mancipia* bajo amos hebreos. Así, en el 596, una carta a Fortunato de Nápoles⁴⁸¹ interpretaba y

⁴⁷⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 21: *hi uero qui in possessionibus eorum sunt, licet et ipsi ex legum districtione sint liberi, tamen quia colendis terris eorum diutius adhaeserunt, utpote condicionem loci debentes, ad colenda quae consueuerant rura permaneant, pensiones praedictis uiris praebeant, cuncta quae de colonis uel originariis iura praecipiant pergant. Nihil eis extra haec oneris amplius indicatur; pero las bondades de su conversión tienen un límite, que es la “servitud” a las estrictas leyes del colonato: quod si quis quemquam, de his uel ad alium migrare locum uel in obsequium suum retinere uoluerit, ipse sibi reputet, qui ius colonarium temeritate sua, ius uero domini sibi iuris seueritate damnavit. Acerca de las condiciones del colonato en este momento, debemos tener en cuenta la legislación vigente del *Codex Iustinianus* –*Cod. Iust.*, 11, 48, 6 (366), y 48, 11-12 y 23 (386 y 531-534)– como apunta RECCHIA, V., *Lettere*, 2, p. 57, n. 3, según el cual los *domini* pasan a ser *patroni* de sus antiguos *serui* ahora *coloni*.*

⁴⁷⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 21: *multorum ad nos relatione peruenit a Iudaeis in Lunensi ciuitate degentibus in seruitium Christiana detineri mancipia. Quae res nobis tanto uisa est asperior, quanto eam fraternitatis tuae patientia operabatur. Oportebat quippe te respectu loci tui atque christianae religionis intuitu nullam relinquere occasionem, ut superstitioni Iudaicae simplices non tam suasionibus quam potestatis iure quodammodo deseruirent. PIETRI, L., “La place des juifs”, pp. 363-378, no cree en el presunto proselitismo judío que originaría las acciones violentas en contra de este pueblo por parte de la sociedad italiana, acciones instigadas por las jerarquías eclesiásticas y los *potentes* locales.*

⁴⁸⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 30: *comperimus autem quod Samaraei degentes Catenae pagana mancipia emerint atque ea circumdare ausu temerario praesumpserint. Idcirco necesse est ut omnimodo zelum in hac causa sacerdotalem exerceas et cum omni hoc uiuacitate ac sollicitudine studeas perscrutari. Et si ita reppereris, mancipia ipsa sine mora in libertatem modis omnibus uindica et ecclesiasticam eis tuitionem impende nec quicquam dominos eorum de pretio quolibet modo recipere patiaris; qui non solum hoc damno multandi, sed etiam alia erant poena de legibus ferendi. Resulta curioso que incluso a los esclavos paganos se les quiera apartar del judaísmo, orientándoles hacia la conversión a través de su admisión como siervos de la Iglesia. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 79, entiende que los *mancipia* citados son cristianos y no paganos, asumiendo que estos *pagana mancipia* son habitantes de los *pagi*. Ya Constantino, Constancio II y Teodosio habían legislado en contra de la circuncisión de esclavos cristianos de amos judíos en la línea de emperadores paganos anteriores que restringían el proselitismo hebreo: *Cod. Theod.*, 16, 9, 1 (335); 2 (350/351); y 3, 1, 5 (384). Al respecto, véase SCHÄFER, P., *Histoire des juifs*, pp. 205-206 y 208-209 y 213-214.*

⁴⁸¹ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 29: *fraternitati uestrae ante hoc tempus scripsimus ut hos qui de Iudaica superstitione ad christianam fidem Deo aspirante uenire desiderant dominis eorum nulla esset licentia*

exponía una casuística nueva basada en la fecha de bautismo en virtud de la cual el propietario judío del esclavo sólo podía revenderlo durante los tres primeros meses siguientes a su compra, y siempre a un cristiano⁴⁸². Todavía más complicado es el caso de Felix⁴⁸³, un cristiano de nacimiento que fue adquirido –ilegalmente– como esclavo por un israelita a quien sirvió durante dieciocho años hasta que lo liberó Maximiano de Siracusa; y ahora, el hijo de su antiguo amo decía haberse convertido y reclama a su antiguo siervo, cosa a la que Gregorio se negaba en redondo, y así se lo comunicó al nuevo obispo de la ciudad, Juan⁴⁸⁴. Una historia similar aconteció en Nápoles; allí, su

uenundandi, sed ex eo uoluntatis suae desiderium prodidissent, et defendi in libertatem per omnia debuissent. Sed quia, quantum cognouimus, nec uoluntatem nostram nec legum statuta subtili scientes discretionem pensare, in paganis seruis hac se non arbitrantur conditione constringi, fraternitatem uestram oportet esse sollicitam. Et si de eorum seruitio non solum Iudaeus sed etiam quisquam paganorum fieri uoluerit Christianus, postquam uoluntas eius fuerit patefacta, nec hunc sub ingenio uel argumento cuiquam Iudaeorum uenundandi facultas sit, sed is qui ad christianam conuerti fidem desiderat defensione uestra in libertatem modis omnibus uindicetur. No se conserva la carta a la cual se refiere Gregorio en las primeras líneas del texto, aunque ésta debía contener las quejas de los propietarios de esclavos por el agravio comparativo sufrido. Acerca del prelado de Nápoles, véase *PCBE* II, 1, *Fortunatus* 16, pp. 867-871; remitimos asimismo a la nota 126 de esta parte y a las notas 179 y 202 de la parte IV.

⁴⁸² GREG. MAG., *Ep.*, 6, 29: *hi uero quos huiusmodi oportet seruos amittere, ne forsitan utilitates sua irrationabiliter aestiment impediri, sollicita uos hoc conuenit consideratione seruare, ut, si paganos, quos mercimonii causa de externis finibus emerint, intra tot menses, dum emptor, cui uendi debeant, inueniatur, fugere ad ecclesiam forte contigerit et uelle se fieri dixerint Christianos uel etiam extra ecclesiam hanc talem uoluntatem prodiderint, pretium eorum a christiano scilicet emptore percipiant. Si autem post praefinitos tres menses quisquam huiusmodi seruorum uelle suum edixerit et fieri uoluerit Christianus, nec aliquis eum postmodum emere nec dominus sub quaelibet occasionis specie audeat uenundare, sed ad libertatis procul dubio praemia perducatur, quia hunc non ad uendendum sed ad seruiendum sibi intellegitur reseruasse.*

⁴⁸³ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 21: *Felix praesentium portitor questus nobis est, cum sit de christianis natus parentibus, a quodam Christiano Samaraeo, quod dici scelus est, esse donatum. Et dum huiusmodi superstitionis homines christiana quolibet modo mancipia possidere nec ratio legis nec reuerentia religionis admittat, se tamen per decem et octo annos in eius asserit seruitio permansisse; sed cognoscente hoc decessore uestro sanctae memoriae Maximiano, ab eo se zelo, sicut decuit, sacerdotali commoto de Samaraei nefario seruitio liberatum.* Cabría interrogarse además acerca de la causa de la esclavitud de Félix, indicada por el verbo *esse donatum* y juzgada como *scelus*, la cual apunta claramente a la venta del hijo por parte de sus *parentes* en contravención de *Cod. Iust.*, 1, 10, 1 (339), como apunta RECCHIA, V., *Lettere*, 3, p. 63, n. 3. Ver además *PCBE* II, 1, *Felix* 55, pp. 796-797.

⁴⁸⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 21: *sed quia eiusdem Samaraei filius post quinque annos factus dicitur Christianus et superscriptum Felicem in eius seruitium, quantum ipse dicit, quidam nituntur redigere, sanctitas uestra haec quae edocti sumus diligenter inquirat et, si ita ei esse constiterit, eum tueri studeat*

prelado Fortunato⁴⁸⁵, de probado celo y sensible al asunto de los *mancipia*, fue advertido por Gregorio acerca de un mercader de esclavos judío llamado Basilio⁴⁸⁶, entre cuya carga humana figuraban cristianos, los cuales debían ser vendidos *únicamente* a correligionarios suyos bajo la atenta mirada del prelado napolitano. Además, éste debía investigar si los hijos⁴⁸⁷ de Basilio, presuntamente conversos, no

et a nullo sub qualibet occasione grauari permittat, quia dum superstitiosae sectae mancipia dominos suos ad fidem praecedentia seruitio eorum aperte redigi iura prohibeant, quanto magis hic de christianis parentibus natus et factus a paruulo Christianus hanc non debet quaestionem aliquo modo sustinere, maxime quia nec patris esse seruus potuit, quem liquet ex praua potius praesumptione poenam posse uenientem de legibus sustinere? Existe un paralelo jurídico acerca de un período quinquenal para la absolución de la apostasía de un cristiano al paganismo, al judaísmo o al maniqueísmo en *Cod. Theod.*, 16, 7, 3, 1 (383). Sobre el nuevo obispo siracusano, remitimos a *PCBE* II, 1, *Iohannes* 89, p. 1112-1120.

⁴⁸⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 105: *cognoscentes qualis fraternitatem uestram zelus pro christianis mancipiis, quae Iudaei de Galliarum finibus emunt, accenderit, adeo nobis sollicitudinem uestram placuisse signamus, ut inhibendos eos ab huiusmodi negotiatione nostra etiam deliberatio iudicaret.* Sobre Fortunato, consúltese también la nota 481.

⁴⁸⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 105: *sed Basilio Hebraeo cum aliis Iudaeis ueniente, comperimus hanc illis a diuersis iudicibus reipublicae emptionem iniungi atque euenire ut inter paganos et Christiani pariter comparentur. Vnde necesse fuit ita causam ordinatione cauta disponi, ut nec mandantes frustrari nec hi qui contra uoluntatem suam se inquit oboedire aliqua sustineant iniuste dispendia. Proinde fraternitas uestra hoc uigilanti sollicitudine obseruari ac custodiri prouideat, ut reuerentibus eis de praefata prouincia christiana mancipia, quae ab ipsis adduci contigerit, aut mandatoribus contradantur aut certe christianis emptoribus intra diem quadragesimum uenumdentur. Et transacto hoc dierum numero nullum apud eos quolibet modo remaneat;* y concede a los esclavos enfermos el mismo período de cuarenta días a partir del día de su sanación en un detalle de caridad cristiana. Los esclavos adquiridos por judíos en los mercados *in Galliarum finibus* acostumbraban a proceder de las fronteras de *Francia*, tanto de las continentales –alamanes, ávaros, eslavos– como de las litorales –caso de los famosos *ang(e)li* de la leyenda: ver las notas 429-430 de la parte IV–, aunque no resultaría extraño encontrar entre ellos a prisioneros de guerra o incluso a súbditos galos empujados a este estado por las deudas o la miseria; y es a éstos a quienes debe salvarse. Sobre Basilio: *PCBE* II, 1, *Basilius* 18, p. 268.

⁴⁸⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 105: *nuntiatum praeterea nobis est suprascriptum Basilium filiis suis Deo propitio christianis quaedam mancipia ad hoc uelle titulo donationis concedere, ut ei huius occasionis obtentu, domini solummodo nomine ablato, deseruiant et post hoc, si ad ecclesiam configiendum forte crediderint, ut fieri debeant christiana, non in libertate sed eorum dominio, quibus ante donata sunt, uindicentur (...) et si qua filiis suis mancipia donare uoluerit, ut cuncta fraudis tollatur occasio, fiant modis omnibus christiana et in domo eius non maneant.* BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 82 y n. 45, cree ver en la resolución pontifical un endurecimiento de la legislación relativa a los judíos, muy probablemente a causa de la tentativa de algunos hebreos de dar la vuelta a la ley en su propio provecho, ¡y simulando la conversión de sus hijos tan sólo por un interés económico!

disponían de esclavas cristianas que compartían con su padre, hecho que habría de subsanarse con la mayor celeridad en caso de verificarse.

En cuanto concierne a la categoría de *sacra*, que define aquellos aspectos relacionados más estrictamente con la religión como hecho simbólico e ideológico, iniciaremos nuestro recorrido por el bautismo forzoso de hebreos, documentado una sola vez en el epistolario pontificio. Como evidencia la carta⁴⁸⁸ dirigida a los obispos Virgilio de Arlés y Teodoro de Marsella en el 591, Gregorio se opuso a éste por considerar que la imposición no convertía con tanta consistencia y fiabilidad como la prédica sincera de la verdad de Cristo, y, a tal efecto, les recomendaba la confección de sermones⁴⁸⁹ convenientes y convincentes antes que el recurso a la violencia.

Al respecto de otro aspecto fundamental del pensamiento gregoriano, la evangelización, disponemos de más información, en la cual percibimos significativos cambios en los métodos misionarios. La iniciativa surgió en Sicilia⁴⁹⁰, tierra propicia a

⁴⁸⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 45: *plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos. Nam intentum quidem huiusmodi et laude dignum censeo et de Domini nostri descendere dilectione profiteor. Sed hanc eandem intentionem nisi competens scripturae sacrae comitetur effectus, timeo ne aut mercedis opus exinde non proueniat, aut iuxta aliquid animarum quas eripi uolumus, quod absit, dispendia subsequantur. Dum enim quispiam ad baptismatis fontem non praedicationis suauitate sed necessitate peruenerit, ad pristinam superstitionem remeans inde deterius moritur, unde renatus esse uidebatur.* BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 75 y n. 14, advierte que dicha conversión forzosa de ciertos judíos de Marsella no se documenta en ninguna otra fuente y que, como indican Venancio Fortunato y Gregorio de Tours, esta ciudad había sido tolerante con los hijos de Moisés en el 576 y el 582, cuando el puerto provenzal constituía un oasis de paz ante el antijudaísmo latente en los reinos francos: VEN. FORT., *Carm.*, 5, 5; y GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 11, y 6, 17.

⁴⁸⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 45: *fraternitas ergo uestra huiusmodi homines frequenti praedicatione prouocet, quatenus mutare ueterem magis uitam de doctoris suauitate desiderent. Sic enim et intentio nostra recte perficitur et conuersi animus ad priorem denuo uomitum non mutatur. Adhibendus ergo illis est sermo, qui et errorum in ipsis spinas urere debeat et praedicando quod in his tenebrascit illuminet, ut pro his admonitione frequenti mercedem fraternitas uestra capiat et eorum quantos Deus donauerit ad regenerationem nouae uitae perducatur.*

⁴⁹⁰ BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 78 y n. 28, nos recuerda la similitud de esta oferta con la realizada a los paganos en Cerdeña apenas un par de años después, en la que, diversamente, se doblaban los impuestos de permanecer en la *infidelitas*: al respecto, ver notas 532-533. Y nos formulamos una pregunta, esta iniciativa, que evidentemente sólo es posible en tierras de la Iglesia, ¿se da únicamente en Sicilia? ¿tiene algo que ver con las propiedades gregorianas? ¿podría haberse extendido a otras *massae*, eclesiásticas o civiles, en tierras italianas? Véase la nota siguiente para el texto de la epístola referente a la rebaja de impuestos; cf. nota 492, para una casuística muy similar.

la sede petrina, donde se aplicaron novedosas medidas para incentivar el bautizo de los hebreos en forma de facilidades económicas que llegaban a semejarse peligrosamente al soborno. En el 592, Pedro⁴⁹¹, subdiácono de Sicilia, recibió un curioso consejo de Gregorio: ofrecer una rebaja de los impuestos a aquellos colonos judíos –sitos en propiedades eclesiásticas– que se convirtieran al cristianismo. Un par de años después, se encargó al ya mencionado diácono y rector del patrimonio eclesiástico siciliano, Cipriano⁴⁹², un último intento por convertir a los hebreos recalcitrantes *in possessionibus nostris* mediante una rebaja de los impuestos fundiarios que éstos debían satisfacer a la Iglesia insular. La admisión de este “soborno” incluía a los hijos y a los nietos de los firmantes para garantizar la continuidad de la conversión.

Y la medida parece haber surtido efecto, pues, en el 598, la abadesa⁴⁹³ del monasterio de San Esteban en Agrigento informaba a Gregorio de la abundancia de hebreos prestos a la conversión en sus tierras; esta información fue rápidamente

⁴⁹¹ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 50: *quia autem multi Iudaeorum in massis ecclesiae commanent, uolo ut, si qui de eis Christiani uoluerint fieri, aliquantum eis pensi relaxetur, quatenus isto beneficio prouocati, tali desiderio et alii assurgant.* Sobre el *subdiaconus* Pedro, véase la nota 471.

⁴⁹² GREG. MAG., *Ep.*, 5, 7: *peruenit uero ad me esse Hebraeos in possessionibus nostris qui conuerti ad Deum nullatenus uolunt. Sed uidetur mihi ut per omnes possessiones, in quibus ipsi Hebraei esse noscuntur, epistulas transmittere debeas, eis ex me specialiter promittens quod, quicumque ad uerum Deum et Dominum nostrum Iesum Christum ex eis conuersus fuerit, onus possessionis eius ex aliqua parte imminuetur. Quod ita quoque fieri uolo, ut si quis ex eis conuersus fuerit, si solidum pensionem habet, tremisis eis relaxari debeat, si tres uel quattuor, unus solidus relaxetur. Si quid amplius, iam iuxta eundem modum debet relaxatio fieri uel certe iuxta quod dilectio praeuidet, ut et ei qui conuertitur onus releuetur et ecclesiastica utilitas non graui dispendio prematur. Nec hoc inutiliter facimus, si pro leuandis pensionis oneribus eos ad Christi gratiam perducamus, quia, etsi ipsi minus fideliter ueniunt, hi tamen qui de eis nati fuerint iam fidelius baptizantur. Aut ipsos ergo eorum filios lucratur. Non est graue, quicquid de pensione pro Christo dimittimus.* Cf. nota 490. Para el *rector patrimonii* siciliano, véase *PCBE* II, 1, *Cyprianus* 8, pp. 516-520.

⁴⁹³ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 23: *Domina abbatissa monasterii sancti Stephani, quod in Agrigentino est territorio constitutum, indicante comperimus multos Iudaeorum ad christianam fidem diuina gratia inspirante uelle conuerti, sed esse necessarium ut aliquis illic ex nostro mandato debeat proficisci.* Otra vez nos asaltan las dudas, porque, estos judíos, ¿son colonos sitos en dominios civiles o bien en tierras de la Iglesia? Presumiblemente, como en el caso antes citado –cf. nota anterior–, el pontífice sólo podría aplicar su voluntad en fundos eclesiásticos, aunque podría darse el –difícil– caso que la iniciativa hubiera sido secundada por terratenientes seculares en la Italia bizantina.

aprovechada por el pontífice, quien escribió al *defensor* Fantino⁴⁹⁴ para que éste acudiera al lugar y preparara el bautizo de los conversos que había de tener lugar antes de Pascua. Tan deseoso se nos muestra Gregorio que ordenó pagar los hábitos bautismales⁴⁹⁵ a aquellos que no pudieran costárselos, todo con el fin de aumentar el número de fieles presentados ante Dios en el Día del Juicio⁴⁹⁶.

Pero, ¿cuál era la situación a la que se enfrentaban aquellos judíos que elegían la fe de Cristo? Ciertamente, no muy halagüeña: excluidos de su familia, marginados por sus nuevos correligionarios y, a caballo entre unos y otros, los hebreos que se

⁴⁹⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 23: *proinde huius tibi auctoritatis tenore praecipimus ut omni excusatione summota ad praedictum locum pergere et desiderium eorum tuis Deo propitio adhortationibus adiuuare festines. Quibus tamen si longum uel triste uidetur sollemnitate sustinere paschalem et eos nunc ad baptismum festinare cognoscis, ne, quod absit, longa dilatio eorum retro possit animos reuocare, cum fratre nostro coepiscopo loci ipsius loquere, ut paenitentia ac abstinentia quadraginta diebus indicta aut die dominico aut, si celeberrima festiuitas fortassis occurrerit, eos omnipotentis Dei misericordia protegente baptizet, quia et temporis qualitas propter eam quae saeuit cladem impellit, ut desideria eorum nulla debeant dilatione differri.* Se diría que Gregorio –incluso deseando que el bautizo de estos judíos se produjera sin prisas, preferiblemente en Pascua y después de un breve período de catecumenado dirigido por el obispo– opta por una rápida inclusión en la fe cristiana de esta multitud de hebreos. Para el defensor Fantino, véase la nota 460.

⁴⁹⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 23: *quoscumque uero ex eis pauperes et ad uestem sibi emendam non sufficere posse cognoscis, te eis uestem, quam ad baptismum habeant, comparare uolumus ac praebere; in quibus pretium quod dederis tuis noueris rationibus imputandum.* A causa de las dificultades de su tiempo, también la pobreza encontró su lugar entre no pocos judíos, cuya tradicional riqueza no les salvó de la miseria, en parte porque la invasión –cristiana– de los *hospitia* sinagogales arruinó su sistema de asistencia social y les empujó violentamente a la conversión en tal número que merecen ser objeto de regulación pontificia. Sobre la apropiación del *xenodochium* –o bien *hospitium*, como preferamos– de Palermo, caso paradigmático y ejemplo único en Gregorio, remitimos a lo expuesto en la nota 461.

⁴⁹⁶ Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, en la mentalidad de Gregorio, la escatología ocupaba un lugar de preferencia, y ese sentimiento milenarista le condujo a asumir como –parte de– su *missio* particular la difusión de la fe cristiana con el fin de lograr nuevas almas para el Señor; por ello, el pontífice se sentía moralmente obligado a presentar sus logros, sus conversos, ante Dios, en el día del Juicio: al respecto, léase el texto de la carta a Recaredo citado en la nota 1. En el caso concreto que nos ocupa, un pasaje de los *Dialogi* nos ofrece su visión idealizada de la conversión de uno de los seguidores de Moisés: cierto judío pasa la noche en las ruinas de un templo dedicado a Apolo y allí asiste a un cónclave de espíritus que confiesan estar tentando al obispo de Fondi, Andrés, a través de una mujer que habitaba con él en aparente castidad; el hombre es descubierto, pero los espectros nada pueden contra él una vez que se ha santiguado; luego, el hebreo se dirige sin demora a avisar a este prelado quien, después de consagrar un oratorio a su santo homónimo –Andrés– en las ruinas paganas, le agradece la confianza bautizándolo. GREG. MAG., *Dial.*, 3, 7. Ver nota 510. Remitimos también a BINAZZI, G., *Il radicamento*, p. 66.

convertían en virtud de las medidas económicas gregorianas debían sufrir de una desconsideración todavía mayor por la vileza de su conversión. En esta tesitura, Gregorio recomendaba a la conversa Juana ante Pedro⁴⁹⁷, subdiácono siciliano, e incluso ordenaba a Antemio⁴⁹⁸, *rector patrimonii* de la Campania, la concesión de un subsidio a varios conversos para que éstos dispusieran de medios de subsistencia.

Hasta aquí, la actuación pontificia en Italia, pero Gregorio también se ocupó de unos pocos asuntos relativos a la comunidad mosaica que entraban en conflicto con la religión cristiana fuera de los límites del Imperio, aunque, comprensiblemente, su ascendente era mucho menor y depende de la buena voluntad de los gobernantes. En la Galia franca, ya existía normativa conciliar que regulaba la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos; a este respecto el pontífice escribió diversas cartas a los monarcas merovingios y encomendó a Cándido⁴⁹⁹, *rector patrimonii* y legado pontificio en la Provenza, el rescate de cuatro hermanos cristianos adquiridos como esclavos por un judío narbonés, cautiverio que nuestro papa definía como grave y execrable para un fiel a Cristo. En el 599, Gregorio envió sendas cartas a su querida regente de Neustria,

⁴⁹⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 69. La citada conversa, Juana, recibió los esponsales de un judío antes de convertirse a la fe de Roma y casarse con un cristiano, hecho por el cual fue seguramente injuriada por ambas religiones; quizás la pareja tuvo que emigrar de su lugar de origen y trasladarse a Sicilia merced a la intercesión de Gregorio, que les procuraría la protección de sus subordinados en la isla. Sobre el *subdiaconus* Pedro, véase la nota 471.

⁴⁹⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 31: *eis quos de Iudaica perditione Redemptor noster ad se dignatur conuertere rationabili nos oportet moderatione concurrere, ne uictus, quod absit, inopiam patiantur. Ideoque huius tibi praecepti auctoritate mandamus quatenus filiis Iusta Exhebraeis, id est Iulianae, Redempto et Fortunae, a tertia decima succedenti indictione annis singulis solidos eis dare non differas, quos tuis noueris modis omnibus rationibus imputandos.* En cuanto a Antemio, remitimos a *PCBE* II, 1, *Anthemius*, pp. 143-149.

⁴⁹⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 21: *Dominicus praesentium portitor lacrimabiliter nobis innotuit quattuor fratres suos de captiuitate a Iudaeis redemptos esse atque eos nunc Narbonae in eorundem Iudaeorum seruitio detineri. Et quia omnino graue execrandumque est Christianos esse in seruitio Iudaeorum, dilectionem tuam scriptis praesentibus adhortamur ut cum omni subtilitate et sollicitudine perscrutari. Et si re uera ita est atque manifesta tibi ueritate constiterit quia neque ipsi, unde se redimant, neque suprascriptus portitor habet, eos studii tui sit redimere, sciens qua, quicquid in eis dederis, tuis sine dubio rationibus imputatur.* Debe remarcarce la *subtilitas* requerida a Cándido en tanto que debe realizar las gestiones en tierra franca y, por tanto, atenerse a las leyes y costumbres de dicho reino. Acerca de Cándido, véase la nota 385 de la parte IV. En efecto, diversos concilios francos habían legislado en contra de la tenencia de *mancipia* cristianos por *domini* judíos: *Conc. Aurel.* III (538), c. 14; *Conc. Aurel.* IV (541), cc. 30-31; *Conc. Matic.* I (581-583), cc. 16-17.

Brunilda⁵⁰⁰, y a los monarcas⁵⁰¹ de Austrasia y Burgundia, Teodeberto II y Teodorico II, con idéntica petición: que dichos soberanos desterraran la ancestral permisión de poseer *mancipia Christiana* concedida a los hijos de Israel en la católica *Francia* –un hecho del cual nuestro prelado no dejaba de admirarse– y liberaran a aquellos que se encontraran en tal situación. En un sentido contrario, Gregorio felicitaba al recién convertido Recaredo⁵⁰², que había persistido en su legislación antiujsaica a pesar de las presiones y del intento de soborno efectuado por judíos hispanos.

En general, puede afirmarse que Gregorio respetó la religión hebrea y mantuvo buenas relaciones con el pueblo mosaico. En diversas ocasiones, miembros de este colectivo se presentaron ante el obispo romano⁵⁰³ para suplicarle el favor para sus

⁵⁰⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 214: *omni praeterea admirati sumus ut in regno uestro Iudaeos christiana mancipia possidere permittitis. Quid enim sunt Christiani omnes nisi membra Christi? Quorum uidelicet membrorum caput cuncti nouimus quia fideliter honoratis. Sed quam diuersum sit excellentia uestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere. Atque ideo petimus ut excellentiae uestrae constitutio de regno suo huius prauitatis mala remoueat, ut in hoc uos amplius dignas cultrices omnipotentis Domini demonstretis, quod fideles illius ab inimicis eius absolutis.* Sobre las apelaciones de Gregorio a la catolicidad de los monarcas francos en general y de Brunilda en particular, pueden consultarse las notas 48-51 y 489 de la parte IV. Para un comentario de esta epístola y de la enviada a los nietos de la regente franca, véase BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 79 y 83 y n. 33.

⁵⁰¹ Gregorio repite exactamente el mismo texto –cambiando el género y el número del destinatario, eso sí– en su epístola a los jóvenes reyes francos: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 216. Resultan igualmente válidas las remisiones citadas en la nota anterior.

⁵⁰² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229: *praeterea indico quia creuit de uestro opere laudibus Dei hoc quod dilectissimo filio meo Probino presbytero narrante cognoui, quia, cum uestra excellentia constitutionem quandam contra Iudaeorum perfidiam dedisset, hi de quibus prolata fuerat rectitudinem uestrae mentis inflectere pecuniarum summam offerendo moliti sunt. Quam excellentia uestra contempsit et omnipotentis Dei placere iudicio requirens auro innocentiam praetulit.* La ley en cuestión prohíbe la tenencia de esclavos cristianos por parte de amos judíos –*Lex Vis.*, 12, 2, 12, emitida por el propio Recaredo; cf. *Conc. Tolet.* III (589), c. 14, que veta además el matrimonio o el concubinato de judíos con cristianas–, una decisión que agradó a Gregorio, quien ya tenía conocimiento de una problemática semejante acaecida en la goda ciudad de Narbona –GREG. MAG., *Ep.*, 7, 21; cf. 2, 6, y 4, 9; véase también la nota 499–. Y a pesar del antijudaísmo que algunos autores han querido ver en Recaredo, éste no hacía más que aplicar las disposiciones del Códice de Justiniano –cf. *Cod. Iust.*, 1, 9-10, con hasta veinte constituciones entre ambos títulos–. A diferencia de la legislación anterior, ésta era universal, es decir, se aplicaba tanto a godos como a hispanorromanos. Al respecto de la política judía en el reino visigodo católico, en especial durante el reinado de Recaredo, remitimos a la nota 331 de la parte IV.

⁵⁰³ Mercaderes judíos informan a Gregorio del bautismo forzoso de correligionarios en la Provenza –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 45; ver notas 238, 452 y 488-489–; ciertos hebreos romanos interceden ante el

correligionarios, y no parecen haber tenido demasiado problema en hacerlo; incluso hicieron las veces de correo papal⁵⁰⁴ y entregaron cartas en nombre del pontífice, lo cual demuestra el alto grado de confianza depositado en ellos. Pero el pontífice también les reprendió aquello que consideraba injusto en sus acciones, caso de la adquisición de objetos litúrgicos⁵⁰⁵, la edificación de un altar al profeta Elías⁵⁰⁶ o la realización de maleficios⁵⁰⁷, para los que no ahorró firmes condenas. De igual modo, persiguió duramente las tendencias judaizantes de algunos cristianos de Roma que observaban el

pontífice por los de Palermo –ID., *Ep.*, 8, 25; ver notas 452 y 457-458–; y otros hijos de Abraham venidos de Cagliari informan al Magno de la ocupación de la sinagoga –ID., *Ep.*, 9, 196; ver notas 464-468–.

⁵⁰⁴ José lleva una carta a Pedro de Terracina –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 34– y Nostamno porta su propia carta de recomendación a Fantino –ID., *Ep.* 9, 40–. Al respecto, véase además: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 170; y MAYMÓ, P., “Les porteurs”, p. 169. Quizás a Gregorio, prolijo epistológrafo y activista de la comunicación con el episcopado a su cargo, también le interesaba estar en buenas relaciones con los judíos, relaciones que harían posible disponer de la movilidad geográfica a lo largo del Mediterráneo occidental de los mercaderes hebreos, quienes –al menos, teóricamente– dispensarían el correo pontificio de buen grado y con seguridad, acaso buscando una reciprocidad en la gentileza. Puede incluso que esto indujera a nuestro papa a dispensarles un trato considerablemente justo con vistas a convertirlos mediante la dulzura en un posible futuro.

⁵⁰⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 66: *Fuscus archiater ardore fidei prouocatus preces effundit, dicens Opilionem diaconem sed et Seruum-dei et Crescentium clericos Venafranae ecclesiae, oblitos timorem futuri iudicii, ministeria antefatae ecclesiae Hebraeo cuidam, quod dici nefas est, uendidisse, id est in argento calices duos, coronas cum delfinis duas et de aliis coronis liliis, pallia maiora minora sex. Et ideo mox praesentem iussionem experientia tua susceperit, memoratos ecclesiasticos ad se faciat indifferenter occurrere et, requisita ueritate, si ita ut suggestum est constiterit, memoratum Hebraeum, qui oblitus uigorem legum praesumpsit sacra comparare cymilia, per iudicem prouinciae faciat conueniri, et sine aliqua mora antefata ministeria restituere compellatur, ut ex eis nihil saepe fatae ecclesiae possit imminui. Suprascriptos autem diaconem uel clericos, qui tantum nefas commiserunt, in paenitentia religare non differas, ut tale tantumque delictum suis lacrimis possint diluere.*

⁵⁰⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 37: *fertur siquidem quod Nasas, quidam sceleratissimus Iudaeorum, sub nomine beati Heliae altare punienda temeritate construxerit multosque illic Christianorum ad adorandum sacrilega seductione deceperit.* Acerca de Nasas, véase también la nota 475.

⁵⁰⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 41: *questa nobis est Paula praesentium latrix quendam Theodorum ex Iudaeo sibi nimis frustra inimicum exsistere, in tantum ut, quod dici nefas est, iniquitate maleficiorum eam laedere molitur atque ab hominibus ecclesiae Messanensis eundem Theodorum contra hoc facinus fortius uindicari.* Al respecto de las acusaciones de magia y maleficio vertidas sobre el pueblo de Israel, ver JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire romain*, II, p. 209.

*sabbat*⁵⁰⁸. Así, resulta lícito concluir que Gregorio quería que se tratara con equidad a los judíos sin que éstos no mancillaran de modo alguno la religión cristiana y, por decirlo así, que comprendieran su lugar en el mundo.

1.3.4.— PAGANOS

En cuanto a los paganos⁵⁰⁹, nuestro papa no se mostró tan indulgente, y la dureza de su represión resultó proporcional a la capacidad de coerción de la autoridad imperial correspondiente. Pero, ¿quiénes pueden considerarse “paganos”? ¿qué es el “paganismo” en el siglo VI? Markus⁵¹⁰ nos advierte de la dificultad que conlleva interpretar este concepto desde el punto de vista de los historiadores contemporáneos. En los escritos de Gregorio⁵¹¹, encontramos términos como *gentilis*, *infidelis* o *idolorum*

⁵⁰⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 1: *peruenit ad me quosdam peruersi spiritus homines praua inter uos aliqua et sanctae fidei aduersa seminasse, ita ut die sabbato aliquid operari prohiberent. Quos quid aliud nisi Antichristi praedicatorum dixerim? Qui ueniens diem sabbatum atque dominicum ab omni faciet opere custodiri. Quia enim mori se et resurgere simulat, haberi in ueneratione uult dominicum diem et, quia iudaizare populum compellit, ut exteriorem ritum legis reuocet et sibi Iudaeorum perfidiam subdat, coli uult sabbatum.* Y sigue con una retahíla de razones –bíblicas y morales– por las cuales un buen cristiano no debe seguir el precepto de descansar el sábado como parecen propagar ciertos apóstoles del Anticristo. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, p. 84, n. 53, apunta la escasa prodigalidad de citas como ésta, referentes a la adopción popular de costumbres judaizantes.

⁵⁰⁹ Según Juan Diácono, buen conocedor del epistolario pontifical, la política evangelizadora de Gregorio respecto al paganismo tan sólo resultó exitosa en Cerdeña y Campania. En todo caso, el biógrafo no menciona en ningún lugar la conversión de los gentiles corsos o sicilianos, aunque ello pueda deberse también a la irrelevancia de las desviaciones religiosas o a la insignificancia de las acciones emprendidas: *talibus uenerabilis papa Gregorius commissam sibi diuinitus ecclesiam studiis efficaciter gubernabat (...) iam Barbaricinos, Sardos et Campaniae rusticos tam praedicationibus, quam uerberibus emendatos, a paganizandi uanitate renouerat.* IOH. DIAC., *Vita Greg.*, 3, 1. Al respecto del trato gregoriano hacia el paganismo en general, consúltense: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 147-151; LAPORTE, J., “Saint Benoît”, pp. 233-246; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 344-350; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 80-82.

⁵¹⁰ MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, p. 23; cf. ID., “From Caesarius”, pp. 154-172, para el caso galo. Este autor considera un pasaje del comentario al libro de Job como la mejor definición de pagano habida en el *corpus* gregoriano: GREG. MAG., *Mor.*, 29, 26, 53; cf. ID., *Hom. in Euang.*, 2, 32, 5, donde se trata también de aquellos que de cristianos no tienen más que el nombre.

⁵¹¹ Tomando como punto de partida la lista de sinónimos de *pagani* presentes en la obra pontificia que ofrece Markus, hemos excluido de la comparación a los *impii* y a los *iniqui*, puesto que entendemos –

*cultor*⁵¹² en clara relación con *paganus*, vocablo que, curiosamente, tan sólo aparece en tres ocasiones y todas en su epistolario⁵¹³; está claro que estas expresiones no son exactamente sinónimas, y que acaso esconden ciertos matices que sólo un contemporáneo podría percibir, pero que, en suma, nos remiten a aquellos que no practican ni la religión judía ni la cristiana⁵¹⁴.

como el autor, todo sea dicho— que no sólo es utilizada también con personajes cristianos, sino que más bien expresa una crítica moral que una polémica religiosa: MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, pp. 24-26. Hemos mantenido, en cambio, *infideles*, porque la misma etimología de la palabra remite a un contexto de fe, de creencia, indisoluble del tema aquí comentado. El difunto catedrático de Nottingham se postula en contra de las estrictas acepciones terminológicas establecidas por Kahl, que enfatiza la distinción entre *idolater*, *gentilis*, *infidelis* y *paganus* de un modo difícilmente aceptable para el contexto gregoriano: ID., *Gregory the Great*, p. 81 y n. 88; cf. KAHL, H.-D., “Die ersten Jahrhunderte”, pp. 40-42 y 45-59.

⁵¹² Los fieles que veneran imágenes —¿también cristianas?— entran en la categoría de idólatras y, por tanto, son culpables de una de los más ancestrales sacrilegios conceptuales presentes en la religión del Galileo: GREG. MAG., *Ep.*, 8, 1, relativa a ciertos cristianos paganizantes de Córcega —ver nota 537—; y 10, 2, donde Sisinio, presbítero de Reggio, es acusado de *idolorum uenerator ac cultor*, además de imputársele el crimen de sodomía. Acerca de la idolatría en general, remitimos a las notas 99-103.

⁵¹³ En la tríada de menciones explícitas a *pagani* en el *Registrum*, se refiere a esclavos en dos ocasiones, fechadas el mismo año 595: en primer lugar, en una epístola a Cándido acerca de la compra de *serui* de origen anglo —ver nota 429 de la parte IV—; en segundo, en otra misiva a Fortunato de Nápoles, para que no permita que los judíos tengan esclavos cristianos —ni siquiera si eran antes paganos—, planteando una solución jurídica al problema. Ver, respectivamente, GREG. MAG., *Ep.*, 6, 10, y 29. En cuanto a la tercera cita, aparece en un breve comentario a un fragmento bíblico sobre Abraham y Efrón contenido en el consuelo escrito a Januario de Cagliari por razón del óbito de su hija Nereida, y tanto su valor intrínseco como el hecho de que no hemos constatado referencia alguna en los estudios gregorianos consultados, nos invitan a reproducirla: *si ergo tantae considerationis paganus uir fuit, quanto magis nos, qui sacerdotes dicimur, hoc facere non debemus?* ID., *Ep.*, 8, 35. Y no deja de sorprender el pundonor de cristiano, más allá de la animadversión que tanta violencia contra los paganos generó en siglos precedentes; cf. la nota 209 de la parte IV para otra cita semejante respecto del sacerdocio pagano y su consideración por parte de los emperadores. Aparte de la clásica figura del pagano de la Antigüedad, los *pagani* contemporáneos de Gregorio suelen ser *barbari* —o *gentes*— o *rustici* —denominación genérica para las capas sociales más bajas, sean rurales o no—, aunque la expresión *idolorum cultores* siempre es susceptible de referirse a cristianos apóstatas o de prácticas sospechosas. Sobre el uso de *gentilis* en el epistolario gregoriano, remitimos además a las notas 233-236.

⁵¹⁴ En todo caso, los *gentiles* —y, en menor grado, los *infideles* e *idolorum cultores*— son especialmente susceptibles de recibir la misericordia divina y entrar a formar parte de los seguidores del Galileo: GREG. MAG., *Mor.*, 27, 34, 58; cf. 1, 15, 21, donde se comenta una parábola muy significativa: *quia igitur per oues, Hebraeos pascuus legis ad fidem uenientes accipimus, nihil obstat ut per camelos tortos moribus atque onustos idolorum cultibus gentilium populos sentiamus*. Queremos resaltar la equivalencia entre *gentilis* y *barbarus*, constatada por Markus en dos obras gregorianas: GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 1,

Así, los *gentiles* –*lato sensu*– devinieron *outsiders*⁵¹⁵ de pleno derecho en una sociedad mayormente cristiana. Sin embargo, el problema radicaba en que existían *fideles* cuyos actos les hacían merecedores de ser incluidos en este mismo grupo, y este hecho planteaba dudas acerca de la política misionaria por emprender en uno u otro caso a pesar de que la cura pastoral de ambos colectivos formaba parte de las obligaciones del deber ministerial de todo sacerdote. En este sentido, tenemos un curioso fragmento de los *Moralia*⁵¹⁶ que justifica el proceso de evangelización de la Humanidad al tiempo que muestra la diferencia de método a la hora de predicar a paganos o apóstatas; pero, en definitiva, aunque varíen las formas, la pretensión sigue siendo la misma: integrar a

1; e ID., *Dial.*, 3, 1, 3, y 37, 2. Véase MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, p. 24, n. 9, y pp. 26-27, quien, sin embargo, se equivoca al creer que, en la *ep.*, 2, 2, Gregorio distingue a gentiles y herejes entre los invasores longobardos; la carta en cuestión está dirigida al obispo de Narni, Prayecticio, y en ella se le exhorta a convertir a *Langobardi siue Romani*, calificados respectivamente de *gentiles et haereticos* en una correlación difícilmente equívoca: para una mejor comprensión de este argumento, remitimos al texto citado en la nota 400.

⁵¹⁵ La expresión, afortunada a nuestro parecer, es de Markus: “gentiles are outsiders”. MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, pp. 25-26, donde explica: “although Gregory had the vocabulary to allow him to distinguish them, the boundary between wicked Christians and faithless outsiders was very labile, easily effaced. As we shall see, this precariousness of the dicotomy between «pagan» and «Christian» had serious implications for Gregory’s missionary ideas”. Sólo se aprecia la neta distinción entre paganos y cristianos paganizantes –o culpables de crímenes que los asemejan a los paganos– en los casos sardo y corso: ver notas 533 y 537.

⁵¹⁶ No deja de ser paradójico que Gregorio se sirva de símiles e interpretaciones astronómicas, casi cosmogónicas, para ejemplificar –de un modo un tanto sutil y enrevesado, es cierto– su teoría pastoral para con gentiles y cristianos: partiendo de la premisa que Arturo –estrella principal de la constelación del Boyero– representa a los apóstoles –y, por ende, a la Iglesia–, que Orión a los mártires y, finalmente, el cúmulo de las Híades a los doctores, postula un recorrido cronológico y simbólico de estos astros con el fin de explicar la cristianización de la Humanidad. GREG. MAG., *Mor.*, 11, 11. Cf.: 29, 31, para una interpretación similar de las Pléyades –ver nota 227 de la parte II; cf. nota 839 de esta parte–; e ID., *Reg. past.*, 2, 5, 30 y 34, donde expone cómo predicar a los infieles sin hacer distingos entre sus variedades. Curiosamente, también Hipacio de Éfeso recoge la imagen de las Pléyades y Orión, aunque sin voluntad proselitista: HYPAT. EPHE., *Quaest. misc.*, 3; ver nota 203. Esta *diferencia* en la política misionaria –que también podríamos calificar de *adaptación*– ha sido relevada por MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, pp. 28, 32-33 y n. 27, donde sigue a KAHL, H.-D., “Die ersten Jahrhunderte”, pp. 40-42 y 48, quien distingue entre *Heidenmission* y *Neophytenseelsorge / innerkirliche Nacharbeit* en la obra gregoriana. Cf. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 80 y n. 85, donde matiza su adhesión a las tesis de Kahl considerando que la diferencia entre ambas prédicas es menor que la postulada por el estudioso germano.

ambos colectivos en la comunidad de fieles, pues la *gentilitas* merece disponer, según Gregorio⁵¹⁷, de su *locus misericordiae Dei*.

Pero, ¿existía un modo canónico de evangelizar a los infieles en el siglo VI? Es bastante probable que Gregorio hubiera leído el *De catechizandis rudibus* de Agustín⁵¹⁸, y, en él, los paganos se dividen en *rudes ac simplices* y *liberalibus doctrinis exculti*, pero se aprecia una diferencia de método considerable con la práctica pastoral gregoriana que prefiere bautizar antes de instruir, justo lo contrario que aconsejaba el de Hipona. Debido a la diferencia⁵¹⁹ entre los tiempos de Agustín y los de Gregorio, así como entre las sociedades respectivas, podemos entender el cambio operado en la cura pastoral, que se centra en los contenidos morales y tiene en la evangelización el objetivo último del deber eclesiástico. A continuación, pasamos a referir cronológicamente las acciones contra los paganos documentadas o emprendidas por Gregorio.

A este respecto, constatamos una pervivencia especialmente feraz de los cultos politeístas en las islas italianas, cuyas estructuras eclesiásticas se habían resentido de los azotes de la guerra, llegando a una situación crítica en algunos casos, en los cuales las sedes habían permanecido vacantes durante largo tiempo; así, tanto los agrestes

⁵¹⁷ GREG. MAG., *Mor.*, 27, 34, 58: *terra autem dei simul omnis Iudaea nominatur, quae tunc ei fidei suae fructum protulit, cum totus sub idolorum cultu delapsis gentibus mundus errauit. Locus autem misericordiae dei est ipsa gentilitas, cuius culpas districtus iudex si iuste animaduerteret, ad reconciliationem gratiae numquam ueniret (...) aliquando loco suae misericordiae eas clarescere uoluit, quia per praedicatores sanctos etiam gentibus uirtutum miracula ostendit, ut sola misericordia a iugo erroris absolueret, quos ingenitae perfidiae ira deprimebat.* Cf. ID., *Hom. in Euang.*, 1, 17, 3, sobre las obligaciones ministeriales del sacerdocio.

⁵¹⁸ En general, remitimos al artículo de PARONETTO, V., “Une présence augustinienne”, pp. 511-519; véase también la reciente síntesis de LEPALLEY, C., “Augustine face à la christianisation”, pp. 269-279. MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, pp. 33-34 y n. 57, ofrece su hipótesis acerca de los pasajes agustinianos retomados por Gregorio en su *Regula*: AVG. HIPON., *De catech. rud.*, 8, 12, y 9, 13; cf. ID., *De fide et op.*, 9.

⁵¹⁹ El estudioso británico nos recuerda, asimismo, que no documentamos ningún sermón ni otro tipo de escrito catequético dirigido a paganos después de los de Quodulthedeus y Pedro Crisólogo a mediados del siglo V, y que, en la centuria siguiente, se primará el proselitismo, la expansión de la fe, como parte fundamental del *munus Ecclesiae*: MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, p. 34; cf. ID., “Augustine and Gregory”, pp. 41-49. Por otro lado, en este momento, la mayoría de *pagani* por convertir eran *barbari* o bien *rustici*, con lo cual, el paganismo residual se centra básicamente en el entorno rural; por ello, la tarea de corregirlos —que no de convertirlos— recayó a menudo en los *domini* bajo cuya autoridad se hallaban, eso sí, siempre bajo la atenta mirada de la Iglesia local: LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, pp. 80-109.

entornos rurales como la misma negligencia de los eclesiásticos lugareños permitieron la continuidad de ritos paganos, los cuales, aun cuando habían perdido su significado, mantenían un vínculo evidente con el pasado gentil que se pretendía extirpar de raíz.

En Sicilia, una zona bien controlada por el entorno gregoriano, se tiene noticia de la protección de *pagani* por parte de potentados locales en el municipio de Tíndaris, cuyo obispo, Eutiquio⁵²⁰, fue advertido acerca de este particular en el 593 por Gregorio, quien instaba al prelado a perseguirlos y a conseguir su apostasía. Ocho años más tarde, en el 601, el *notarius* insular Adriano⁵²¹ volvió a intervenir en asuntos religiosos a instancias del pontífice, y se alzó castigador contra ciertos magos como hizo poco después el *scholasticus* Pablo⁵²², quien también obró en contra de los sortílegos que envenenaban las almas cristianas. En estos ejemplos, el Magno siempre procuró que el

⁵²⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 59: *scripsisti siquidem nobis quosdam idolorum cultores atque Angelliorum dogmatis in his quibus constitutus es partibus inueniri, de quibus plures asseruisti esse conuersos, aliquos autem potentum nomine atque locorum se qualitate defendere. Auxiliante igitur bonis tuae caritatis operibus, uiro glorioso praetori Siciliae nostra scripta transmisi quatenus, adiuuante Domino, qua potest tibi uirtute concurrat, ut quod laudabiliter coeptum est ualeat salubriter adimpleri (...) uere enim episcopalem uiam sequeris, si per zelum linguamque tuam hos qui a fidei ueritate dissentiunt in ecclesiae unitatem reduceris.* Acerca de la situación religiosa en territorio sículo: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 348-349; CRACCO RUGGINI, L., “Il primo cristianesimo”, pp. 85-125; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 84-85. Sobre el obispo de Tíndaris, véase *PCBE II*, 1, *Euty chius* 2, pp. 726-727.

⁵²¹ Ocho años más tarde, en el 601, el *notarius* Adriano recibe las congratulaciones del papa por su labor en contra de magos y adivinos; se diría que la empresa gregoriana ya cosechaba éxitos: *peruenit ad nos quod quosdam incantatores atque sortilegos fueris insecutus. Et omnino nobis sollicitudinem zelumque tuum gratum fuisse cognoscas. Sed moleste tulimus, quod te dubitare, ne ab eis nobis contra experientiam tuam subripi potuisset, didicimus, dum quando certus esse ac scire debueris hoc tibi apud nos ad commendationem magis proficere, non ad culpam ascribi. Et ideo studii tui sit sollicite quaerere et, quoscumque huiusmodi Christi inimicos inueneris, ita districta ultione corrigere, ut et nos de experientia tua melius possimus habere iudicium et Deo te nostro, quod maxime studendum est, ualeas commendare.* GREG. MAG., *Ep.*, 11, 33. Para el notario *in Sicilia*, remitimos a *PCBE II*, 1, *Adrianus* 2, pp. 28-30.

⁵²² GREG. MAG., *Ep.*, 14, 1: *qui (Leonem) etiam inter alia bona quae in uestris laudibus referebat adieci omnino uos in ultione maleficorum sollicitos ac districtos, sicut reuera nobiles et Christianos oportuit, exstitisse, Vnde ualde in nobis laetitia quam de uobis sumpseramus excreuit, quia illum uobis per hoc placabilem redditis, contra cuius inimicos zeli uestri rectitudinem exercetis.* A lo que parece, Pablo tenía ciertas desavenencias con el obispo de Catania, León, quien, sin embargo, refiere a Gregorio la *rectitudo* y el *zelus* del notario en su actuación contra los encantadores y demás practicantes de la magia. Ver además *PCBE II*, 2, *Paulus* 37, p. 1681; cf. *PCBE II*, 1, *Leo* 17, pp. 1276-1279.

Estado secundara las acciones de la Iglesia, erigiéndose en su brazo secular y recuperando así el tradicional concepto de cooperación y actuación conjunta⁵²³ entre las autoridades eclesiástica y civil.

En Cerdeña, la situación era aún peor, y Gregorio la conoce bien porque a esta isla había enviado dos emisarios papales⁵²⁴, el abad Ciríaco y el obispo Félix, con el

⁵²³ Además de los ejemplos citados en las notas 520-522 –GREG. MAG., *Ep.*, 3, 59; 11, 33; y 14, 1–, verificamos la cooperación entre ambas instituciones en las siguientes epístolas: el solio pontificio se congratula de la firme actuación de Genadio, exarca de África, en contra de los enemigos de la Iglesia –ID., *Ep.*, 1, 72; ver notas 381-382–; autoridades imperiales sin definir coaccionan a los cismáticos istrianos –ID., *Ep.*, 1, 16; ver nota 424–; el pretor de Sicilia, Libertino, debe instruir la causa contra el judío Nasas –ID., *Ep.*, 3, 37; ver nota 475–; el *dux* Zabardas y el *praeses* Espesindeo, ambos con cargo en Cerdeña, colaboran con la evangelización de la isla y por ello reciben una calurosa felicitación de Gregorio –ID., *Ep.*, 4, 25, y 11, 12; ver notas 525-526 y 536–; se insta al *comes* Mauro a colaborar con Agnelo de Terracina en la represión de los cultos naturalistas –ID., *Ep.*, 8, 19; ver nota 539–; e incluso podríamos añadir la colaboración de Hospito, caudillo de los recientemente convertidos *Barbaricini* y, como tal, una autoridad más a tener en cuenta –y a favor– en el proceso de cristianización sardo –ID., *Ep.*, 4, 27; ver nota 527–. Por el contrario, también documentamos un buen número de casos en que la reluctancia del poder imperial a colaborar con las iniciativas papales redunda en su fracaso: véanse las notas 379, 387, 390, 392, 426-427 y 535. Sobre la importancia de la cooperación entre administración civil y jerarquías eclesiásticas en la estrategia misionaria de Gregorio, basada en la coerción: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 81-82; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 156-160. Un ejemplo de la coerción en el pensamiento gregoriano al respecto de la evangelización en GREG. MAG., *Ep.*, 1, 73, dirigida a Genadio: *ubi enim meritorum uestrorum loquax non discurret opinio, quae et bella uso frequenter appetere non desiderio fundendi sanguinis sed dilatandae causa rei publicae, in qua Deum coli conspicimus, loqueretur, quatenus Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurreret (...) quaque hic illi christianissima mente confertis, horum retributionem per spem futuro iudicio sustinetis*. Véase la nota 382. Evidentemente, esta cooperación sólo es realmente posible –y ni aun así, en ocasiones– en territorio imperial, con lo cual, la evangelización *extra limina* debe circunscribirse a la buena voluntad de los monarcas germánicos, caso de Etelberto. Analizamos más extensamente la política misionaria gregoriana en la parte IV, especialmente en su apartado 2.2.4 relativo a la *missio Britannia*.

⁵²⁴ Félix es *unus ex Italia episcopis in Sardinia missus*, mientras que el *seruus Dei et abbas* Ciríaco es uno de los agentes más preciados de Gregorio cuando se trata de lidiar con asuntos espinosos y de difícil resolución: GREG. MAG., *Ep.*, 4, 23, 25-27; y 5, 2 y 38. Acerca de este agente pontificio, remitimos a la nota 190 de esta misma parte y a las notas 356 y 400 de la parte IV; para el obispo de sede desconocida, ver PCBE II, 1, *Felix* 71, pp. 807-808. Félix y Ciríaco llegan a Cagliari durante el mismo año, y Richards cree ver en éste el precedente de Agustín, su equivalente en Cerdeña: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 345 y 353; no creemos que la tarea sea comparable, ni mucho menos las circunstancias, puesto que Ciríaco siempre desarrolló su función seguro del apoyo incondicional de las autoridades civiles imperiales, mientras que Agustín nunca pudo disfrutar de este fundamental. Acerca de la situación política y religiosa de la Cerdeña gregoriana, remitimos a: LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, pp. 109-111; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 78–84..

objetivo de evaluar el estado religioso de la isla; sus informes no debieron ser muy optimistas, pues dieron lugar a un programa de medidas descrito en las ocho cartas que componen el “dosier sardo” contra el paganismo compuesto en mayo del 594.

En la primera de ellas, el Magno se dirigió a todos los nobles y terratenientes⁵²⁵ de la isla que contaban con idólatras entre los colonos de sus propiedades, instándoles a apartarlos de la *infidelitas*. Las dos siguientes las escribió Gregorio a los dos *factores* de la conversión de la pagana tribu de los *Barbaricini*: a Zabardas⁵²⁶, el *dux Sardiniae* bizantino que los derrotó e incluyó entre los términos de la rendición la conversión de la tribu entera, y a Hospito⁵²⁷, el caudillo bárbaro que favoreció con su propio bautizo el

⁵²⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 23: *fratris et coepiscopi mei Felicis uel filii mei Cyriaci serui Dei relatione cognoui paene omnes uos rusticos in uestris possessionibus idolatriae deditos habere. Et ualde haec de re contristatus sum, quia scio quod subiectorum culpa praepositorum deprimit uitam, et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in his qui praesunt sententia retorquetur (...) ad hoc quippe illi uobis commissi sunt, quatenus et uestrae utilitati ualeant ad terrena seruire, et uos per uestram prouidentiam eorum animabus eas quae sunt aeterna prospicere*; y después de amedrentarlos con referencias al *mundi finis* y al *tremendum iudicium* que les espera si no rinden cuentas ante Dios de las almas salvadas, les exhorta a colaborar con sus emisarios: *quod uero uos agere ex aliqua occasione forsitan minime ualeatis, praedicto fratri et coepiscopo nostro Felici uel filio meo Cyriaco iniungite, eis que ad opus Dei solacium praebete*. Sobre la escatología como incentivo constante a la prédica, remitimos a las notas 76-78 de la parte IV. Según BOESCH GAJANO, S., “Teoria e pratica pastorale”, pp. 185-186, hubo un flujo de campesinos de propiedades eclesiásticas que optaron por trabajar para terratenientes laicos a causa de su mayor tolerancia hacia ciertas desviaciones de la norma religiosa, caso de los diversos cultos naturalistas constatados en la misma Cerdeña –*Barbaricini*– o en la Campania: ver notas 527 y 539. Ejemplo preclaro de la protección brindada por los grandes propietarios rurales lo constituye el citado pasaje de la carta a Eutiquio de Tíndaris: *idolorum cultores (...) potentum nomine atque locorum se qualitate defendere*; para el texto completo, remitimos a la nota 520.

⁵²⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 25: *scriptis fratris et coepiscopi mei Felicis et Cyriaci serui Dei gloriae uestrae bona cognouimus, magnasque omnipotenti Deo gratias agimus, quod talem duce[m] Sardinia suscepit, qui sic sciat quae terrena sunt reipublicae exsoluere, ut bene etiam nouerit omnipotenti Deo obsequia patriae caelestis exhibere. Scripserunt etenim mihi quod eo pacto cum Barbaricinis facere pacem disponitis, ut eosdem Barbaricinos ad Christi seruitium adducatis. Atque hac de re ualde laetatus sum, et bona uestra, si omnipotenti Deo placuerit, citius serenissimis principibus innotesco*. En la conversión de estos bárbaros tuvo un papel *capital* la victoria militar de Zabardas, *dux* de las tropas imperiales, quien hizo incluir la conversión entre las condiciones de capitulación. Ver: BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 82-83; y *PLRE III B, Zabardas*, p. 1409, y *PCBE II, 2, Zabarda*, p. 2373.

⁵²⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 27: *cum de gente uestra nemo Christianus sit, in hoc scio quia omni genti tuae es melior, quia tu in ea Christianus inueniris. Dum enim Barbaricini omnes ut insensata animalia uiuant, Deum uerum nesciant, ligna autem et lapides adorent, in eo ipso quod uerum Deum colis, quantum omnes antecedas ostendis. Sed fidem quam percepisti etiam bonis actibus exsequi debebis, et Christo, cui credis, offerre quod praeuales, ut ad eum quoscumque potueris adducas eosque baptizari facias,*

paso de su pueblo a la fe católica. No cabe decir que el éxito de esta empresa dio ánimos al prelado romano, quien pudo congraciarse de ello, considerando, sobre todo, el profundo enraizamiento de estas creencias en la isla sarda.

Otras cuatro epístolas tienen como destinatario a Januario⁵²⁸, obispo de Cagliari, a quien se reprochaba laxitud en el desempeño de su responsabilidad como metropolitano de la isla, siendo especialmente laxa su aplicación de la disciplina eclesiástica; tanto es así que uno de los sacerdotes⁵²⁹ bajo su responsabilidad se dio a la

aeternam uitam diligere admoneas. Quod si fortasse ipse agere non potes, quia ad aliud occuparis, salutans peto ut hominibus nostris quos illic transmisimus, scilicet fratri et coepiscopo meo Felici, filio quoque meo Cyriaco seruo Dei, solaciari in omnibus debeas, ut, dum eorum labores adiuuas, deuotionem tuam omnipotenti Deo ostendas, et ipse tibi in bonis actibus adiutor sit, cuius tu in bono opere famulis solaciaris. Gregorio ofrece a Hospito, ya cristiano, la ayuda de Félix y Ciríaco para este cometido, de tal modo que los legados pontificios puedan *dirigir* la evangelización sin interferencia alguna por parte del líder tribal y con toda su colaboración. Los *Barbaricini* eran una tribu del norte de África que llegó a Cerdeña huyendo de la invasión vándala: PROCOP., *De bello Vand.*, 2, 13. Ver *PLRE IIIA, Hospiton*, p. 605, y *PCBE II*, 1, *Hospiton*, p. 1018.

⁵²⁸ El *Registrum* recoge un variado muestrario de conflictos de orden eclesiástico habidos por Gregorio con Januario: el calaritano debe hacer de un diácono soberbio el último entre sus iguales –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 81–; es investigado por el notario Juan, legado papal, quien dirime sus querellas y le reprende por haber excomulgado a Isidoro –ID., *Ep.*, 2, 41–; le exige mayor disciplina con los monjes a su cargo y le ordena unificar el modo de bautizar de obispos y presbíteros con el canónico vigente –ID., *Ep.*, 4, 9–; se envía al *defensor* Redento para seguir los juicios pendientes –ID., *Ep.*, 8, 35–; Gregorio increpa muy duramente al obispo calaritano por su inhumanidad –ID., *Ep.*, 9, 11–; siguen los procesos contra Januario y se envía a Pedro y Teodoro, *consiliarii*, para guiar legalmente a Januario –ID., *Ep.*, 9, 10–; vuelve a pedirle que incremente la disciplina en los monasterios –ID., *Ep.*, 9, 205–; y, finalmente, el obispo romano le ordena dar acogida a los *pauperes* que se refugian en las iglesias sardas a causa de la opresión de los *maiores* –ID., *Ep.*, 10, 17–. Ver: BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 80-81 y 83; y *PCBE II*, 1, *Ianuarus* 20, pp. 1030-1035. Al respecto de los diversos asuntos en que se vio implicado Januario, remitimos a las notas 467-468, 476, 513 y 529-533 de esta parte y la nota 219 de la parte IV.

⁵²⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 24: *Paulum uero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui, despecto habitu suo, ad laicam reuersus uitam Africam fugerat, si ita est, corporali prius proueniente uindicta, praeuidimus in paenitentiam dari, quatenus et secundum apostolicam sententiam ex carnis afflictione spiritus saluus fiat, et terrenas peccatorum sordes, quas prauis contraxisse fertur operibus, lacrimarum possit assiduitate diluere. Eis uero qui ab ecclesiastica communione suspensi sunt nullus religiosus secundum canonum praecepta iungatur.* En la misma carta, aparecen algunos de los reproches disciplinarios y organizativos que nuestro pontífice achaca a la mala gestión de Januario, tales como el abastecimiento de los *xenodochia* calaritanos, las ordenaciones de clérigos o las nupcias de aquellas monjas que abandonen su convento. En otra epístola –ID., *Ep.*, 4, 26– del que denominamos “dosier sardo”, conocemos más detalles de la indisciplinada Iglesia sarda: el clero se encuentra tan agobiado por los juicios civiles que olvida sus obligaciones eclesiásticas; los sacerdotes *lapsi* que han sido apartados del ministerio vuelven a éste en contra de los cánones; e incluso el archidiacono de Januario desobedece a

brujería y huyó a África abandonando a su grey. Asimismo, Januario se mostraba bastante inefectivo en la evangelización de los gentiles insulares⁵³⁰, causa para la cual Gregorio exigió al prelado calaritano una mayor severidad en la aplicación de las directrices papales. Y una de esas directrices redundó en el restablecimiento de la sede de Fausiana⁵³¹, cuya continuidad tenía por objetivo fortalecer la trama eclesiástica del interior de Cerdeña, una región donde el cristianismo apenas parece haber hecho impronta. La cuarta⁵³² y última descriptiva misiva a Januario data del 599. Por la

su obispo y sigue cohabitando con una mujer. Para todos estos casos, Gregorio reclama la mayor severidad y diligencia con el fin de purificar el clero de la isla, que ha de ser ejemplo para el común de los fieles.

⁵³⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 26: *accidit autem aliud ualde lugendum, qui ipsos rusticos quos habet ecclesia nuncusque in infidelitate remanere neglegentia fraternitatis uestrae permisit. Et quid uos admoneo ut ad Deum extraneos adducatis, qui uestros corrigere ab infidelitate neglegitis? Vnde necesse est uos per omnia in eorum conuersione uigilare. Nam cuiuslibet episcopi in Sardinia insula paganum rusticum inuenire potuero, in eodem episcopo fortiter uindicabo. Iam uero si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inuentus, ut ad Deum uenire minime consentiant, tanto pensionis onere grauandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare.* La diferenciación de los *rustici* en *extranei* y *uestri* evidencia la presencia de campesinado pagano en las propiedades eclesiásticas, un asunto que preocupaba especialmente y con razón a Gregorio: MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, p. 30 y n. 39; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, p. 80; cf. BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins*, pp. 78-79 y n. 28. Acerca de los *rustici pagani*, véanse también las notas 509, 513, 519, 525 y 538.

⁵³¹ GREG. MAG., *Ep.*, 4, 29: *peruenit ad nos in loco qu intra prouinciam Sardiniam dicitur Fausiana consuetudinem fuisse episcopum ordinari, sed hanc pro rerum necessitate longis aboluisse temporibus. Quia autem nunc sacerdotum indigentia quosdam illic paganos remanere cognouimus et ferino degentes modo Dei cultum penitus ignorare, hortamur fraternitatem tuam ut illic secundum pristinum modum ordinare festinet antistitem, talem uidelicet qui ad hoc opus moribus ac uerbo aptus existat et aberrantes ad gregem Dominicum pastorali studeat aemulatione deducere, quatenus, eo illic ad animarum uacante compendium, nec uos inueniamini superflua poposcisse, nec olim destructa nos reformasse paenitat.* También se espera que los *clientes potentum* entren en la masa de fieles del mismo modo que se especifica en la *ep.* 4, 23 citada en la nota 525.

⁵³² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 205: *contra idolorum namque cultores uel aruspicum atque sortilogorum fraternitatem uestram uehementius pastorali hortamur inuigilare custodia atque publice in populo contra huius rei uiros sermonem facere eosque a tanti labe sacrilegii et diuini intentatione iudicii et praesentis uitae periculo adhortatione suasoria reuocare. Quos tamen emendare se a talibus atque corrigere nolle reppereris, feruenti comprehendere zelo te uolumus et, siquidem serui sunt, uerberibus cruciatibusque, quibus ad emendationem peruenire ualeant, castigare. Si uero sunt liberi, in clausione digni districtaque sunt in paenitentia dirigendi, ut, qui salubra et a mortis periculo reuocantia audire uerba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis ualeat reducere sanitatem.* Quizás fue por la reluctancia de las autoridades locales que Gregorio decidió ordenar acciones tan cruentas como el encarcelamiento o la ejecución. Ver RICHARDS, J., *Il console*, pp. 345-348.

presente, Gregorio conminaba al obispo —y con él a las autoridades civiles y militares— a actuar conjuntamente para conducir a nigromantes e idólatras por el recto camino utilizando métodos⁵³³ tales como las cargas fiscales onerosas, el encarcelamiento para los ciudadanos o el azote y la crucifixión en el caso de los esclavos.

Sin embargo, no parece que ni las autoridades eclesiásticas ni las civiles hicieran demasiado por mejorar la situación, ya que, como aparece en su epístola del 595 a la emperatriz Constantina, Gregorio se vio forzado a enviar a un obispo peninsular de confianza a la isla para que se ocupara específicamente de la conversión de los gentiles⁵³⁴. En la misma carta, se indica que un juez sardo cobraba sobornos⁵³⁵ por permitir y encubrir prácticas culturales paganas —¡también a conversos!— y que incluso llegó a ofrecer una parte del ilícito cobro al legado pontificio para acallar su denuncia.

⁵³³ Según KAHL, H.-D., “Die ersten Jahrhunderte”, p. 55 y n. 99, los términos *corrigerere* y *paenitentia* se refieren a un contexto de disciplina eclesiástica y, por tanto, son aplicables a individuos que ya pertenecen a la grey, mientras que *(re)uocare* y *ad(re)ducere* apuntan al conjunto de los infieles en general. Cf. MARKUS, R.A., “Gregory the Great’s Pagans”, p. 29 y n. 32, donde sigue a Kahl y añade que, en la *ep.*, 11, 37, Gregorio utiliza el verbo *reuocare* para indicar el hecho de que Constantino hizo que los antiguos romanos abandonasen los cultos tradicionales: *sic enim Constantinus, quondam piissimus imperator, Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans, omnipotenti Domino Deo nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit*. Sobre esta carta a Etelberto de Kent y también acerca del *topos* constantiniano, véanse las notas 60-63 de la parte IV. Cabe decir que una de las decisiones del tercer concilio de Toledo insta a obispos y jueces a perseguir agresivamente a los idólatras, así como a los *domini* que consintieran dicho culto en sus tierras, condenándolos con la excomunión (?) si persistían en sus actos: *Conc. Tolet. III (589)*, c. 16.

⁵³⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 38: *dum in Sardinia multos esse gentiles cognouissem eosque adhuc prauae gentilitatis more idolorum sacrificiis deseruire et eiusdem insulae sacerdotes ad praedicandum redemptorem nostrum torpentes existere, unum illic ex Italiae episcopis misi, qui multos gentilium ad fidem Domino cooperante perduxit*. Sobre la figura de Constantina y su relación con Gregorio, consúltense especialmente las notas 111 y 481 de la parte IV, con remisiones a otras partes de nuestro estudio.

⁵³⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 38: *sed rem mihi sacrilegam nuntiauit, quia hi qui in ea idolis immolant iudicii praemium persoluunt, ut hoc eis facere liceat. Quorum dum quidam baptizati essent et iam immolare idolis deseruissent, adhuc ab eodem insulae iudice etiam post baptismum illud praemium exigitur, quod dare prius pro idolorum immolatione consueuerant. Quem cum praedictus episcopus increparet, tantum se suffragium promississe respondit, ut nisi de causis etiam talibus impleri non possit*.

Y para ratificar la pervivencia cultural pagana, una epístola fechada en el 600 debe recordar a Espesindeo⁵³⁶, *praeses* de Cerdeña, su obligada colaboración con la tarea de Víctor, obispo de Fausiana, quien procuraba extender la fe católica a los reductos politeístas todavía existentes en su diócesis; un ejemplo de que la cristianización de la isla no se había completado y, más grave si cabe, de que las autoridades civiles parecían negligir en sus responsabilidades para con la Iglesia.

Por último y para acabar con el recorrido por el panorama insular, también la pequeña Córcega se vio afectada por los cultos precristianos como atestigua Pedro⁵³⁷, obispo de Aleria, quien vio cómo una parte de sus fieles retornaba a la religión pagana y adoraba palos y piedras.

⁵³⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 12: *quia ergo multi de barbaris et prouincialibus Sardiniae ad christianam fidem dicuntur Deo propitio deuotissime festinare, magnitudo uestra studium suum hac in causa decenter accomodet et fratri coepiscopoque nostro Victori in conuertendis baptizandisque eis studiose concurrat, quatenus, dum de interitu multorum animae per baptismatis gratiam uobis fuerint solaciantibus liberatae, et apud homines laudem habere et apud omnipotentem Dominum, quod summopere studendum est, magnam mercedem possitis acquirere atque omnibus existere debitores.* De todos modos, la evangelización de la isla parecería ir por buen camino a juzgar por la carta a Espesindeo, quien, como mínimo, ya era *praeses Sardiniae* desde el 599: ID., *Ep.*, 9, 196; véase también la nota 466.

⁵³⁷ El obispo Pedro es conminado por Gregorio a reconducir por la recta vía a los paganos conversos que han hecho apostasía del cristianismo, pero para ello sólo le envía cincuenta *solidi* para la compra de vestimenta litúrgica y un montón de consejos: *et ideo fraternitas uestra sollicite studeat opus quod coepit auxiliante Domino ad perfectionem deducere. Et siue eos qui aliquando fideles fuerunt sed ad cultum idolorum negligentia aut necessitate faciente reuersi sunt, festinet cum indicta paenitentia aliquantum dierum ad fidem reducere, ut reatum suum plangere debeant et tanto firmiter teneant hoc, ad quod adiuuante Domino reuertuntur, quanto illud perfecte defleuerint, unde discedunt, siue eos qui necdum baptizati sunt, admonendo, rogando, de uenturo iudicio terrendo, rationem quoque reddendo quia ligna et lapides colere non debent, festinet fraternitas tua omnipotenti Domino congregare, ut in aduentu eius cum districtus dies iudicii uenerit, in numero sanctorum possit tua sanctitas inueniri;* y termina con una admonición al cumplimiento del deber pastoral con claros visos escatológicos: *quod enim opus utilius et sublimius acturus es, quam ut de animarum uiuificatione et collectione cogites et tuo Domino, qui tibi locum praedicandi dedit, immortale lucrum reportes?* GREG. MAG., *Ep.*, 8, 1. Para el prelado corso, véase PCBE II, 2, *Petrus* 82, p. 1777. Sobre la escatología como incentivo constante a la prédica, remitimos a las notas 76-78 de la parte IV. Anteriormente, en el 596, el prelado romano había encargado a su *frater et coepiscopus* corso la fundación de una basílica y un baptisterio en honor de Pedro y Lorenzo *pro lucrands animabus* –ID., *Ep.*, 6, 22–, donde se cita la presencia de reliquias fundacionales: *praedictam ecclesiam et baptisterium sollempniter consecrare te uolumus, sanctuaria uero suscepta sui cum reuerentia collocabis.* Si Gregorio no carga con más fuerza contra los ídólatras, será porque no dispone del apoyo de las autoridades civiles, a diferencia de lo que ocurre en Sicilia, Cerdeña o Campania. Al respecto, remitimos a lo expuesto en las notas 521-522, 523, 526-527, 532-533 y 539. Véase además BINAZZI, G., *Il radicamento*, p. 85.

Es cierto que el politeísmo perduraba especialmente en las islas italianas, favorecido por las cambiantes circunstancias históricas y por su misma orografía, pero no sólo en ellas pervivía el paganismo: Gregorio tuvo que perseguirlo en Campania, a las mismas puertas de Roma, como ya había hecho Benito de Nursia combatiendo el persistente culto a Apolo cerca de Monte Casino, según aparece en los *Dialogi*⁵³⁸. En cuanto concierne a Campania, los hechos se localizan concretamente en Terracina⁵³⁹, donde el obispo de la ciudad, Agnelo, tenía serios problemas para reprimir el culto naturalista que se desarrollaba en su diócesis y se vio en la necesidad de requerir al pontífice la intervención del *comes* Mauro.

⁵³⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 8, 10-11: *ubi uenustissimus fanum fuit, in quo ex antiquiorum more gentilium ab stulto rusticorum populo Apollo colebatur. Circumquaque etiam in cultu daemonum luci succreuerant, in quibus adhuc eodem tempore infidelium insana multitudo sacrificiis sacrilegis insudabat. Ibi itaque uir Dei perueniens, contriuit idolum, subuertit aram, succidit lucos, atque in ipso templo Apollinis oraculum beati Martini, ubi uero ara eiusdem Apollinis fuit, oraculum construxit sancti Iohannis, et commorantem circumquaque multitudinem praedicatione continua ad fidem uocabat*; cf.: 2, 37, para el lugar de entierro de Benito; y 3, 7, donde Andrés de Fondi consagra un oratorio a su santo patrón en un templete apolíneo abandonado; para este episodio, remitimos a las notas 312, 496 y 869. Véase además BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 64-65, con el rastro arqueológico de la fundación “benedictina”. Asimismo, debe nombrarse otra intervención de Benito contra el paganismo cerca de Casino, la cual extrañamente recogen los estudios consultados: *non longe a monasterio uicus erat, in quo non minima multitudo hominum ad fidem Dei ab idolorum cultu Benedicti fuerat exhortatione conuersa*. GREG. MAG., *Dial.*, 2, 19, 1; referencia sólo contemplada muy recientemente por BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 70-71. Existen leyendas inscritas en los *Gesta martyrum Romanorum* que también inciden en la lucha contra el paganismo en los medios rurales: DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 294, n. 9. MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 411-412, compara el *castrum* –o *arx*, como se dirá más tarde– *Cassini* con el *arx Sion*, en tanto que fortaleza de la vera religión ante los gentiles. Acerca de los métodos de sustitución cultural presentes en el *Registrum*, véanse la nota 545 de esta parte y las notas 458 y 463 de la parte IV.

⁵³⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 19: *peruenit ad nos quosdam illic, quod dici nefas est, arbores colere et multa alia contra christianam fidem illicita perpetrare. Et miramur cur hoc fraternitas uestra districta emendare utlione distulerit. Eapropter scriptis uos praesentibus adhortamur ut hos diligenti inuestigatione perquiri et, ueritate cognita, tale in eis faciatis exerceri uindictam, quatenus et Deus placari possit et aliis eorum ultio correctionis exemplum sit. Scripsimus autem et Mauro uiro clarissimo comite ut fraternitati uestrae in hac re debeat adhibere solacia, dummodo ad comprehendendos eos inuenire excusationem aliquam non possitis*. La diferencia de castigo radica en que los perpetradores no son paganos, sino cristianos que mantienen representaciones culturales paganas como una tradición local más: RICHARDS, J., *Il console*, p. 349; cf.: LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, p. 109; y BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 85-86 y 97-98, quien relaciona –o equipara– el culto déndrico campano con el rito del *sacra arbor* longobardo documentado en la *Vita Barbatii*. Para el prelado de Terracina, véase *PCBE* II, 1, *Agnellus* 11, pp. 67-69; cf. *PCBE* II, 1, *Maurus* 11, p. 1440, y *PLRE* III B, *Maurus* 2, pp. 863-864.

Otras breves menciones al paganismo presentes en el *corpus* gregoriano sitúan la actuación pontificia fuera de los límites peninsulares. En la Galia⁵⁴⁰, documentamos focos de paganismo bajo la forma de *daemonorum cultores*, cuya represión delegó Gregorio en la reina Brunilda⁵⁴¹. Y también Etelberto⁵⁴² recibió el encargo papal de erradicar el paganismo del seno de su pueblo, como comentamos extensamente más adelante. Más allá de estos dos ejemplos, no parece que el Magno se ocupara –o supiera– de otros casos en la órbita de influencia pontificia, a pesar de la leyenda medieval que convierte a Gregorio en un destructor de ídolos paganos, modelo y arquetipo para generaciones venideras. Buddenseig⁵⁴³ ha analizado las raíces de esta consideración, concluyendo la manipulación interesada de la figura del Magno para suscitar este *topos*; más recientemente, Reff⁵⁴⁴ cuestiona esta leyenda de dudosa

⁵⁴⁰ Que en la Galia merovingia se daban por doquier y con asiduidad casos de persistencias paganas –o acaso estaban mejor documentados– parece probado: el mismo Gregorio de Tours así nos lo revela en numerosos párrafos de su obra. Por citar un ejemplo, a mediados del siglo VI, el diácono ardenate Vulfoilaico debe destruir una estatua de Diana Arduena que todavía adoraban los montaraces habitantes de tan boscosa región: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 15. Y, en el 627, el concilio reunido en Clichy todavía cita la adoración de ídolos por parte de fieles bautizados en uno de sus cánones: *Conc. Clipp*, c. 16; cf. c. 13, para la tenencia de *mancipia* cristianos por parte de judíos y paganos. Acerca de las pervivencias paganas en la Galia de Brunilda, véase: MARKUS, R.A., “From Caesarius”, pp. 161-162; YOUNG, B.K., “Que restait-il?”, pp. 241-250; HEN, Y., *Culture and Religion*, pp. 191-193, n. 6; MÉRIAUX, C., “*Qui uerus Christianus*”, pp. 365-367, especialmente; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, p. 236.

⁵⁴¹ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 4: *hoc quoque pariter hortamur ut et ceteros subiectos uestros sub disciplinae debeatis moderatione restringere, ut idolis non immolent, cultores arborum non existant, de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant, quia peruenit ad nos quod multi Christianorum et ad ecclesias occurrant et, quod dici nefas est, a culturis daemonum non abscedant. Quoniam uero omnino Deo nostro haec displicent et diuisas mentes non possidet, prouidere ut ab his debeant illicitis salubriter coerceri, ne, quod absit, non eis ad ereptionem sed ad poenam sacri fiat baptismatis sacramentum.*

⁵⁴² Véase la nota 457 de la parte IV, para la referencia epistolar y el texto de la carta gregoriana al monarca juto de Kent.

⁵⁴³ BUDDENSEIG, T., “Gregory the Great”, pp. 44-65. Para las consideraciones de este autor, remitimos a las notas 228-229 de la parte II.

⁵⁴⁴ REFF, D.T., *Plagues, Priests, Demons*, pp. 225 y especialmente 238: “the strategy employed by the apostles and later articulated by Gregory the Great and medieval hagiographers was largely one of reimagining rather than destroying «pagan» religiosity”. Ver nota siguiente.

veracidad y propone una estrategia misionaria de sustitución cultural⁵⁴⁵ bastante más adecuada a la realidad del pensamiento pontificio.

* * * * *

En conclusión, observamos que, al respecto de la alteridad religiosa –se encarna ésta en la herejía, el judaísmo o bien en el paganismo–, los consejos proselitistas de Gregorio –destinados a conseguir conversiones duraderas– priman la prédica, pero no excluyen la coerción allí donde fuera posible ejercerla, es decir, en territorio imperial; y cabe recordar que el Magno dispuso medidas tan represivas como el aumento de las cargas fiscales, el castigo físico e incluso la pena de muerte, moviendo todos los resortes a su disposición para conseguir su propósito evangelizador. Estas medidas se diferencian claramente de las propuestas para las tierras ajenas al Imperio, en las que la *auctoritas* de Roma no puede sino supeditarse a la *uoluntas* de los monarcas germánicos; y éste será un común denominador a las políticas misionarias del Papado durante el pontificado gregoriano y aun en la Alta Edad Media.

⁵⁴⁵ REFF, D.T., *Plagues, Priests, Demons*, p. 238: “missionary saints unabashedly toppled pagans shrines, but just as often tolerated competing magical practices. Through the introduction of relics, particularly of widely known saints, Christian missionaries were able to provide communities with what were touted as new supernatural advocats and protectors. By translating the relics to a local church or shrine, which invariably was built over pagan shrines, the missionaries effectively recouped prior passions and traditions”. Compárese esta afirmación con la sustitución cultural encargada a Melitón mediante la *ep.* 11, 56, tal y como describimos en las notas 458 y 463 de la parte IV; cf. nota 538 para el ejemplo “apolíneo” presente en los *Dialogi*. Véase además FERREIRO, P.A., “Early Medieval Missionary Tactics”, pp. 225-238, para los casos de Martín de Tours y Cesáreo de Arlés. Ver nota anterior.

2.— LOS *DIALOGORVM LIBRI QVATVOR [PATRVM ITALICORVM]*

Durante mucho tiempo, los *Dialogi* fueron considerados una obra “menor” de Gregorio, en buena medida por mor de su contenido *meramente* hagiográfico y también —acaso especialmente— por la calidad del lenguaje empleado en su redacción. Si la literatura eclesiástica “tradicional” había interiorizado el discurso gregoriano como un argumento plano, cuyo significado no excedía el ejemplo moralizante que de él podía extraerse, la historiografía moderna⁵⁴⁶ de principios del siglo XX incorporó una variable —significativa— en el aspecto lingüístico: el hecho de que el pontífice rebajara su nivel literario estaba en relación directa con las características del público —popular— al cual —teóricamente— se destinaba, un tema que tratamos en extenso más adelante y que Von Harnack⁵⁴⁷ justificaba por el *Vulgärkatholizismus* —o *Volkskatholizismus*— subyacente en el ideario del Magno.

⁵⁴⁶ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 321-356, y II, pp. 162-169; y BATIFFOL, P., *Saint Grégoire le Grand*, p. 148. Cf. *contra* CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 164-165. Siguiendo esta primera tentativa de estudio científico, se hallan algunos trabajos posteriores: AUERBACH, E., *Lenguaje literario*, pp. 92-98; y GILLET, R., “Grégoire le Grand”, c. 878, e ID., “Grégoire I^{er} le Grand”, cc. 1387-1420; ambos autores abundan en la rebaja de su nivel literario, pero inciden en que dicha adaptación se debe a una implícita —pero evidente, a nuestro parecer— voluntad pastoral, un argumento que se consolida una década después. Véase también BOESCH GAJANO, S., “Gregorio I, santo”, pp. 546-571. Sobre la distinta calidad literaria de los *Dialogi* respecto del resto del *corpus* gregoriano, véanse: TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 101-102, nn. 1-4, con bibliografía; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 29-45; y el reciente y extenso artículo de BRUZZONE, A., “Sulla lingua”, pp. 191-293.

⁵⁴⁷ HARNACK, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, pp. 257-259 y 269. En la línea del *Vulgärkatholizismus* de Harnack, émulo de las teorías de Johannes Koch —también conocido como Huldreich Cocceius: ver nota 571—, se encuentran: DUFNER, G., *Die Dialoge*, pp. 13-45, capítulo que lleva el explícito título de “Die Dialoge in ihren italienischen Volgarizzamenti”; y CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, pp. 745-754. El carácter rústico o popular del lenguaje de los *Dialogi* parece explicitarse —y justificarse— en el mismo prefacio de la obra, distinguiendo entre la lengua de sus informantes y el lenguaje de sus escritos: *hoc uero scire te cupio quia in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo, quia si de personis omnibus ipsa specialiter et uerba tenere uoluisssem, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet*. GREG. MAG., *Dial.*, I, *prol.*, 10. Al hilo de este pasaje gregoriano, DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, I, p. 380, n. 1, donde pondera el afecto gregoriano por la rusticidad de sus monjes; unas líneas de Casiodoro abundan en la idoneidad de los *rustici* para adaptarse a la vida monacal: *ipsos autem rusticos qui ad uestrum monasterium pertinent bonis moribus erudite (...) illud uero quod familiare rusticis comprobatur, furta nesciant, lucos colere prorsus ignorent, uiuant innoxio proposito et simplicitate felici; frequenter ad monasteria sancta*

La concepción que la ciencia histórica tiene de la obra en cuestión, sin embargo, muta considerablemente entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado. Principalmente a lo largo de estos dos decenios, se profundiza en su estudio desde una perspectiva más amplia que pone de relieve la complejidad y la estratificación, así como su especificidad dentro del *corpus* gregoriano, que cristaliza en trabajos que afrontan temas muy diversos: la estructura narrativa⁵⁴⁸, las acepciones léxicas⁵⁴⁹, la propuesta hagiográfica⁵⁵⁰, el concepto de milagro⁵⁵¹, la dimensión sociológica⁵⁵² e histórica⁵⁵³ o el

conueniant, ut erubescant uestros se dici et non de uestra institutione cognosci. Sciant etiam Deum ubertatem agris eorum dignanter infundere, si eum fideliter consueuerint inuocare. CASSIOD., *Inst.*, 32, 2. Acerca del querido carácter rústico o popular de los *Dialogi*, véanse las notas 710-717.

⁵⁴⁸ TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 101-127; VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, pp. 95-173, e ID., “La forma narrativa (prospettive di struttura)”, pp. 117-185; TUBACH, F.C., “The Formation of the Miraculous”, pp. 1-13; y PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, pp. 329-335. Véase, aun marginalmente, YERKES, D., “The Chapter Titles”, pp. 178-182.

⁵⁴⁹ MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, pp. 145-184; VALCÁRCEL, V., “*Portenta uocum*”, pp. 407-424; y BELTRÁN, D., “Aproximación a los *Dialogi*”, pp. 261-267.

⁵⁵⁰ MCCULLOH, J.M., “From Antiquity”, pp. 313-324; BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, pp. 231-252, y EAD., “La proposta agiografica”, pp. 187-230. Desde un punto de vista monástico, pero también relacionado con la interpretación de la santidad, véase: LECLERCQ, J., *Amour des lettres*, pp. 17-39; CALATI, B., “I *Dialoghi*”, pp. 61-70 y 108-116, ID., “L’experience de Dieu”, pp. 138-150, e ID., “Saggio per una lettura”, pp. 109-130.

⁵⁵¹ BOGLIONI, P., “Miracle et nature”, pp. 11-102; BOESCH GAJANO, S., “Demoni e miracoli”, pp. 263-281; UYTFANGHE, M. van, “La controverse biblique”, pp. 212-219; y MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 33-64. Se impone una comparación con la concepción del milagro en Agustín de Hipona, cuyo estudio llevan a cabo: VOOGHT, J. de, “Les miracles”, pp. 5-16; y CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno, Agostino”, pp. 255-263.

⁵⁵² CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 163-202, e ID., “Ascesa e ruolo”, pp. 283-297; BOESCH GAJANO, S., “Dislivelli culturali”, pp. 398-415; y CREMASCOLI, G., “I *uiri Dei*”, pp. 257-270.

⁵⁵³ BAUERREISS, R., “Religionsgeschichtliche”, pp. 216-222; BOLTON, W.F., “The Supra-Historical Sense”, pp. 206-213; CREMASCOLI, G., *Novissima hominis*, pp. 14-19; VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 717-726; GRÉGOIRE, R., “Il contributo dell’agiografia”, pp. 343-360; RECCHIA, V., “San Benedetto”, pp. 201-252, e ID., “I protagonisti”, pp. 159-169; BOESCH GAJANO, S., “Agiografia e geografia”, pp. 209-220; VOGÜÉ, A. de, “Le monastère”, pp. 411-419, e ID., “Moines, clerics et laïcs”, pp. 9-35.

carácter íntimo⁵⁵⁴ –y autobiográfico– devienen elementos inextricables que nos revelan claramente la verdadera importancia de los *Dialogi*. Especial relevancia merecen los estudios acerca del libro segundo⁵⁵⁵ dedicado a Benito de Nursia, exponente preclaro del ideal de perfección ascética enfatizado por Gregorio; y, sufragáneamente, también deben encomiarse los trabajos sobre la influencia de la *Regula Benedicti*⁵⁵⁶ y del monacato benedictino⁵⁵⁷ en el ámbito cenobítico occidental, así como aquellos que tratan sobre la concepción de la espiritualidad⁵⁵⁸ y del *uir Dei*⁵⁵⁹ desde un punto de vista monástico. Por otro lado, diversos santos⁵⁶⁰ presentes en los *Dialogi* –tanto monjes

⁵⁵⁴ VINAY, G., “Il messaggio inceppato”, pp. 28-34. Según DEGL’INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, pp. 254 -255, la idea propugnada a finales de los setenta por Vinay, quien entiende los *Dialogi* como una obra compleja y estratificada, ha calado hondo en la historiografía posterior y especialmente en la eclosión de estudios poliédricos de la obra hagiográfica gregoriana; no dudamos de la significación del ensayo de Vinay, pero creemos que hubo estudiosos tales como Boglioni, Boesch Gajano, Tateo o De Vogüé, quienes, anterior o contemporáneamente a él, desarrollaron estudios de probada calidad en el mismo sentido.

⁵⁵⁵ BORGHINI, B., “Congetture topografiche”, pp. 587-593; MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 398-429; GOFF, J. le, “‘Vita’ et ‘pre-exemplum’”, pp. 105-117; LECCISOTTI, T., “Rileggendo il II Libro”, pp. 223-228; y CUSACK, P.A., “Number Games”, pp. 278-284. La especial relevancia de la investigación acerca del libro segundo se reseña en extenso en: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 57-60, 122-123 y 155-160; y un más reciente estudio de CUSACK, P.A., *An Interpretation*, pp. 135-153, con las conclusiones de su profundo análisis, admitido por el común de la historiografía.

⁵⁵⁶ VOGÜÉ, A. de, “La mention”, pp. 289-298, y cf. ID., “La Règle du Maître”, pp. 44-76, para un confrontamiento entre los *Dialogi* y la *Regula magistri*; LINAGE CONDE, A., “La ‘Regula Benedicti’”, pp. 169-187; y KARDONG, T., “The World in the Rule”, pp. 185-204.

⁵⁵⁷ PENCO, G., “Significato e funzione”, pp. 468-476, e ID., “Recenti pubblicazioni”, pp. 436-450; y MINARD, P., “Les Dialogues”, pp. 471-481.

⁵⁵⁸ PENCO, G., “L’imitazione di Cristo”, pp. 17-34; COURCELLE, P., “*Habitare secum*”, pp. 265-279, para una visión comparativa con Persio; y MONFRIN, F., “Voir le monde”, pp. 37-49.

⁵⁵⁹ PENCO, G., “Le figure bibliche”, pp. 1-13; y PETERSEN, J.M., “Dead or Alive?”, pp. 91-98; a estas referencias deben añadirse las citadas en la nota 550 y, en extenso, al apartado 2.2.1 de esta misma parte. Al respecto de ejemplos orientales, en este caso, partiendo del egipcio Antonio, véase STEIDLE, B., “*Homo Dei Antonius*”, pp. 148-200.

⁵⁶⁰ CONTE, P., “Osservazioni sulla leggenda”, pp. 235-260; PUZICHA, M., “*Vita Iusti*”, pp. 284-312; CALATI, B., “La «Vita Silvestri»”, pp. 363-378; y KAMPEN, L. van, “*Acta Andreae*”, pp. 18-26. Ver además DONNINI, M., “Suggerioni dei *Dialogi*”, pp. 89-94, para el caso de la *Vita Felicis* de Agnelo de Ravena, acaso influida por los *Dialogi*.

como clérigos– han merecido especial atención de la ciencia a causa de su singularidad. Paralelamente, se publican diversos artículos⁵⁶¹ dedicados a los numerosos trabajos resultantes del interés despertado por la hagiografía gregoriana; entre éstos, cabe destacar especialmente el libro entero que le prodiga Godding⁵⁶² en su minucioso compendio bibliográfico de la producción historiográfica desde 1890 hasta 1989.

Asimismo, a finales de los años setenta, aparece la edición de De Vogüé⁵⁶³, la cual supera a la previa de Moricca⁵⁶⁴ y se convierte muy pronto en la versión más aceptada por la gran mayoría de los investigadores, estableciendo un nuevo horizonte para el análisis de la obra. A este hito editorial debe sumarse el pormenorizado estudio que el monje de la Pierre-qui-vire incluye en su trabajo textual a modo de introducción; dicho estudio representa, todavía hoy, un punto de referencia en la comprensión del texto hagiográfico a pesar de la brevedad con la que expone algunas de sus conclusiones. Y a la sombra de estas ediciones, queremos destacar a título personal la

⁵⁶¹ SERENTHÀ, L., “Introduzione bibliografica”, pp. 283-301; RECCHIA, V., “Rassegna di studi”, pp. 406-416, e ID., “Una bibliografia”, pp. 259-268; PARONETTO, V., “Note gregoriane”, pp. 174-187; y LECLERCQ, J., “Actualité de Grégoire le Grand”, pp. 681-690. Véanse, además, las páginas dedicadas a la recopilación y reseña de bibliografía presentes en los trabajos de: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 164-169; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 31-33; y BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, pp. 1-9.

⁵⁶² GODDING, R., *Bibliografia di Gregorio Magno*, pp. 134-149; cf. ID., “Cento anni di ricerche”, pp. 293-304, y también ID., “Saint Grégoire le Grand”, pp. 142-157.

⁵⁶³ GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, publicado por *Sources Chrétiennes* en tres volúmenes –el primero constituye una excelente introducción mientras que los dos restantes presentan una edición crítica del texto–; cf. ID., *Vie de saint Benoît*, donde el monje de la Pierre-qui-vire se dedica exclusivamente al libro segundo aprovechando el empuje de su edición de la obra completa; previamente a dicha edición, De Vogüé había publicado un artículo en ocasión del medio siglo de la aparición de la versión de los *Dialogi* de Moricca, canónica hasta la aparición de la suya propia: VOGÜÉ, A. de, “Un cinquantenaire”, pp. 183-216. Como bien ha apuntado Boesch Gajano, el principal mérito de De Vogüé –aparte de la edición en sí misma– consiste en estudiar los *Dialogi* desde una perspectiva global que comprende tanto el estilo o los precedentes literarios como la realidad histórica o la interpretación alegórica: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 155-156; cf. YERKES, D., “An Unnoticed Omission”, pp. 178-182.

⁵⁶⁴ *Gregorii Magni Dialogorum libri IV*, pp. xiv-xviii, para una consideración de los *Dialogi* dentro de la obra gregoriana que ha sido superada en muchos de sus aspectos; para este particular, remitimos a la bibliografía citada en la nota 546.

excelente traducción y el pormenorizado estudio publicado por Pricoco y Simonetti⁵⁶⁵ a principios de este siglo.

Pero, evidentemente, la producción científica en torno a los *Dialogi* no se detiene, y siguen publicándose numerosos estudios, entre los cuales cabe relevar el trabajo global de Petersen⁵⁶⁶ acerca del contexto histórico o acaso la mejor y más reciente obra acerca del concepto de milagro que lleva la firma de McCready⁵⁶⁷. En especial, queremos mencionar el nuevo libro de Boesch Gajano⁵⁶⁸, libro que recoge y actualiza algunas de sus publicaciones anteriores relativas a la hagiografía gregoriana y al cual la autora añade una sintética pero valiosa introducción histórica. Finalmente, y en la estela de Godding, la investigadora Sara D’Imperio⁵⁶⁹ ha publicado muy recientemente una recopilación bibliográfica de las obras concernientes a los *Dialogi* aparecidas entre 1980 y 2003.

Dada la ingente cantidad de trabajos dedicados a la multitud de aspectos destacables de los *Dialogi*, no es nuestra intención tratar exhaustivamente todos y cada uno de ellos, sino centrarnos en particular en aquellos que inciden en la vertiente “política”, en aquellos que son susceptibles de ser utilizados políticamente según el ideario de lo sacro de nuestro pontífice. Por esta razón, y aunque no queremos dejar de reseñar ciertos elementos indispensables para el correcto entendimiento de esta obra gregoriana, nos ocuparemos extensamente de la figura del *uir Dei*, por ejemplo, mientras que, en cambio, sólo trataremos de un modo muy marginal la tipología de los milagros.

⁵⁶⁵ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, dos volúmenes con el texto latino –que sigue la edición de De Vogüé: ver nota 563–, la correspondiente traducción realizada por Simonetti y un acurado estudio histórico, ideológico y literario llevado a cabo por Pricoco, al cual nos referimos en numerosas ocasiones.

⁵⁶⁶ PETERSEN, J.M., *The Dialogues*.

⁵⁶⁷ MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*.

⁵⁶⁸ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*.

⁵⁶⁹ La actualización del compendio de Godding realizada por Sara D’Imperio recoge los trabajos posteriores a 1980, pero también es cierto que una parte –relevante– de la bibliografía recogida –toda una década muy fructífera– se solapa con la anterior: SARA D’IMPERIO, F., *Gregorio Magno*, especialmente pp. 60-117, para los *Dialogi*. Deben consultarse, además, a partir del 1990, las referencias bibliográficas contenidas en el repertorio de *Medioevo latino*, la colección de periodicidad anual publicada por el Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo de Spoleto

A MODO DE PRÓLOGO. FRANCIS CLARK O EL ESPÍRITU DE LA DISENSIÓN: LA AUTORÍA A DEBATE

En la década de los ochenta del siglo XX, un momento en el cual, según hemos visto, la producción científica acerca de los *Dialogi* gozaba de un momento dulce y los estudiosos profundizaban en sus matices, la publicación de la voluminosa obra de Clark⁵⁷⁰ representó una carga de profundidad durísima para el pilar fundamental de la investigación: la autoría gregoriana de los cuatro libros hagiográficos. Según la teoría del díscolo erudito, el Magno no compuso los *Dialogi*, y probablemente ni siquiera se planteó jamás escribir una colección semejante de *uitae sanctorum*; de hecho, el libro en cuestión habría sido redactado en el último cuarto del siglo VII por un falsario a quien Clark denomina “the Dialogist”, quien habría aprovechado escritos inéditos del pontífice y los habría embastado a su modo, “estampando” en la última página la firma de Gregorio. A pesar del impacto de esta publicación, el enunciado no era nuevo, pues ya en el Renacimiento se alzaron varias voces⁵⁷¹ —básicamente del ámbito protestante— dudando de la paternidad papal en razón de su diferencia —o disonancia— estilística con respecto del resto del *corpus* del pontífice; sin embargo, no debe negarse la utilidad de la actualización de dicha teoría desde una perspectiva moderna y científica y la positiva

⁵⁷⁰ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, en dos volúmenes. Sin embargo, la hipótesis principal de este libro, publicado en 1987, ya había sido “anunciada” en el coloquio de Chantilly de 1982, cuyas actas vieron la luz un año antes de la aparición de los dos volúmenes referidos: ID., “The Authenticity”, pp. 429-443. Debe recordarse que no en vano Clark ha dedicado casi medio siglo y centenares de páginas a un profundo examen de los *Dialogi* y a la elaboración de su teoría, la cual, a pesar de las reticencias que ha podido suscitar, representa un avance muy significativo en el estudio de la obra de Gregorio. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 156-157, califica de *shock* el anuncio de la hipótesis de Clark ante la comunidad científica.

⁵⁷¹ El más relevante de todos los humanistas que rechazaron la autoría gregoriana de los *Dialogi* es sin duda Johannes Koch, teólogo protestante del siglo XVII, cuya influencia admite incluso el propio Clark: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 31-45. También la magna obra dieciochesca del protestante Gibbon recoge los postulados inaugurados por Koch: ID., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, pp. 40 y 633, n. 12, donde se recuerda la cita del historiador británico en la cual considera los *Dialogi* de Gregorio como una “entire nonsense”. LAU, G.J.T., *Gregor der Grosse*, p. 317, ya ponderó que el estilo y el contenido de la obra hagiográfica del Magno diferían tanto de su literacidad habitual que su atribución a Gregorio era muy discutible. Asimismo, Dudden califica de “wild tales” la obra hagiográfica de Gregorio: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 341 y 358.

repercusión en el estudio de la obra a causa del extraordinario debate que ha suscitado. Como subraya Degl'Innocenti⁵⁷², uno de los aspectos problemáticos acerca de los cuales la obra de Clark⁵⁷³ ha contribuido a profundizar, quizás el más relevante, consiste en la diferencia cualitativa entre el lenguaje de los *Dialogi* y el del resto de la producción gregoriana, una diversidad singular a la cual, como exponemos más adelante, se relaciona con el –supuesto– público destinatario.

Para justificar su hipótesis, Clark argumenta evidencias internas y externas que demuestran la inexistencia –al menos documental– de una obra semejante en vida de Gregorio. En cuanto respecta a las evidencias internas, éstas se refieren en su mayoría a consideraciones filológicas, para cuyo análisis no nos consideramos suficientemente preparados como para argumentar de un modo perspicaz en un sentido u otro, y así remitimos a las extensas y relevantes contribuciones que han aportado especialistas reconocidos; al respecto, sólo queremos apuntar que Clark⁵⁷⁴ insiste en el carácter no romano y provincial del lenguaje utilizado, al tiempo que destaca la presencia de

⁵⁷² DEGL'INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, p. 257, donde considera dicha divergencia “forse la ragione primaria della difficoltà, dei dubbi e delle incertezze ripetutamente accusati di fronte a questo testo della critica gregoriana” y, siguiendo a Vinay, Boesch Gajano y Cremascoli, confirma el carácter no unívoco y estratificado de los *Dialogi*. Véase al respecto: VINAY, G., “Il messaggio inceppato”, pp. 33-34; BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 197-198 y 209-211; y CREMASCOLI, G., “*Infirmantium persona*”, pp. 175-176.

⁵⁷³ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, p. 750, al respecto de la diferencia de estilo y, sobre todo, de mentalidad entre los *Dialogi* y el resto del *corpus* gregoriano, llega a acusar al Gregorio de los *Dialogi* –es decir, a su Dialoguista– de “schizophrenic of spirit and culture”, distinguiéndolo del verdadero Gregorio “a man of transparent integrity, of extraordinary mental acuity and of unitary vision of reality”. Esto, siempre según Clark, es significativamente relevante acerca de ciertas formas de devoción a los difuntos –santos–, cuyo carácter supersticioso no concuerda con la concepción gregoriana transmitida por el resto de sus escritos.

⁵⁷⁴ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, p. 715; ID., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 79 y 183-184. Clark define hasta once rasgos distintivos del lenguaje propio del Dialoguista como elementos diacríticos que le permiten distinguir, de entre los distintos pasajes de la obra, si se trata de éste o de Gregorio quien está detrás de la pluma; este método “detector” de “gregorianidad” –infalible, según el autor–, es discutido por De Vogüé, quien encuentra, como mínimo, un error en la atribución de la cláusula *ut (...) quatenus* y también en la consideración del cambio de *uos* a *tu* y viceversa como distintivas del falsario: VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, pp. 159-160, nn. 12 y 14, donde aduce más de una decena de casos en los que el *Registrum* y los *Moralia* recogen dicha cláusula o el citado cambio pronominal; cf. CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 117. Para una discusión más detallada de las inconsistencias lingüísticas consideradas espúreas por Clark, véase: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, p. 79; cf. PRICOCO, S., “Le rinovate proposte”, pp. 149-174.

alteraciones fonéticas y morfológicas o también de errores sintácticos como indicadores de un latín más propio del siglo VII y, sobre todo, muy impropio del nivel exhibido por Gregorio en el resto de su *corpus*. Sólo pasamos a comentar un par de inexactitudes históricas que Clark encuentra y denuncia en los *Dialogi*: el caso de Paulino de Nola⁵⁷⁵, quien nunca fue hecho prisionero por los vándalos y ni tan siquiera vivió en época de Genserico; y de Hermenegildo⁵⁷⁶, a quien únicamente Gregorio hace mártir y no usurpador. Respecto al primero, el error de adscripción cronológica del célebre obispo nolano respondería a eso, a un error, porque no creemos que el pontífice quisiera “engañar” a conciencia sobre este asunto. En cuanto al segundo, debe tomarse en consideración la ruptura que comportó el alzamiento del príncipe heredero del reino visigodo y el deseo de cicatrizar heridas y perseguir la unión peninsular instaurada por su hermano Recaredo: remitimos a las conclusiones presentadas en el apartado 2.2.2 de la parte IV acerca de las razones por las cuales Gregorio evitó entrar a considerar su punto de vista ante las circunstancias de la conversión de la monarquía visigoda al catolicismo.

Las evidencias externas, en primer lugar, aluden a la ausencia de referencia coetánea alguna a los *Dialogi* hasta aproximadamente el 690; y eso a pesar de una serie bastante extensa de testimonios que los mencionan entre los siglos VII y VIII y que Clark cuestiona sistemáticamente e insiste en infravalorar o eliminar directamente. En primer lugar, disponemos de la carta⁵⁷⁷ del propio pontífice escrita a Maximiano de Siracusa⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, p. 666. Cf. VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 160, n. 16, donde remite al estudio de CAZIER, P., *Isidore de Séville*, pp. 39-48, especialmente a la p. 44, n. 6, en la cual dicho autor rebate las opiniones de Clark al respecto. Véanse también las notas 647-648 y 900.

⁵⁷⁶ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, pp. 661-662. Remitimos, al respecto de Hermenegildo, a las notas 278-286 de la parte IV.

⁵⁷⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 50: *fratres mei, qui mecum familiariter uiuunt, omni modo me compellunt aliqua de miraculis patrum, quae in Italia audiuiimus, sub breuitate scribere. Ad quam tem solacio uestrae caritatis uehementer indigeo, ut quaeque uobis in memoriam redeunt, quaeque cognouisse uso contigit, mihi breuiter indicetis. De domno enim Nonnoso abbate, qui iuxta domnum Anastasium de Pentumis fuit, aliqua retulisse te memini, quae obliuioni mandauit. Et hoc ergo et si qua sunt alia tuis peto epistulis imprimi, et mihi sub celeritate transmitti, si tamen ad me ipsum non proferas.* Esta carta no sólo resulta útil para fechar los *Dialogi* –cuya redacción se estaba iniciando en estos momentos– sino también para entender el proceso de recolección de datos, así como el origen y valor de las fuentes –orales– de información. Ver nota 580, con remisiones. Véase además la nota siguiente para el destinatario de la epístola

en julio del 593, en la cual anunciaba la preparación de un libro *de miraculis patrum* motivado por las demandas de su entorno⁵⁷⁹ “familiar” y le solicitaba información acerca de los *gesta* del abad Nonoso. Esta epístola representa el pilar fundamental de la existencia misma de los *Dialogi* —o de su posibilidad— y, en consecuencia, su veracidad es cuestionada por Clark, aunque, en nuestra opinión, no hay razón alguna para refutarla, como defiende la mayoría de investigadores⁵⁸⁰.

Después de esta primera alusión a los *Dialogi* por parte del mismo Gregorio, nos encontramos una lista relativamente larga de testimonios concernientes a esta obra y a su autoría gregoriana que referimos en orden cronológico siempre que resulte posible determinarlo con exactitud. En el prólogo de las *Vitae sanctorum patrum*

⁵⁷⁸ El obispo siracusano había sido abad del monasterio gregoriano de San Andrés en el Celio antes de que el pontífice le postulara para la cátedra siciliana con el fin de tener un hombre de su confianza en la isla; el prelado muere en noviembre del 594, como indica la *ep. 5, 20: PCBE II, 2, Maximianus 5*, pp. 1453-1457; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xviii. Sobre Maximiano, véanse además las notas 483 y 669. Además, aunque no conservamos carta alguna que demuestra la concesión del palio, el prelado siciliano recibió el vicariato apostólico en la isla —GREG. MAG., *Ep.*, 2, 5: *uice sedis apostolicae*—, hecho que permite inferir el envío del emblema pontificio, algo que podría corroborar su continuidad en la persona de Juan, también obispo de la antigua ciudad sícula: ID., *Ep.*, 6, 18.

⁵⁷⁹ El entorno “familiar” de Gregorio parece compuesto tanto de eclesiásticos como de monjes; así, vemos al diácono Pedro —su interlocutor en los *Dialogi*; ver nota 471—, al defensor Juan —ver nota 349 de la parte IV— o a los notarios Emiliano y Paterio —véase *PCBE*, II, 1, *Aemilianus 1*, pp. 34-35; ver la nota 594— junto al abad Maximiano —luego obispo de Siracusa; ver nota anterior—, a los monjes Agustín y Melitón —enviados a *Britannia* en el 596; ver notas 418 y 458 de la parte IV—, a Mariniano —posteriormente obispo de Ravena; ver nota 213 de la parte IV— o a Claudio y a Probo —ver notas 93 y 222, respectivamente—. Ver: PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 22; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xviii. Acerca de la importancia del citado “entorno”, significativamente en la “edición” de textos gregorianos, remitimos a la nota 203 de la parte II, a la nota 809 de esta parte y a las notas 106 y 326 de la parte IV.

⁵⁸⁰ Su autenticidad es discutida por Clark, quien cree que se trata de una falsificación introducida subrepticamente en el *Registrum* por el Dialoguista para autenticar su obra para la posteridad: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 65-93; ID., “The Authenticity”, p. 432, e ID., “The Renewed Debate (Authenticity)”, pp. 85-87; cf. REYDELLET, M., *Grégoire le Grand*, p. 192, n. 1; seguido en parte por GILLET, R., “Les *Dialogues*?”, p. 309, quien considera que la *ep. 3, 50* presenta “indices de non authenticité”. Pero el común de los estudiosos no comparten esta opinión y la encuentran gratuita, e incluso forzada, diríamos: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 25-29; CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, pp. 119-122; BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 84 y 157; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xviii. Sobre la datación de esta epístola, véase la nota 691. También acerca de esta epístola, consúltense las notas 579, 699, 739 y 809.

*Emeritensium*⁵⁸¹, se hace elogio de los libros escritos por el prelado romano acerca de los *miracula* realizados por *uiri orthodoxi maximeque catholici*, y además hallamos abundantes plagios y paralelos con éstos en diferentes pasajes de las *Vitae*. También de Hispania proviene otra alusión –esta vez menos evidente–, contenida en el *Prognosticon* de Julián de Toledo⁵⁸², donde se trata de la escatología, agrupando sistemáticamente citas escriturarias y patrísticas que justifican sus ideas. En la vecina *Francia*, Defensor⁵⁸³, monje de san Martín de Ligugé, incluye pasos de los *Dialogi* en su *Liber scintillarum*, florilegio patrístico donde aparecen nueve citas de esta obra gregoriana de entre las decenas de centones al Magno. De incierta cronología es el *Liber pontificalis*⁵⁸⁴, biografía de los pontífices romanos elaborada en diversas fases que

⁵⁸¹ *Vitas s. patrum Emer., praef.: uirorum orthodoxorum maximeque catholicorum prossus uera esse nullus ambigeat miracula, qua sanctissimus egregiusque uates, Romanae presul urbis, Gregorius inflammatus paracliti carismate Spiritus Dialogorum in libris ueridico edidit prenotationis stilo; qua olim scilicet omnipotens Deus seruulis per suis sibi bene placitis propter honorem nominis sui patrare dignatus est.* En la introducción a su edición del texto, Maya apunta que “la obra se presenta estructurada por su autor en cinco *opuscula*, de los que los tres primeros no son más que tres anécdotas aisladas, sin aparente relación con el resto de la obra, escritas según el modelo de los Diálogos de Gregorio Magno”; y más tarde, “en el terreno de los plagios literales la primacía la tienen Los Diálogos de Gregorio Magno”: MAYA, A., “Introducción”, pp. viii y lxxv-lxxvi. Como quiera que las *Vitae* se datan a mediados del siglo VII, nos hallamos ante una temprana adaptación de los escritos hagiográficos gregorianos: MAYA SÁNCHEZ, A., “Introducción”, p. lv; y VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand”, pp. 300-301, e ID., “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 161, quien admitiría interpolaciones posteriores al 633-638 dentro de las *Vitae* –incluso la cita a los *Dialogi* en el prólogo–, pero nunca cejaría en su empeño de apoyar la presencia de reminiscencias gregorianas en el texto mismo. *Contra* CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 131-160, e ID., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 336-353. Ver además la nota 284 de la parte IV.

⁵⁸² Escrito en el 688, casi al final de su episcopado, el *Prognosticon* de Julián se divide en tres libros dedicados a la muerte, al estado de las almas y a la resurrección en el Juicio Final, respectivamente, que recogen citas bíblicas y patrísticas referentes a la escatología. En ellos, se percibe que el autor conoce los *Dialogi* y resulta normal que aparezcan referencias a su libro cuarto, especialmente. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxxvii.

⁵⁸³ El anónimo autor del *Liber* vive en la segunda mitad del siglo VII y su obra tiene gran influencia en la pedagogía medieval puesto que agrupa temáticamente las citas de la Biblia y de la patrística concernientes a los diversos aspectos de la moral cristiana: es, por así decirlo, un *aide-mémoire* especializado en doctrina, útil instrumento para resolver las dudas de fieles y sacerdotes. Al respecto, remitimos a: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, p. 176; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxxvii.

⁵⁸⁴ *Lib. pont.*, 66 y 93, para las bibliografías de Gregorio y Zacarías. La noticia biográfica del Magno explicita: *hic exposuit omelias euangeliorum XL, Iob, Ezechielum, Pastoraalem et Dialogorum et multa alia quae enumeranda non possumus*; ver la nota siguiente para el testimonio sobre Zacarías. En el texto

incluye una noticia dedicada a Gregorio Magno donde se mencionan entre sus obras los *Dialogorum libri*, los cuales aparecen de nuevo en la noticia de Zacarías⁵⁸⁵, quien lleva a cabo su traducción al griego. Pero tenemos que esperar hasta la aparición de dos pequeños poemas sobre la virginidad escritos por Aldelmo⁵⁸⁶, abad de Malmesbury y obispo de Sherbone, para encontrar el primer testimonio histórico incontestable –al menos para Clark– de la difusión de los *Dialogi*, ya que en ellos se cita como ejemplos

original del *Liber*, no aparece la frase *et Dialogorum* entre la lista de obras del pontífice, hecho que induce a Clark a considerarla una interpolación posterior, propuesta que –por esta vez– goza de la aceptación de la comunidad internacional en pleno: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, p. 34.

⁵⁸⁵ El *Liber pontificalis* informa de los motivos por los cuales Zacarías, calabrés de cultura griega, tuvo interés en traducir los *Dialogi* de Gregorio: *hic beatissimus papa suo prudentissimo studio quos beatae recordationis Gregorius papa fecit quattuor Dialogorum libros de latino in graeco translatauit eloquio et plures qui latinam ignorant lectionem per eorum inluminauit lectionum historiam. Lib. pont.*, 93, 29; y también nos informa de este hecho Juan Diácono: *quos libros (Dialogos) Zacharias, sanctae ecclesiae Romanae episcopus, Graeco Latinoque sermone doctissimus, temporibus Constantini imperatoris post annos ferme centum septuaginta quinque in Graecam linguam conuertens, Orientalibus ecclesiis diuulgauit, quamuis astuta Graecorum peruersitas, in commemoratione Spiritus sancti a Patre procedentis, nomen Filii suaptim radens abstulerit. IOAN. DIAC., Vita Greg.*, 75. Esta edición de los *Dialogi* presenta un prólogo originalmente en griego cuyo autor resta en el anonimato. Además, con la misma intención, el mismo pontífice se encargó de enviar una carta en latín y su traducción al inglés – antiguo– al concilio de Cloveshoe del 747, donde ambas fueron leídas según su expreso deseo: HAVENER, I., “The Greek Prologue”, pp. 103-104 y nn. 2, con más referencias y bibliografía, y 4, donde se recuerda la migración intensiva de helenos a Roma en tiempos de Constantino V Coprónimo, defensor a ultranza de la iconoclastia y acerbo perseguidor de los iconódulos; al respecto de este último punto, véase: PATLAGEAN, E., “Les moines grecs”, pp. 579-602; RICHARDS, J., *The Popes*, pp. 227-228; y KRAUTHEIMER, R., *Rome. Profile of a City*, pp. 91-92. A nuestro parecer, se trata del primer intento para promover la obra hagiográfica del Magno mediante una traducción que le abriera las puertas de mundos extraños a la lengua latina, toda una declaración de intenciones por parte del pontífice. Sobre la difusión del *corpus* gregoriano más allá de la latinidad, también podemos remitimos a las traducciones impulsadas por Alfredo el Grande en Nortumbria: véase la nota 598. Asimismo, véase la nota 446.

⁵⁸⁶ Abad de Malmesbury en 675 y obispo de Sherborne en el 705, Aldelmo, el primer anglosajón en utilizar el latín para la poesía, se refiere a Benito y a Escolástica en su *De laudibus uirginitatis* y también en el *Carmen de uirginitate*, escritos después del 686; e incluso recensiona el uso del verbo *frico* según el uso del tercer libro de los *Dialogi* en un tratado de métrica, hechos ambos que inducen a pensar en su conocimiento de la obra gregoriana. Ver: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 118-175; cf. CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 117. Véase en especial: GILLET, R., “Les *Dialogues?*”, p. 311, n. 2, quien propone que la identificación entre el Benito de los *Dialogi* y el de la *Regula* ya estaba admitida a finales del siglo VII y en lugares tan alejados como Britania; cf. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxvii.

de castidad a Benito y Escolástica, personajes creados sin duda alguna por la pluma de su autor, incluso si éste no era Gregorio.

A partir de este momento, Clark estima que las menciones a los *Dialogi* se ajustan a la realidad, puesto que ya ha visto la luz la *inuentio* del Dialoguista: así, la *Vita Gregorii* del anónimo de Whitby⁵⁸⁷ y la *Historia ecclesiastica* de Beda⁵⁸⁸ se refieren a esta obra con el nombre de *Dialogorum libri*, como también hace Pablo Diácono⁵⁸⁹, quien depende de Beda; un siglo después, Juan Diácono⁵⁹⁰ altera el título y los cita como *De miraculis patrum Italicorum*, acaso por motivos “nacionales” en pleno colapso del Imperio carolingio; a partir del siglo XI, finalmente, se le asigna el título global de

⁵⁸⁷ El anónimo anglosajón que redactó en ca. 714 la *Vita Gregorii* se inspiró en el concepto del milagro expresado en los *Dialogi* sin citarlos, e incluso pretende aplicar los parámetros gregorianos de *uirtus* y *signum* para su panegírico hagiográfico del Magno: *multi igitur a miraculis uitam quidem sanctorum solent considerare, atque a signis sancta illorum merita metiri, et hoc nec inmerito. Nam saepe eos Deus qui est mirabilis in sanctis suis quos pre ceteris amat, iam miraculis facit coruscare pre ceteris*. ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 3; cf.: 4 y 28, en que refiere brevemente el episodio de Justo y Copioso –GREG. MAG., *Dial.*, 4, 57, 8-17; ver notas 810 y 858–. Asimismo, remitimos a COLGRAVE, B., “Introduction”, pp. 158-159, n. 118.

⁵⁸⁸ BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 1: *libros etiam Dialogorum III fecit, in quibus, rogatu Petri diaconi sui, uirtutes sanctorum, quos in Italia clariores nosse uel audire poterat, ad exemplum uiuendi posteris collegit; ut, sicut in libris expositionum suarum, quibus sit uirtutibus insudandum, edocuit, ita etiam descriptis sanctorum miraculis, quae uirtutum earumdem sit claritas, ostenderet*. La cronología de esta relevante y novedosa obra debe situarse en torno al 730/731.

⁵⁸⁹ PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 5, cuyo texto ofrecemos en la nota 347; cf. 1, 26: *cuius (Benedicti) uitam, sicut notum est, beatus papa Gregorius in suis Dialogis suauis sermone composuit*; e incluso el cronista de la *gens Langobardorum* se permite el lujo –y el placer erudito– de dedicar un dístico elegíaco a la memoria del fundador de Casino.

⁵⁹⁰ IOANN. DIAC., *Vita Greg.*, 2, 13: *caeterum prudentissimus rector Gregorius, remotis a suo cubiculo saecularibus, clericorum sibi prudentissimos consiliarios familiaresque delegit, inter quos Petrum diaconum coetaneum suum, cum quo postea disputans, quatuor Dialogorum libros composuit*. Asimismo, Juan recoge el episodio de la *Vita Gregorii* de Whitby en el que un miembro de la familia gregoriana –Pedro, su interlocutor en los *Dialogi*– le sorprende mientras escribía al dictado de una paloma, símbolo del Espíritu Santo y, por tanto, del favor divino: ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 26; cf. IOANN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 68, donde meramente se citan de nuevo los *Dialogi*. Según el anónimo, Gregorio redactaba sus *Homiliae in Hiezechielem*; al decir del Diácono, la visión la reveló Pedro cuando, a la muerte del prelado, una hambruna impelió a la *plebs Romana* a exigir la quema de los libros del Magno, sacrilegio que el diácono impidió con su propia –y propiciatoria– muerte: ver nota 613. Al respecto, remitimos a: COLGRAVE, B., “Introduction”, p. 157, nn. 110-111; y CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 171.

Dialogorum libri quatuor de uita et miraculis patrum Italicorum. Entre las ausencias destacables, los *Dialogi* no son citados ni en el *De uiris illustribus* de Isidoro de Sevilla⁵⁹¹ ni en la homónima obra de Ildefonso de Toledo⁵⁹² o en las *Sententiae* de Tajón de Zaragoza⁵⁹³, como tampoco aparecen en las primeras versiones conocidas de la *Liber testimoniorum ueteris Testamenti* de Paterio⁵⁹⁴, tan cercano a Gregorio.

La difusión de los *Dialogi*, según Clark, no se inicia sino a partir de los últimos decenios del siglo VII hasta mediados del VIII, especialmente en los reinos francos y bajo los pontificados de Gregorio II, Gregorio III y Zacarías. Y ello se debe en buena medida a la existencia de un “depósito” de escritos gregorianos⁵⁹⁵ —en su mayor parte inéditos— presente en el *scrinium* pontificio, del cual saldrían tanto el *Liber testimoniorum* de Paterio como los “*Dialogi*” del Dialoguista y que consultarían personajes relevantes de

⁵⁹¹ El *De uiris* isidoriano, que ve la luz entre el 615 y el 618, no contempla mención alguna a los *Dialogi* en los manuscritos más antiguos; sin embargo, en época posterior, se añade una interpolación que los hace figurar en el elenco de obras gregorianas: CODOÑER, C., *El De uiris illustribus de Isidoro*, pp. 18-20 y 149, con la edición crítica del capítulo 27 correspondiente a Gregorio y que recoge la citada interpolación tardía —*item dialogi more cum Petro habitum de uirtutibus primum libros III in quorum dissertione et flores et sensuum depromit uenustatos*—. Al respecto, véase: CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 52 y 112; cf. CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 116.

⁵⁹² Del mismo modo que ocurre con la obra de Isidoro, el *De uiris illustribus* de Ildefonso, redactado en una fecha inconcreta entre el 657 y el 667, olvida los *Dialogi* y sólo un capítulo añadido —y de muy discutida autenticidad— en el siglo XV hace posible su incorporación. CODOÑER, C., *El De uiris illustribus de Ildefonso*, pp. 23-32 y 116, con el texto del capítulo concerniente que reza así: *de uitis patrum per Italiam commorantium edidit etiam libros quatuor, quos uolumine uno compegit, quem quidem codicem dialogorum maluit appellari. In quibus libris, quanta diuinitatis lateant sacramenta, et in amore caelestis patriae mira documenta, studiosus potest facile cognoscere lector.*

⁵⁹³ Aunque más interesado en el Gregorio de los *Moralia* o de la *Regula* que en el Gregorio de los *Dialogi*, Tajón de Zaragoza también incluye citas de esta obra en sus *Sententiarum libri*, contemporáneos al asedio de su ciudad. Ver además CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 169-170. Sobre la actividad literaria de Tajón y la datación de la obra, véase BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 110-111.

⁵⁹⁴ En su *Liber testimoniorum ueteris Testamenti*, una compilación de las citas gregorianas referentes a la Biblia presentes en su obra, Paterio menciona el volumen hagiográfico como *codex dialogorum*, interpretando a su modo las enseñanzas en él compendiadas: PATER., *Lib. test.*, 1, 54, y 5, 1. Ver CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 169. Acerca de la actividad conocida del notario y amigo del Magno, ver PCBE, II, 2, *Paterius* 2, p. 1613.

⁵⁹⁵ GILLET, R., “Les Dialogues?”, p. 311; VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 158. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 141-142, n. 22, acerca de las obras del fondo gregoriano conservadas en este momento en el *archiuum Lateranense* y de su transmisión oral o escrita.

la cristiandad tardoantigua como Tajón o Bonifacio, entre otros. Se sabe que se conservaban comentarios de Gregorio al Pentateuco, a los Salmos y a otros libros de las Escrituras, pero se conoce poco de su transmisión durante el final de la Antigüedad, ya que los siglos VII y VIII representan el punto más bajo en la difusión de obras escritas en el Occidente latino. Sin embargo, como considera Pricoco⁵⁹⁶, queda claro que, antes de la propagación masiva a través de la imprenta, los puntos de inflexión en la transmisión de los *Dialogi* son su traducción al griego merced a Zacarías⁵⁹⁷ y al anglosajón por iniciativa del rey de Wessex, Alfredo⁵⁹⁸.

En el primer caso, el pontífice, de origen heleno, quiso que la obra de Gregorio se difundiera entre la comunidad helenófono natural de la Magna Grecia y también entre los numerosos grupos de emigrantes causados por la expansión del Islam en Oriente; por otro lado, la pretensión bizantina de segregar los episcopados de Sicilia y Calabria, todavía en poder del Imperio oriental, aumentaba el deseo pontificio de recuperar el control sobre la antigua Italia suburbicaria; finalmente, la crisis iconoclasta distanciaba aún más Occidente de Oriente, aunque el éxito de la traducción griega de los *Dialogi* fue tal que Gregorio pasó a conocerse como ὁ Διάλογος en el mundo oriental, de donde pasaron al área eslava y musulmana. En el segundo caso, el rey Alfredo, ínclito representante del “renacimiento” anglosajón, tradujo personalmente la *Regula* a la lengua de su pueblo y ordenó hacer lo propio con los *Dialogi*. Esta empresa literaria y religiosa se englobaba en el proceso de unificación política emprendido por el rey de Wessex, en el cual la aculturación –o culturización– del reino con la literatura latina cristiana tuvo gran importancia, máxime cuando el autor traducido era Gregorio⁵⁹⁹,

⁵⁹⁶ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. lxxv-lxxvi.

⁵⁹⁷ LIZZI, R., “La traduzione greca”, pp. 41-57. Acerca de la fortuna de la obra gregoriana en cuestión, recordar que, como apunta Bertaud, el pontífice recibía el apelativo de ὁ Διάλογος en el mundo oriental para distinguirlo de sus homónimos: BERTAUD, E., “Dialogues Spirituelles”, c. 837; VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, p. 107, n. 2. Ver también HAVENER, I., “The Greek Prologue”, pp. 103-117, para su prólogo; véase además la nota 585.

⁵⁹⁸ CRÉPIN, A., “L’importance de la pensée”, pp. 579-587. COLGRAVE, B., “Introduction”, p. 29, n. 25, documenta la orden de Alfredo al obispo Waerfert de Worcester de traducir los *Dialogi* al inglés – antiguo – en el 890, encargo que cumplió al año siguiente.

⁵⁹⁹ Acerca de la importancia de la figura de Gregorio en las Islas Británicas, remitimos a lo expuesto largamente en la parte IV, en especial en las notas 473-475.

evangelizador de *Britannia* por obra y gracia del apostolado de su enviado Agustín y venerado en Inglaterra.

También resulta fundamental el hecho de que la biografía de Benito contenida en el libro segundo deviniera indispensable en la biblioteca de cualquier monasterio benedictino; de hecho, dudar de la autenticidad de la obra implica dudar de la veracidad de la vida del de Nursia, ya que ésta constituye su primera –y única– fuente de información coetánea⁶⁰⁰. Precisamente, uno de los argumentos argüidos por Clark lo constituye el hecho de que la *Regula Benedicti*⁶⁰¹ no se propagara con mayor rapidez si estaba incluida en los *Dialogi* y de que no verifiquemos la realidad de la *Regula* hasta su primera aparición histórica en Albi en el Mediodía galo hacia el 625, aunque se haga difícil identificar al Benito de Gregorio con el que se menciona en el escrito franco. Además, el culto al abad umbro no se constata sino mucho después, y ni siquiera el santoral romano recoge su nombre entre los santos venerados en la Italia central. En este sentido, Clark también se sorprende de que Gregorio no potenciara el monacato “benedictino” que tanto había ensalzado en el libro segundo, a pesar de que pudieron existir razones externas que lo impidieran.

De todo ello, y siempre según Clark⁶⁰², resulta que las influencias gregorianas que siempre se han aducido para las obras de Juan Mosco, Jonás de Bobbio o Leoncio de Nápoles, el anónimo autor de las vidas emeritenses o Tajón, funcionan a la inversa, es decir, que éstos han influido en los “*Dialogi*” del Dialoguista y no los *Dialogi* de Gregorio en los citados escritores. Todo ello sirve a Clark para concluir que el autor de

⁶⁰⁰ MUNDÓ, A.M., “Sur la date”, p. 206, reconoce que, sin la cita de Tótila como única referencia histórica “segura”, los hechos referenciados en el libro segundo de los *Dialogi* podrían inscribirse tanto en el siglo V como en el VII sin ningún tipo de problema; cf. GILLET, R., “Les Dialogues?”, pp. 310-311. Véase también en extenso CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 189-192 y 261-282.

⁶⁰¹ VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 141; e ID., “Grégoire le Grand”, p. 319. Cf. CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, pp. 122-123, señala como una de las “debilidades” de los *Dialogi* su excesivo monacocentrismo y su asociación inherente a la *Regula* y a la figura de Benito, cuando Gregorio no contempló la responsabilidad de ser el *sponsor* del santo umbro; es más, seguramente este “triumfalismo benedictino” ha enturbiado durante siglos la verdadera faz del Benito de los *Dialogi*, a pesar de ser –muy probablemente– el mismo que el de la *Regula*. Cf. CRACCO, G., “Gregorio Magno interprete”, pp. 8-15.

⁶⁰² CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I y II, pp. 54 y 94 y 746-747, afirma que la cantidad de documentos aportados por la crítica como influenciados por los *Dialogi* no son decisivos a la hora de datar o adscribir la obra, una constante en la argumentación del estudioso británico. Cf. *contra* CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 116.

los *Dialogi* sería un *scriniarius* del *officium* pontificio –llega a proponer al futuro Gregorio II– que habría querido redactar, entre el 671 y el 688⁶⁰³, una obra hagiográfica cuya autoría atribuiría a Gregorio a causa de su prestigio y mediante la inserción de pasajes verdaderamente escritos por el Magno –denominados por el investigador *Inserted Gregorian Passages* (IGP)– que el funcionario eclesiástico habría extraído de los archivos lateranos gracias a su profesión. Si consideramos que el número de IGP individualizados por Clark –quien incide en la enucleización de cualquier elemento que no parezca corresponderse con la obra gregoriana– asciende a 80 y que su extensión no suele sobrepasar las pocas líneas –aunque en ocasiones llega casi a la centena–, observamos que el texto auténticamente gregoriano sólo representaría un porcentaje ínfimo del total de la obra: no se trata, entonces, de un libro de Gregorio interpolado, sino de un libro anónimo en el cual se han insertado fragmentos del *corpus* pontificio para conferir credibilidad a la falsificación. Esta teoría explicaría la diferencia de nivel literario entre los *Dialogi* y el resto de la producción de Gregorio, dando por finalizado el “enigma” –o “*the riddle*”, como también gusta denominarlo la historiografía anglosajona– de la disonancia estilística y argumental entre los *Dialogi* y el resto del *corpus* gregoriano.

Evidentemente, las voces en defensa de la autoría gregoriana⁶⁰⁴ se han alzado con presteza, objetando en especial los argumentos *ex silentio* de Clark –la ausencia de

⁶⁰³ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, pp. 721-746, donde, en una extensa argumentación de la posible personalidad del Dialoguista, concede que la fecha podría retrotraerse hasta *ca.* 650, aunque ello no afectaría en lo más mínimo su defensa del carácter apócrifo de los *Dialogi*. Además, considera que pertenecía a la administración romana –a partir del “style de notaire” apuntado por VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 81-82–, que era monje o cercano a los círculos monásticos y que, además, tenía más bien poco aprecio por los griegos y los longobardos, aunque, por otra parte, el período de redacción se hace coincidir con el reinado del rey longobardo y católico Pertarido; la propuesta de un Gregorio II que todavía no era papa como autor de los *Dialogi* se halla en CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, II, p. 742-744. VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 159, en un tono jocosos, pero respetuoso, le denomina “le vilain Dialogiste”.

⁶⁰⁴ MINARD, P., “Les Dialogues”, pp. 471-481; ENGELBERT, P., “Hat Papst Gregor?”, pp. 255-265, e ID., “Neue Forschungen”, pp. 376-393; GODDING, R., “Les Dialogues...”, pp. 201-229; MEYVAERT, P., “The Enigma”, pp. 335-381, ID., “A Comment”, pp. 344-346, e ID., “The Authentic *Dialogues*”, pp. 55-129; VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand”, pp. 281-348, ID., “Les Dialogues”, pp. 27-40, ID., “Du nouveau sur les *Dialogues*?”, pp. 193-198, e ID., “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, pp. 158-161; VERBRAKEN, P., “Les Dialogues”, pp. 272-277; CREMASCOLI, G., “Se i «Dialogi»”, pp. 179-192; GILLET, R., “Les *Dialogues*?”, pp. 309-314; KESSLER, S. C., “Das Rätsel der Dialoge”, pp. 566-578; CRACCO, G., “Francis

referencias a los *Dialogi* en la documentación coetánea o inmediatamente posterior a Gregorio—, donde reside la debilidad de su tesis. Sin cejar en su empeño y acaso enrocado en su postura, Clark⁶⁰⁵ ha replicado con extensas respuestas a sus adversarios intelectuales, que incluyen la publicación de otro extenso volumen⁶⁰⁶ en el cual rechaza las críticas a su primer libro, añadiendo un IGP más a los 80 ya recensionados y relacionando de un modo más directo los *Dialogi* con el monacato benedictino. No pretendemos contrastar todos los argumentos postulados por Clark en este nuevo conjunto de réplicas, pero queremos remarcar especialmente dos de ellos porque nos parecen relevantes para nuestra disquisición: la fecha de redacción de la obra y la relación de los episodios hagiográficos con otros presentes en el epistolario.

En primer lugar, Clark rebate la fecha tradicional⁶⁰⁷ de redacción de los *Dialogi* para negarle la paternidad a nuestro papa, porque ¿cómo es posible que Gregorio pensara en escribir cuando Agilulfo estaba a las puertas de Roma? ¿de dónde sacaría el ánimo para concluir una obra así cuando no pudo terminar las *Homiliae in Hiezechielem*, mucho más elaboradas, en circunstancias igualmente penosas? ¿acaso las redactaba al mismo tiempo? Por otra parte, ¿escribió realmente los *Dialogi* en el 593-

Clark e la storiografia”, pp. 115-124; PRICOCO, S., “Le rinnovate proposte”, pp. 149-174, esta última reseña al más reciente libro de CLARK, F., *The ‘Gregorian’ Dialogues*.

⁶⁰⁵ Aparte de los trabajos citados en la nota 570, el siempre polémico investigador ha publicado hasta cuatro respuestas a las críticas reseñas a su *The Pseudo-Gregorian Dialogues*: CLARK, F., “The Authorship”, pp. 257-272; ID., “St. Gregory and the Enigma”, pp. 323-343; ID., “The Renewed Debate (Authenticity)”, pp. 75-105; e ID., “The Renewed Debate (Authorship)”, pp. 5-25. Ver nota siguiente para su (pen)último libro sobre el tema.

⁶⁰⁶ CLARK, F., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 423-424, en el cual repite sus argumentos principales y tan sólo incorpora las réplicas a las recensiones recibidas por su primera obra, así como un nuevo IGP, el 22 bis. Al respecto, véase la aguda crítica realizada a esta nueva publicación por VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 158, nn. 5-6, quien considera que “il est amusant de comparer les deux rédactions. Non seulement l’ordre est inversé, mais la teneur de chaque phrase est légèrement modifiée, ligne par ligne, pour éviter une répétition pure et simple”. Hemos tenido ocasión de comprobar la veracidad del aserto de De Vogüé, hecho que nos ha llevado a citar el segundo libro de Clark tan sólo incidentalmente, cuando sus afirmaciones difieren de las expresadas en la obra anterior.

⁶⁰⁷ CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 85-92, e ID., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 194-200 y 366. GILLET, R., “Les *Dialogues*?”, p. 310, también piensa que resulta improbable cualquier actividad que no fuera la diplomática en la agenda de Gregorio, lo cual retrasaría o imposibilitaría la redacción de los *Dialogi*.

594, como acepta el común de la historiografía a partir de la epístola a Maximiano? Como recuerda De Vogüé⁶⁰⁸, un paralelo relativamente cercano lo constituye Tajón de Zaragoza, quien redactó sus extensos *Sententiarum libri* durante la rebelión de Froya (652-653) y con su ciudad sitiada por los vascones; por nuestra parte, queremos recordar también que, durante el asedio de Hipona por parte de los vándalos de Genserico, Agustín⁶⁰⁹ no abandonó su actividad literaria hasta que la truncó la muerte, y, sin lugar a dudas, Gregorio compartía con el hiponense la excepcionalidad de carácter necesaria para afrontar un reto tal. Pero, ¿lo hizo en ese momento?

Existe la posibilidad de que los *Dialogi* se iniciaran en la fecha admitida por la tradición pero que, aunque no tengamos constancia de ello –tampoco evidencia negativa, de todos modos–, su redacción definitiva se postergara hasta *ca.* 601, momento en el cual sabemos que se lleva a cabo la revisión definitiva⁶¹⁰ de los *Moralia in Iob*, de las *Homiliae in Hiezechielem* o de las *Homiliae II in Canticum Canticorum*, nada menos que la mitad del *corpus* gregoriano; e incluso también podría darse que Gregorio no llegara jamás a publicar los *Dialogi* y que éstos vieran la luz póstumamente. A esta nueva teoría de Cracco⁶¹¹, que tiene el mérito de sumar el

⁶⁰⁸ VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, pp. 160-161, citado previamente en ID., “Grégoire le Grand”, pp. 308-310, y, como el mismo autor indica, un testimonio menoscabado por Clark. Tajón fue enviado a Roma por el rey Chindasvinto para recabar copias de los *Moralia in Iob* y de las *Homiliae in Hiezechielem* en el 646, las cuales constituyeron el material sobre el cual edificó sus *Sententiarum libri* en *ca.* 653. Mientras estaba terminándolas, los efectos de la insurrección de Froya llegaron a la capital del Ebro que fue asediada unos meses para ser luego liberada por Recesvinto, como el propio prelado explica en la epístola a su colega barcelonés Quirico que prologa su obra: TAIO CAES., *Sent., praef.*, 2-4.

⁶⁰⁹ Al menos, sabemos que siguió escribiendo cartas –entre ellas algunas de las célebres epístolas recientemente descubiertas por Divjak–, sermones y puede que incluso terminara el *Contra Iulianum opus imperfectum*: LANCEL, S., *Saint Augustin*, pp. 663-665 y 744, donde se encuentra la tabla cronológica de las obras de Agustín.

⁶¹⁰ Esta hipótesis, bastante verosímil a nuestro parecer, se apoya en la verificada corrección de las *Homiliae in Hiezechielem* desde el momento de su primera –e interrumpida– redacción en 594 hasta su versión definitiva en *ca.* 601; no nos parece descabellado pensar que las *Homiliae* fueran la única de entre las muchas obras gregorianas que padeciera este proceso. Acerca del sistema de composición y redacción de los textos gregorianos, desde sus epístolas a los tratados, remitimos a las notas 202 y 204 de la parte II. Consúltense también las remisiones ofrecidas en la nota siguiente.

⁶¹¹ CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 121-122: “oso dire, a titolo di ipotesi, qualcosa di più: Gregorio non arrivò mai a pubblicare i *Dialogi* (il che spiega perché mai ne parlò, come parlò di altre sue opere, e perché nessuno ne parlò). Li pubblicò, subito dopo la sua morte e in ogni caso quando ancora essi avevano palpitante attualità (non certo dopo il 670), qualche suo familiare o amico, un uomo

rupturismo de su “oponente” a una concepción “tradicional”, podríamos añadir todavía una matización: la actuación de los sucesores al trono de Pedro hasta la época carolingia, de los cuales sólo tres –Bonifacio IV, Honorio I y Gregorio II– “continuaron” con el espíritu gregoriano promonástico⁶¹², mientras que el resto se inclinaron claramente por la clericalización de la administración romana a la cual pertenecían por tradición, teniendo a Gregorio por una irregularidad en la cátedra de Pedro; además, es relevante recordar que, en tiempos de Sabiniano⁶¹³, su inmediato

counmque della sua cerchia (non certo un falsario), che aveva il problema di conservarli, non certo di manipolarli, e che perciò intervenne (se intervenne) il meno possibile (un qualcosa del genere dev’essere successo, anche se più diluito nel tempo, per le *Lettere*, senza che per questo a nessuno sia venuto in mente di sottrarre il *Registrum* alla paternità di Gregorio Magno)”. A esta hipótesis podría unirse la de Pricoco, quien argumenta que los *Dialogi* fueron escritos en dos fases, en dos momentos, a los cuales puede imputárseles las diferencias existentes entre los cuatro libros que los forman, algo que Cracco define como “patchwork”. Al respecto, véanse la nota 204 de la parte II y la nota 663 de esta parte.

⁶¹² Realmente, los papas filocenobitas son más bien una excepción en unos siglos dominados por las jerarquías eclesiásticas: Bonifacio IV, nombrado diácono por Gregorio, tuvo el honor de conseguir de Focas la potestad de convertir el Panteón en iglesia y de recibir una carta de Columbano, quien le recriminaba su asunción del quinto concilio ecuménico del 553; Honorio I, quien cometió el error de adoptar el monotelismo de Heraclio y fue excomulgado por ello; por su parte, Gregorio II, amén de empezar su episcopado con letanías a causa de una inundación del Tíber, encargó a Petronax la refundación de la abadía de Monte Casino en el 718 y, al año siguiente, encomendó a Bonifacio la evangelización de Alemania, actuación que, junto con la también condena de la iconoclastia, evoca algunos rasgos del promonasticismo y del proselitismo gregorianos; estos pontífices se caracterizaron, además, por introducir monjes en la administración pontificia del mismo modo que lo había hecho el Magno. Al respecto de la “memoria” del Magno, como indica Boesch Gajano, Gregorio representaba “un personaggio scarsamente funzionale alla situazione religiosa e politica del papato fino alla tarda età carolingia”: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 141. Cf.: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, p. 175; LLEWELLYN, P., “The Roman Church”, pp. 363-380; y CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, pp. 123-124. Sobre la oposición del *establishment* clerical a la política filomonástica de Gregorio, remitimos al ejemplar texto citado en la nota siguiente y también a las notas 353-354 y 356.

⁶¹³ IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 69: *nam sicut a maioribus traditur, cum calumniarum ueterum incentores, Gregorium prodigum dilapidatoremque multiplicis patriarchatus thesauri perstreperent, deficiente personali materie, ad comburendos libros eius coeperunt pariter anhelare. Quorum dum quosdam iam combussissent, ac reliquos uellent exurere, Petrus diaconus familiarissimus eius, cum quo quatuor Dialogorum libros disputauerat, creditur uehementissime obstitisse dicens, ad obliterandam eius memoriam librorum exustionem nihil proficere quorum exemplaria, diuersis petentibus, mundi ambitum penetrassent; subiungens immane sacrilegium esse, tanti patris tot et tales libros exurere, super cuius caput ipse Spiritum sanctum in similitudine columbae tractantis frequentissime perspexisset. Cumque dudum deuotum populum diaconus cerneret occasione temporis cum inuidis resultare, in hoc omnium sententiam dicitur prouocasse, ut, si quod dixerat iureiurando confirmans mori continuo meruisset, ipsi a librorum exustione desisterent, si uero testimonii sui superstes exstitisset, ipse quoque combustoribus*

sucesor, una parte del pueblo –incitada por ciertos poderosos cuyo nombre no se cita– llegó a denostar tanto al Magno que pretendió incluso quemar sus obras.

Uno de los mayores conocedores de toda la obra gregoriana en general y de los *Dialogi* en particular, De Vogüé⁶¹⁴, consideró en 1988 la teoría de Clark “une sorte de divination”. Pero, en 1996, a raíz de su admisión de la falsa atribución a Gregorio de los *In librum I Regum expositionum libri VI* –en realidad una atétesis redactada por el monje Pedro del monasterio campano de Cava dei Tirreni y después abad de Venosa que vivió durante el siglo XIII–, ha dado motivos a los “negacionistas” para insistir en la teoría del “Dialoguista”, aunque sea de un modo indirecto. De todas maneras, el monje de la Pierre-qui-vire insiste denodadamente en la paternidad gregoriana y replica con irónica lucidez los argumentos de Clark en su penúltima recensión crítica⁶¹⁵ a sus trabajos. El

manus daret. Puede que sea un leyenda apócrifa, pero podría muy bien revelar el estado de enfrentamiento entre el tradicional y mayoritario partido clerical y el reducido –y rupturista– partido monástico inaugurado por Gregorio que tan poca representación iba a tener en el solio pontificio: LLEWELLYN, P., *Rome in the Dark Ages*, pp. 109-111; y LEYSER, C., “The temptations of Cult”, pp. 292-293, autor que sigue a Llewellyn infiere que los estamentos clericales propiciarían situaciones de oposición al pontífice con la intención de minar su popularidad y su autoridad. Ver además nota anterior y notas 353 y 356. Para Sabiniano, véase además la nota 97 de la parte IV. Y en verdad que tampoco debió sentar demasiado bien a su sucesor y sus partidarios el texto del epitafio del Magno, escrito por él mismo y en el cual se aprecian las líneas maestras de su pensamiento: ver nota 9 de la parte I para el enunciado del *carmen*; véanse también la nota 250 de la parte II y las notas 150 y 420 de la parte IV. Sobre la amnesia histórica y hagiográfica de Gregorio Magno en los dos siglos posteriores a su muerte, hasta la recuperación de su memoria por parte de las *uitae* del Anónimo de Whitby, Pablo Diácono y Juan Diácono y, muy especialmente, de la obra de Gregorio IV y Juan VIII en el siglo IX: véase BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 139-147. Acerca de la clericalización de las iglesias tardoantiguas, remitimos a las notas 758-759 y 800.

⁶¹⁴ VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand”, p. 331, para la cita; remitimos a VOGÜÉ, A. de., “L’auteur?”, pp. 319-331, e ID., “La *Glossa ordinaria*”, pp. 58-60, para la consideración de los *In librum I Regum expositionum libri VI* como una obra medieval de autor identificado. De hecho, esta hipótesis ya la avanzó CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, p. 206. Véase además PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xvii, n. 1; y también las notas 199 y 211-213 de la parte II.

⁶¹⁵ VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, pp. 158-161, especialmente 158-159, donde, admitiendo el valor y el talento de la argumentación de Clark, afirma que “on ne ferme jamais le livre sans avoir l’impression qu’il dit vrai”, para concluir que “seules une attention prolongée et une connaissance approfondie des faits peuvent faire apparaître les défauts de la thèse, que nous croyons, pour notre part, erronée”. Decimos que es la penúltima porque existe todavía una última réplica a la teoría de Clark: VOGÜÉ, A. de, “Is Gregory the Great?”, pp. 309-314; y debemos decir que tanto la literacidad como la defensa de las argumentaciones de De Vogüé mejoran con el tiempo, quedando en la memoria las sencillas –aunque buenas– líneas de la introducción a su edición de los *Dialogi*.

benedictino piensa que se da un error de apreciación de la hagiografía interpretándola desde un punto de vista moderno, cosa que induce a Clark a considerar grotescos los milagros elencados en la línea de los trabajos de Gibbon o Dudden y olvidando el conocido gusto por lo extraordinario adquirido por las élites⁶¹⁶ tardoantiguas, no sólo por el vulgo. En este sentido, De Vogüé le reprocha la errónea —o sesgada— interpretación de un par de documentos de probada autoría gregoriana, la *ep.* 7, 23 a Teoctista y, muy especialmente, la 11, 26 a Rusticiana, amén de su “olvido” de otras epístolas⁶¹⁷ del *Registrum* que recogen relatos de los *miracula* obrados por hombres santos o que se refieren a la posesión de obras hagiográficas.

Clark, por su parte, ve una “conjura de los necios” por parte del Dialoguista, el cual habría insertado un cúmulo de relatos milagrosos en —al menos— la *ep.* 11, 26⁶¹⁸ con el fin de justificar la veracidad de su teoría. Nos parece hartamente enrevesado pensar que el falsario podía haber introducido historias milagrosas entre unas pocas cartas del epistolario pontificio con el fin de validar su composición apócrifa, algo que, a nuestro parecer, denota una mentalidad “moderna” y “científica”: no nos parece probable, en definitiva, que pensara que nadie de su época fuera a contrastar el estilo y el contenido

⁶¹⁶ Pensamos en particular en el aprecio por las *picturae sacrae*, las *reliquiae sanctorum* —en la forma que fuera que adoptaran— o las *uitae sanctorum* por parte de las élites aristocráticas tardorromanas y postimperiales que reseñamos largamente en las notas 169-172, 301, 318, 336-354 y 715-718.

⁶¹⁷ VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 31, n. 20, sólo recensionaria tres cartas como “hagiográficas” de entre las 857 del *Registrum*: las citadas 7, 23 a Teoctista y 11, 26 a Rusticiana, además de la 4, 30 a Constantina; en las pp. 112-113, añade dos citas gregorianas a los *cunctorum gesta martyrum* de Eusebio de Cesarea y a los *Gesta Irenaei* contenidas, respectivamente, en las *ep.* 8, 28 a Eulogio de Alejandría y 11, 40 a Eterio de Lyon —ver notas 726-727, respectivamente—. Todavía añadimos un par de referencias citadas por MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, p. 22, n. 36: la *ep.* 11, 36, crítica con la vanidad de Agustín acerca de su taumaturgia, y la 11, 48, donde se describen a Brunilda los milagros de la *missio Britanna* —ver notas 728 y 725, también respectivamente—. Ver además GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 3, 3, pasaje en el que se citan los *Gesta Felicitatis*. Sobre la *ep.* 4, 30 a Constantina referente a la petición de reliquias paulinas, ver las notas 301-305 y 307-309. Acerca de otras consideraciones sobre las tres cartas “hagiográficas”, véase *infra* las notas 720-725.

⁶¹⁸ CLARK, F., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 112-113, en las cuales concluye: “in the suspect appendix to Gregory’s letter to Rusticiana we find a phrase very similar to that with which his many other tall tales are attributed in the *Dialogues* to the same informants —*quod abbate ac praeposito monasterii narrantibus agnoui*». The Dialogist may well have added that appendix to the file copy of the letter to Rusticiana as an astute device, aptly confirming the forged testimony of the *Letter to Maximian*, in order to allay the suspicions of his peers and superiors in the papal *Scrinium* and of others”. Realmente rebuscado.

de los *Dialogi* con unos breves relatos esparcidos por el *Registrum* ni que urdiera tamaña trama con el fin de ofrecer al mundo “su” obra gregoriana.

No pretendemos resolver en estas páginas el debate sobre la autoría de los *Dialogi*, ya que consideramos que personas más capaces y con mayor conocimiento del tema han estudiado y ofrecido suficientes indicios como para formarse una opinión. Así y todo, recordemos que la historia del estudio de los *Dialogi* en época moderna y contemporánea a menudo se ha regido por los enfrentamientos entre Reforma y Contrarreforma, entre protestantismo y catolicismo, y si la historiografía protestante aceptaba de buen grado a Gregorio como Padre de la Iglesia, al tiempo consideraba los *Dialogi* como una muestra de la religiosidad supersticiosa que quería erradicar; y actualmente todavía sigue siendo un “embarrassing work”, como afirma Meyvaert⁶¹⁹. Partiendo de estos antecedentes, la rompedora tesis de Clark ha resultado fundamental en el avance de la investigación⁶²⁰ —especialmente en el campo de la autoría en el cual se centra—, y su aportación al debate sobre Gregorio ha conferido tal empuje a la investigación acerca de los *Dialogi* que queremos concluir del mismo modo —jocoso, pero reconocido— en que lo hace Cracco: “*thank you, mister Clark*”.

⁶¹⁹ MEYVAERT, P., “The Enigma”, p. 335. Cf. VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, p. 159.

⁶²⁰ Así lo consideran al menos: GILLET, R., “Les *Dialogues*?”, p. 314; VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand est-il l’auteur?”, pp. 158-159 y 161, donde le dedica una frase ciertamente irónica: “une thèse erronée peut donner lieu à quantité d’observations utiles” para concluir que “malgré ce second ouvrage et celui que l’a précédé, il reste certain que les *Dialogues* sont l’oeuvre de Grégoire le Grand”. La “jocosa” cita se halla en CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 124, mientras que en la p. 120 afirma: “bisogna riconoscere che dopo il contributo del Clark la conoscenza del Medioevo «gregoriano» non è più la stessa ed esige come minimo dei ripensamenti”.

2.1.— LOS *DIALOGI* EN SU CONTEXTO

Como es bien sabido, y según relata el propio prólogo de los *Dialogi*, Gregorio escribió esta obra a petición de su diácono Pedro⁶²¹ con el fin de refutar la opinión popular que consideraba los desastres de su tiempo⁶²² como una prueba del abandono al cual Dios había expuesto a su pueblo. Los cuatro libros⁶²³ resultantes representan una

⁶²¹ GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 7: *non ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui. Ex quorum igitur comparatione accenderis ignoro. Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus.* CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 177, opina que la última de las frases citadas esconde la alusión a una velada “conjura de silencio” destinada a acallar –o, como mínimo, a no publicitar– los milagros acontecidos en tierras italianas, silencio que Gregorio rompe con sus *Dialogi*. Para las dudas del propio Pedro al respecto de la existencia de santos en la Península Italiana, existen varias citas que no podemos evitar citar a causa de su elocuencia: *admiranda sunt ualde haec, quae me inuenio nunc usque latuisse. Sed quid esse dicimus, quod tales uiri modo nequeunt inueniri?; mira sunt ualde sanctorum facta, quae narras, et praesenti infirmitanti hominum uehementer stupenda. Sed quia tantos nuper in Italia fuisse audio admirandae uirtutis uiros, nosse uellem; etsi in magnus sumus tribulationibus positi, quia tamen a conditore nostro non sumus omnino despecti, testantur ea quae audio eius stupenda miracula;* y finalmente *sed postquam hunc uenerandae uitae Eleutherium huius meriti fuisse dixisti, libet inquirere si nunc in mundo esse credendum est aliquos tales.* Ver, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 12, 4; 3, 19, 5; 3, 30, 7; y 3, 34, 6. Además, remitimos a la nota 700, con bibliografía acerca del debate sobre las dudas de Pedro; cf. las notas 651 y 657 para las dudas de los ministros de Dios. Sobre actividades más mundanas del interlocutor gregoriano, véanse las notas 471 y 491.

⁶²² Como en el *Registrum*, en los *Dialogi* también aparecen detallados los desastres acaecidos en la Península, tales como la miseria generalizada, el abandono del campo, el enfrentamiento de la población autóctona con los pueblos invasores, la ruina de Roma, los contrastes en el ambiente monástico o la rivalidad entre los monasterios y la curia romana. Al respecto de esto, véase, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 3; 3, 38; 3, 27; 2, 15; 2, 3; y 1, 4. Véase, además, la nota 891 sobre la ruina de Roma predicha por Benito y la nota 653 para un texto de los *Dialogi* en el cual se evidencia el estado de desolación de Italia.

⁶²³ Se ha argumentado –y no sin razón– que sólo los libros segundo y cuarto mantienen una cierta unidad temática –aquél merced a la poderosa figura de Benito, éste a causa de la cuestión de la inmortalidad del alma–, mientras que el primer y tercer libro no siguen planificación alguna y se limitan a yuxtaponer relatos milagrosos: DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 287. Por otra parte, Vitale Brovarone defiende el carácter globalizador y complementario de los *Dialogi* con respecto a las demás obras de Gregorio: si el *Registrum* tiene básicamente un objetivo político, la *Regula* se dirige a la formación del clero y los *Moralia* –y otros escritos como las *Homiliae in Euangelia* o las *Homiliae in Hiezechielem*– cumplen una función doctrinal, puede decirse que los *Dialogi* reúnen todas estas características desde una perspectiva hagiográfica. Ver VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, pp. 97-98. En cambio, según De Vogüé, parece posible que Gregorio planteara los *Dialogi* como un

prueba –o mejor un testimonio– de la falsedad de esta afirmación y la manifestación expresa de la continuada presencia de la divinidad en el *mundus* a través de la intercesión de los *sancti Italici*, cuyos *signa atque uirtutes* demuestran claramente que Dios sigue operando en la Península a través de ellos.

Esto explica la multiplicidad de milagros –signos inequívocos de la intervención divina– presentes en la obra en detrimento de los detalles personales. No se trata, pues, de una hagiografía biográfica, sino de una hagiografía prodigiosa⁶²⁴, de ahí que se incida en los hechos –extraordinarios– y no en la vida de casi un centenar de personajes elencados, la mayor parte de los cuales son italianos, a excepción de unos pocos extranjeros que reseñamos más adelante; de hecho, geográficamente⁶²⁵, cabe localizar en la Península la acción de los relatos presentes en los *Dialogi*, mientras que, cronológicamente⁶²⁶, el marco temporal abarca desde las Guerras Góticas a los *Gregoriana tempora*.

Aparte de la consideración otorgada a la descripción de los *miracula*, los *Dialogi* enhebran una sutil reflexión moral y doctrinal que, desarrollada a lo largo de los tres primeros libros, adquiere su mayor consistencia y mejor argumentación en el libro

“tríptico” en el cual el libro segundo, dedicado a la crucial figura de Benito, constituiría la bisagra entre los libros primero y tercero, ocupados en narrar los hechos de figuras menores de la santidad italiana; el libro cuarto sería un apéndice bastante alejado del discurso de los anteriores: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 52-53 y 113-119; cf. ID., “Moines, clercs et laïcs”, pp. 11-14. Ver nota 641 para la opinión de Pricoco.

⁶²⁴ DEGL’INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, p. 258 : “i *Dialogi* sono caratterizzati, come è noto, da un’altissima presenza di episodi miracolosi. Gli elementi biografici appaiono per contro limitati e, anche là dove sono più numerosi (...) sembrano svolgere una funzione accessoria”.

⁶²⁵ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 287-288. Según este autor, y como se colige de la simple localización de los hechos, la casi totalidad de relatos se sitúan en tierras italianas, es más, la mayor parte lo hace en territorios pertenecientes o adyacentes al ducado romano –a parte del Lacio, documentamos Valeria, Campania, Samnio, Toscana, Sicilia, tan ligada al *patrimonium Petri*, y también incidentalmente algunos lugares del norte de Italia–, cosa que deja en la anécdota cualquier otra ubicación; esto lleva a Dufourcq a afirmar, con bastante sentido, que “on peut dire que c’est, essentiellement, du duché de Rome que les *Dialogues* expriment la légende”.

⁶²⁶ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 288-289. La lista que aparece en estas páginas demuestra claramente que Gregorio se sirve de relatos cuya cronología puede ubicarse sin problemas en el siglo VI, ya sea en tiempos de la dominación goda, ya de la invasión longobarda, a partir de explícitas menciones temporales: *Gothorum –o Langobardorum– temporibus* e incluso *nostris temporibus*. Ver también la nota 682 acerca de la “indefinición” cronológica de los *Dialogi*.

cuarto, destinado a convencer a los escépticos de la realidad de lo invisible, de la existencia verídica de la intercesión de los santos, a través de la cual es posible creer en la vida ultraterrena. Esta distinción de dos planos, de dos niveles, surge de un magistral trabajo de Boesch Gajano⁶²⁷ en el cual, por primera vez y al hilo de un pasaje de los *Dialogi*⁶²⁸, se distinguen dos dimensiones complementarias: la *narratio* y la *expositio*, esto es, el relato y la exégesis de un hecho, o bien la explicación del milagro y la enseñanza virtuosa que de él puede extraerse, constituyen ya referentes inexcusables para el correcto análisis del texto.

Esto encuentra su correspondencia en la forma dialogada de la obra, bajo cuyo amparo se desarrolla un fructífero debate entre dos interlocutores teóricamente opuestos, pero realmente complementarios. Así, Pedro encarna la concepción milagrosa de la santidad y parece ser la voz de la religiosidad popular y exterior, deseosa de signos ostensibles de la presencia divina, mientras que Gregorio se reserva la potestad de incidir en el aspecto virtuoso, causa primera –y única– de la realización del *signum mirabilium*, erigiéndose en portavoz de una sensibilidad interior, satisfecha del contacto íntimo con el Creador; de hecho, cada uno de los interlocutores vienen a representar un tipo de relación con Dios dicotomizado en *uita actiua* y *uita contemplatiua*.

En efecto, Gregorio otorga mayor relevancia a las *uirtutes* que a los *signa*, pero comprende la necesidad que el común de los fieles tiene de ellos en tiempos tan atribulados como los suyos; de este modo, establece una relación directa⁶²⁹ entre

⁶²⁷ BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, pp. 241-242, y EAD., “La proposta agiografica”, pp. 207-211; cf. DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 230-233. Acerca de la concepción del milagro en los *Dialogi* y el binomio *signum-uirtus*, véase también la más reciente contribución de MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 65-72 y 81-84.

⁶²⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 9: *in expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit uero plerumque in audientis animo duplex adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem uenturae uitae ex praecedentium comparatione accenditur, et iam si se esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognouerit, humiliatur.* Esta primera declaración de intenciones encuentra su confirmación en el capítulo dedicado a Paulino, obispo italiano perseguido en África por los vándalos: *sed quia haec, quam superius dixi, Paulini uirtus ualde est intima, nunc, si placet, ad miracula exteriora ueniamus, quae et multis iam nota sunt, et ego tam religiosorum uirorum relatione didici, ut de his omnimodo ambigere non possim.* ID., *Dial.*, 3, 1, 10.

⁶²⁹ BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 197-198, incidiendo en que la relación de Gregorio con el *signum* es mucho menos unívoca de lo que opinan Dagens o De Vogüé. Cf.: DAGENS, C.,

miraculum y *uirtus* siempre entendiendo que el primero nunca es posible si no se da el segundo. Además, el volumen entero de los *Dialogi* sigue una línea de lectura que permite observar la evolución del argumento del pontífice a través de los cuatro libros: cada uno de ellos presenta características uniformes y distintas al resto, pero nos conduce inequívocamente de lo mundano a lo celeste, del hombre a la divinidad a través del signo espiritual; de hecho, De Vogüé⁶³⁰ entiende el desarrollo de los *Dialogi* como un “histoire d’une âme”, un proceso catártico mediante el cual tanto el autor como el lector ascienden desde lo cotidiano a lo divino. De ello, resulta necesario observar las peculiaridades de cada libro para entender mejor la progresión expresada por el Magno en el concepto de su obra.

En varios episodios del libro primero, ya se nos muestra elocuentemente la superioridad de la *uirtus* por encima del *signum*. Del monje Libertino⁶³¹ nos cuenta Gregorio cómo resucita al hijo de una piadosa mujer mediante la devota plegaria y la

Saint Grégoire, pp. 230-233; y VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 86. Acerca de la correlación entre *signum* y *uirtus* y de su importancia en la consolidación de la fe cristiana –sobre todo entre los paganos, pero también entre los fieles–, hemos hallado unas líneas del *Contra Vigilantium* de Jerónimo que bien podría haber influido en Gregorio: *argumentatur contra signa et uirtutes, quae in basilicis martyrum fiunt, et dicit eas incedulis prodesse, non credentibus, quasi nunc hoc quaeratur, quibus fiant, et non, qua uirtute fiant. Esto, signa sint infidelium, qui quoniam sermoni et doctrina credere noluerunt, signis adducantur ad fidem et Dominus incredulis signa faciebat, et tamen non idcirco Domini suggillanda sunt signa, quia illi infideles erant, sed maiori admirationi erunt, quia tantae fuere potentiae, ut etiam mentes durissimas edomarent, et ad fidem cogerent. Itaque nolo mihi dicas, signa infidelium sunt; sed responde quomodo in uilissimo puluere et fauillas, nescio qua, tanta signorum uirtutumque praesentia. HIERON. STRIDON., C. Vigil., 10. Cabría poner también en relación el “método” evangelizador deducible de este párrafo con el expuesto por Gregorio en sus *Moralia*: al respecto, véase la nota 516.*

⁶³⁰ La expresión forma parte del título del artículo del erudito francés publicado en el coloquio de Chantilly: VOGÜÉ, A. de, “De la crise aux résolutions”, pp. 305-314. Según afirma el benedictino, los *Dialogi* parten de la visión de la exterioridad de los milagros para culminar en la interioridad de la comunión con Dios: esta concepción puede aplicarse tanto a la historia personal de Gregorio –apartado del claustro monástico para entrar en la indeseada vida mundana a causa de su pontificado y finalmente reconciliado a través de la eucaristía– como la trayectoria universal del género humano –expulsado del Paraíso, inmerso en las tormentas del siglo y redimido por Cristo–. Cf. AUBIN, P., “Intériorité et exteriorité”, pp. 117-166.

⁶³¹ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2, 5-7. Entre las virtudes de Libertino en su intercesión por el niño yacente, Gregorio destaca la *humilitas* y la *pietas*, como ejemplifica expresamente este pasaje: *sed ad maiorem Dei gloriam uicit pietas illud pectus uirtutis, quod ideo fuit ualidum quia deuictum. Virtutis enim pectus non esset, si hoc pietas non uicisset*. Poco después, el mismo cenobita es comparado al profeta Elías: sobre los paralelos bíblicos, véanse las notas 749, 825-832 y 915. Véase PCBE, II, 2, *Libertinus* 2, p. 1303.

colocación de una *gallicula* de Honorato en el pecho del pequeño, una maravilla obrada por la reliquia del santo, la cual nunca hubiera sido posible sin la *humilitas* y la *patientia* del monje. Todavía insistiendo sobre la humildad, tenemos el caso del *uir Dei* Constancio⁶³², quien abraza y besa a un hombre que se había reído de su aspecto físico a pesar de protagonizar hechos excepcionales. Y a causa de la primacía de la virtud, así como de la existencia de *uiri sancti* en la Italia gregoriana, el ejemplo de Severo⁶³³ sirve al prelado para probar ambos postulados de un modo harto elocuente a su interlocutor: *ego, Petre, multos tales in hoc saeculo nec modo existimo. Neque enim si talia signa non faciunt, ideo tales non sunt. Vitae namque uera aestimatio in uirtute est operum, non in ostensione signorum. Nam sunt plerique, qui etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt.*

A continuación, ha lugar un curioso debate entre el obispo romano y su diácono acerca de la importancia de los *signa* en la evangelización de los apóstoles de la Iglesia, Pedro y Pablo⁶³⁴. Es de todos sabido que, según el Nuevo Testamento, mientras que aquél camina sobre las aguas, éste naufraga y casi perece; ¿cómo entender, entonces, la

⁶³² GREG. MAG., *Dial.*, 1, 5, 4-6. Un poco antes, en 1, 5, 3, hallamos otra frase reveladora que, también al respecto de la humildad del *uir Dei* y como respuesta a la pregunta de Pedro, se interroga sobre la relación entre santidad interior y milagro exterior: *mirum est ualde quod audio, sed uelim nosse cuius humilitatis apud se intus esse potuit iste, qui tantae excellentiae foris fuit.* Ver nota 905 al respecto del binomio *intus-foris* en la obra de Gregorio. Al respecto del *mansionarius*, ver PCBE, II, 1, *Constantius* 32, p. 487.

⁶³³ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 12, 4; ver PCBE, II, 2, *Seuerus* 27, pp. 2064-2065. Curiosamente, también Agustín insiste sobre la contemporaneidad de los santos y de sus milagros en su *De ciuitate Dei*, en concreto en un pasaje que recogemos en la nota 740. Se ha argumentado también que Gregorio escribió los *Dialogi* a modo de “competición” con el fin de poner a los santos italianos en el mapa de la hagiografía tardoantigua, tanto de la oriental –CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno”, p. 49-51– como de la occidental –GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 122-126–; con esta última establecería una especie de rivalidad coetánea con el *Liber uitae Patrum* de Gregorio de Tours al decir de Godding.

⁶³⁴ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 12, 5-6: *quod bene ipse meminiscas, Petrus in mare pedibus ambulauit, Paulus in mari naufragium pertulit. En in uno eodemque elemento, ibi Paulus ire cum nauis non potuit, ubi Petrus pedibus iter fecit. Aperte igitur constat quia cum utriusque uirtus fuerit dispar in miraculo, utriusque tamen meritum dispar non est in caelo (...) ecce aperte cognoui quia uita et non signa quaerenda sunt.* La comparación entre Pedro y Pablo –dos personajes de tan distintas cualidades y cuyas tareas apostólicas difieren notablemente, pero que se hallan unidos por su grandeza espiritual– sirve a Gregorio para ejemplificar el error de considerar los *signa* por encima de las *uirtutes* y, al tiempo, para ponerlos en relación con el venerable Benito a quien preceden en la narración; acaso en un intento de enlazar a los seculares patronos de la ciudad de Roma con la Italia de su tiempo.

paridad entre ellos si uno lleva a cabo milagros y del otro no se conoce ningún acto extraordinario? Ante la incisiva cuestión de Pedro, Gregorio argumenta que ambos se distinguen por su virtud y que su expresión material no resulta indispensable para su verificación ni es óbice para establecer jerarquía alguna entre ellos. Pero el clérigo romano sigue obstinándose en la manifestación “real” de la santidad a través de los milagros y el Magno le satisface el apetito espiritual ofreciéndole el más paradigmático ejemplo de los *Dialogi*, la historia de Benito de Nursia.

Ciertamente, y sin abandonar –en principio– su concepción de la santidad expresada en el primer libro, el libro segundo se centra en la figura de Benito y su posición central –y caudal– se debe a la absoluta preeminencia del monje de Nursia en el ideario gregoriano de santidad, tal y como se describe a lo largo de la parte a él dedicada. Así, se nos muestra al santo en su niñez como un infante piadoso y juicioso más allá de su edad –de acuerdo con el *topos* del *puer senex*⁶³⁵–, como un adolescente desencantado del siglo y deseoso de abrazar el eremo –ejemplificado de modo fehaciente en la célebre expresión *scienter nescius et sapienter indoctus*⁶³⁶– o, por último, como un virtuoso hacedor de milagros y, además, como el fundador de una orden monástica destinada a marcar el rumbo del cenobitismo altomedieval en su doble función de *uir Dei* y de *abbas*. Paradójicamente, sólo al final del libro Gregorio proporciona una breve referencia de la *Regula monachorum*⁶³⁷, a través de cuya lectura puede entenderse mejor el modo de ser y obrar del santo.

⁶³⁵ Para el *topos* del *puer senex* y su presencia en la literatura antigua, consúltese en concreto la nota 252 de la parte II y las remisiones internas en ella contenidas. Acerca de las coordenadas biográficas de Benito, remitimos a la nota 183 de la parte II.

⁶³⁶ Acerca de la sabia ignorancia y su relación con la oposición entre *uita actiua* y *uita contemplatiua*, véanse las notas 183 y 233 de la parte II. Cabe señalar que la expresión *scienter nescius et sapienter indoctus* parece originarse a partir de la carta del apóstol Pablo a los corintios –PAVL., *Ep. I ad Cor.*, 12, 8–, donde se lee *alii datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae*; así opina MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, p. 401.

⁶³⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 36: *hoc autem nolo te lateat, quod uir Dei inter tot miracula, quibus in mundo claruit, doctrinae quoque uerbo non mediocriter fulsit. Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit.* PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. liii-liv, nos recuerda que la regla de Benito y el subsecuente monacato benedictino no fueron inmediatamente aplicados, ni en Italia ni en el resto de Europa, hasta el siglo IX y que, además, actualmente se reconoce la *Regula Benedicti* como un calco de la *Regula magistri*, seguramente surgida en la Italia central y romana a principios del siglo VI. Sobre la

Por todo ello, De Vogüé⁶³⁸ ve en Benito la suma de las virtudes que adornan a los *sancti uiri* presentes en toda la obra, el compendio de los valores espirituales que Gregorio quiere transmitir. Evidentemente, tiene poderes taumatúrgicos, pero Leonardi⁶³⁹ incide en sus capacidades proféticas, todavía más excepcionales en tanto que son desarrolladas por un monje y no por un obispo, como resultaba habitual en el primer libro y, más aún, en la gran mayoría de relatos hagiográficos; ¿debemos ver en ello una novedad conceptual gregoriana? Porque la figura del santo monje supera su dimensión consuetudinaria y abandona su soledad contemplativa para participar activamente en el siglo y sus vicisitudes. Quizás por ello, se compara al cenobita umbro con las grandes figuras del Antiguo Testamento y también del Nuevo, con los profetas y los apóstoles y la importancia de los paralelos bíblicos⁶⁴⁰ que proyectan sobre Benito su protección e influencia parece evidente. Sin embargo, Gregorio falta a su intención primera y da más protagonismo a los *signa* que a la *uirtus*, un giro en su línea argumental que hace “desaparecer” las peculiaridades del monje cubierto por las características del taumaturgo y del profeta en un elemento de no univocidad. A diferencia de lo que ocurre en los libros primero y tercero, el libro segundo, dedicado a un único personaje, se asemeja más a los grandes relatos que iniciaron la hagiografía

posible remisión de los *Dialogi* a enunciados de la *Regula magistri* y su relación con las ordenanzas de los monasterios fundados por Benito, especialmente con Subiaco, véase VOGÜÉ, A. De, “La Règle du Maître”, pp. 51-66 y 74-76, donde considera que la obra monástica de Equicio y Espes en Valeria y Umbría, respectivamente, puede también reflejar las condiciones expuestas en la Regla del Maestro. Sobre la consideración espúrea de la *Vita Benedicti* en tanto que obra del Dialoguista, remitimos a la extensa discusión de CLARK, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I, pp. 220-246.

⁶³⁸ VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 103: “progrès ascétique, couronnement mystique, gloire eschatologique, rien ne manque pour faire de Benoît le type parfait du saint et le symbole des aspirations les plus profondes de Grégoire lui-même (...) figure achevée de la sainteté, il rassemble en sa personne bien des traits épars attribués aux autres personnages de l’oeuvre”

⁶³⁹ LEONARDI, C., “I modelli”, pp. 435-476, ID., “Modelli di santità”, pp. 277-280, e ID., “La spiritualità monastica”, pp. 194-203; cf. MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 414-415. Para la relación y descripción de los poderes taumatúrgicos de Benito, de innegable y extraordinaria actualidad política, todo hay que decirlo, remitimos a VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 106-109, con referencias y bibliografía.

⁶⁴⁰ ZELZER, M., “*Vir Domini Benedicti*”, pp. 635-643; cf. DEGL’INNOCENTI, A., “La Bibbia e l’agiografia”, pp. 349-353. Véase *infra* los paralelos bíblicos establecidos con los *uiri Dei* en las notas 749, 825-832 y 915.

cristiana⁶⁴¹, caso de la *Vita Antonii* de Atanasio, la *Vita Pauli* de Jerónimo o la *Vita Martini* de Sulpicio Severo.

El libro tercero se caracteriza por un aspecto fundamental en la definición del *uir sanctus* aparte de la habitual proximidad geográfica: su –casi– contemporaneidad histórica⁶⁴², tanto con el redactor como con su público. En efecto, en esta parte de los *Dialogi*, los personajes recensados son –también casi– todos italianos y viven a lo largo del siglo VI, especialmente durante el período de la Guerra Gótica o ligeramente posterior, llegando hasta los días del propio Gregorio⁶⁴³. Hay honrosas excepciones⁶⁴⁴ respecto del origen y de la cronología de los santos, y recordamos aquí dos casos paradigmáticos, el del príncipe rebelde Hermenegildo y el del obispo Paulino de Nola.

⁶⁴¹ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 1-li. A pesar de considerar la mayor relevancia de la *Vita* de Benito, Pricoco también entiende que los tres primeros libros forman un “tríptico”, mientras que el cuarto constituye un exordio moral a modo de corolario. Véase la nota 623 para la opinión precedente de De Vogüé.

⁶⁴² VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 50 y 62-63. Cf. DEGL’INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, pp. 264-265, n. 60, donde la investigadora italiana aprecia la profusa aparición de adverbios o perífrasis adverbiales indicativos de proximidad en el tiempo para referirse a diversos episodios narrados; así, formas como *nuper* –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 8, 1; 13, 1; 16, 1; 26, 1; 31, 1–, *facta (...) recentia* –3, 16, 11–, *diebus nostris* –3, 4, 4; 11, 1; 19, 1–, *nostris modo temporibus* –3, 17, 1– o los más cercanos *ante biennium* –3, 30, 1– y *ante dies fere quadraginta* –3, 37, 1– se suceden para indicar la vecindad de los acontecimientos relatados. Véanse las notas 625-626 referidas a la geografía y a la cronología de los *Dialogi*, respectivamente.

⁶⁴³ Ejemplo de ello es el episodio dedicado a Sabino, obispo de Canosa, de quien, aunque se dice que vivió *diebus nostris*, desarrolla toda su actividad en los *Dialogi* en época gótica, llegando a recibir la visita de Tótila: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 5, 1-5; ver notas 648, 876 y 891. De Vogüé infiere la posibilidad de que esta expresión ubique temporalmente la vida de Sabino aproximadamente en el mismo momento que el nacimiento del propio Gregorio: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 63, nn. 60 y 63; seguido por DEGL’INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, p. 265, n. 58; acerca de la expresión *diebus nostris*, véase también la nota 648 y también la nota anterior.

⁶⁴⁴ Otras excepciones “menores” a la cronología *in aetatem Gregorianam* las constituyen los papas Juan III y Agapito o el obispo Dacio de Milán: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 2-4. Con respecto a la geografía de la santidad gregoriana, el ámbito se amplía, como indicamos, a Hispania y África, pero también a otras partes de la Península Itálica que, hasta este momento, no aparecían en los *Dialogi*, como el norte –Milán, Piacenza o Verona– o el sur –Canosa o Marsica–, muy periféricas en relación con el centro espacial de la obra del pontífice, limitado generalmente a la Italia central. Remitimos, además, a las consideraciones de PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxv. Acerca de las coordenadas temporales y espaciales de los *Dialogi*, véanse también las notas 625-626.

Del usurpador godo resulta evidente su *origo* hispana y su condición seglar, incluso que durante su vida no llevó a cabo ninguna empresa excepcional aparte de convertirse al catolicismo y pretender contra toda moral el trono de su padre; sin embargo, su conversión basta para que el Magno lo incluya en el número de los santos. Si tenemos en cuenta la importancia de la evangelización en el ideario gregoriano, dicha inclusión se entiende en el contexto de la extensión del catolicismo entre los pueblos germánicos sitos en la Romania que el pontífice tanto ansiaba conseguir. Hablamos en otro lugar⁶⁴⁵ de Hermenegildo y no queremos repetirnos, pero debemos destacar el carácter netamente político de su martirio en manos de sus heréticos compatriotas, pues uno de los objetivos del libro que incluye este episodio lo constituye la refutación del arrianismo⁶⁴⁶. Por otro lado, el obispo de Nola muere en el 431 y, en buena ley, no debería aparecer en un libro dedicado a santos del siglo VI; pero aunque dista más de una centuria⁶⁴⁷ de los acontecimientos descritos, la figura de Paulino⁶⁴⁸ sirve a Gregorio

⁶⁴⁵ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31. Acerca de la extensa interpretación que podemos conceder a este pasaje de los *Dialogi* y a su significación política, véanse las notas 278-286 de la parte IV.

⁶⁴⁶ Merecen destacarse otros relatos relacionados con el arrianismo presentes en este libro: la ceguera que sufre un obispo arriano de Spoleto cuando quiere apropiarse de la iglesia católica del lugar –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 29–; la reconsagración de una iglesia arriana de la Suburra al culto católico –3, 30; cf. ID., *Ep.*, 4, 19–; y la tortura de ciertos obispos católicos africanos a manos de sus perseguidores vándalos –ID., *Dial.*, 3, 32–. De todos modos, el antiarrianismo de estos episodios queda claro en la misma narración del pontífice: *quamuis sola quae in Italia gesta sunt narrare decreueram, uisne tamen ut pro ostendenda eiusdem arrianae hereseos damnatione transeamus uerbo ad Hispanias, atque inde per Africam ad Italiam reddeamus?* ID., *Dial.*, 3, 30, 8. Al respecto del antiarrianismo latente en los *Dialogi*, véanse las remisiones citadas en la nota 437 de esta parte y la nota 67 de la parte IV.

⁶⁴⁷ Sobre el papel de Paulino en el libro tercero, véase especialmente, VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 62-63. En verdad, Gregorio sitúa erróneamente la acción –un saqueo vándalo de la Campania– durante el episcopado de Paulino de Nola, pero el obispo nolano murió en el 431 y las incursiones desde África empezaron a partir de la toma de Roma en el 455. Ver también la nota siguiente para la confusión entre los dos homónimos presentes en los *Dialogi*.

⁶⁴⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 3, *prol.* y 1: *dum uicinis ualde patribus intendo, maiorum facta reliqueram, ita ut Paulini miraculum Nolanae urbis episcopi, qui multos quorum memini uirtute et tempore praecessit, memoriae defuisse uideatur. Sed ad priora nunc redeo, eaque quanta ualeo breuitate perstringo*; poco después, en ID., *Dial.*, 3, 4, 4, tras recordar milagros acaecidos durante la Guerra Gótica y antes de pasar a relatar el episodio de Sabino –ver notas 643, 876 y 891–, Gregorio dice que quiere pasar a comentar *ea quae diebus nostris sunt gesta*, indicando la distancia cronológica entre este episodio y el resto del libro. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxiv, incide en la vecindad temporal –y espacial– que representa la expresión *uicini patres*, aunque encuentra algo contradictoria y nada arbitraria la inclusión de Paulino en

de excusa para iniciar un relato acerca de la santidad cercana, de la santidad en Italia. No debe sorprendernos por ello que, aunque galo de nacimiento, se considere nolano de adopción, y que su devoción por Félix, patrono de la ciudad, así como el hecho de que sus obras se desarrollen en tierra campana, justifiquen –con ciertas reservas, pues la única acción benéfica reseñada ocurre en África– su inclusión entre los santos de los *Dialogi*.

La intención del pontífice aparece clara: verificar la presencia de hombres santos capaces de establecer vínculos entre su comunidad y Dios aun en los atribulados tiempos que afectaban a la Península Italiana en tiempos de Gregorio, confortando, de este modo, a los fieles en sus penalidades. Esto contradice –en principio– los planteamientos acerca del milagro⁶⁴⁹ expresados en las *Homiliae in Euangelia* y los *Moralia*, donde el pontífice sostiene que los *miracula* sólo son necesarios en la primera fase de la cristianización con el fin de convencer a los neófitos de la realidad de la religión del Galileo. Sin embargo, el Magno justifica la vigencia de los milagros debido a la excepcional dificultad⁶⁵⁰ de los tiempos presentes, que pueden inducir –como efectivamente hacen– al desconsuelo de la grey. En este punto, estalla en Gregorio el conflicto entre conciencia histórica y conciencia hagiográfica y, de nuevo, las dudas se

la lista de santos itálicos. Las cuestiones surgidas en torno a la aparición de este Paulino y su identificación con el Paulino de Nola histórico o su posible confusión con otro obispo homónimo –y desconocido para la Historia, debe añadirse– siguen abiertas. Para la historia del prelado nolano relatada en los *Dialogi*, remitimos a las notas 575, 647 y 900; véase además *PCBE*, II, 2, ***Paulinus*, p. 1669.

⁶⁴⁹ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 4, 3, e *ID.*, *Mor.*, 27, 18, 36-37. Sobre este punto, remitimos a los estudios de: DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 226-227; CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 173-177; y VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 90-91. En este sentido, los investigadores coinciden en relacionar la abundancia de milagros con la necesidad de evangelizar a los infieles; una vez concluida –al menos en buena parte– la cristianización del mundo romano, la urgencia del hecho milagroso se reduce e incluso se hace prescindible para los creyentes, quienes no precisan de acontecimientos extraordinarios para mantener su fe. Sin embargo, Cracco insiste con razón en la teórica contradicción entre los postulados gregorianos mantenidos en las *Homiliae* o los *Moralia* y aquellos que aparecen en los *Dialogi*, los cuales constituyen una pléyade de milagros, acaso en una concesión a la querencia general –que no popular, tan sólo–.

⁶⁵⁰ A causa de las difíciles circunstancias históricas, parece bastante probable que los *Dialogi* se erigiesen en representación de una nueva “età apostolica” y desvelasen una auténtica “pioggia di miracoli” destinados a enardecer y preservar la fe de la cristiandad italiana, tan sometida al flagelo de los tiempos: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 177.

expresan a través de Pedro, quien muestra su incertidumbre⁶⁵¹ al respecto. Y son las dudas de su interlocutor las que sirven al pontífice para solucionar este conflicto, recurriendo a la escatología, la proximidad del fin de los tiempos, que aparece en la profecía que el mártir Eutiquio ofrece al obispo Redento⁶⁵² a través de los sueños; es en este punto en el cual Gregorio hace salir otra vez a escena a los longobardos⁶⁵³, imputándoles en buena medida las desgracias de su Italia, personificando en ellos al enemigo por antonomasia y justificando así la evidencia de la *παρουσία*.

⁶⁵¹ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 37, 21-22: *PETRVS: quidnam, quaeso te, esse existimas, quod boni quique subtrahuntur, et qui uiuere ad aedificationem multorum poterant, aut penitus inueniri nequeunt, aut certe omnimodo rarescunt? GREGORIVS: malitia remanentium meretur, ut hii qui prodesse poterant festine subtrahantur, et cum mundi finis adpropinquat, electi tolluntur, ne deteriora uideant (...) nec tamen ita electos omnes subtrahi credimus, ut soli in mundo peruersi remaneant, quia numquam peccatores ad lamentum paenitentiae redirent, si nulla essent bonorum exempla quae eorum mentem traherent.* El presente pasaje evidencia la relación existente en la concepción gregoriana entre el ejemplo edificante de los santos y la necesidad de redimirse antes del fin de los tiempos. Al respecto de la escatología, remitimos al capítulo 2.3 de esta misma parte. Sobre el carácter pedagógico de la santidad, véase la nota 658. En cuanto a las dudas de Pedro, consúltense las notas 621 y 700; cf. la nota 657.

⁶⁵² GREG. MAG., *Dial.*, 3, 38, 1-4; en 3, 38, 2, se ofrece el breve diálogo onírico entre Redento y Eutiquio cuando el obispo se hallaba en duermevela ante el sepulcro del mártir que merece la pena reproducir: *cum nocte media, ut adserebat, nec dormiebat, nec perfecte uigilare poterat, sed depressus, ut solet, grauabatur quodam pondere uigilans animus, atque ante eum isdem beatus martyr Iuticus adstitit, dicens: "Redempte, uigilas?" Cui respondit: "Vigilo" qui ait: "Finis uenit uniuersae carni. Finis uenit uniuersae carni. Finis uenit uniuersae carni".* En el versículo siguiente, cabe destacar una frase relativa al fin de los tiempos que muestra la urgencia del mensaje: *tanto ergo nos necesse est instantius quaerere, quanto a nobis cognoscimus uelocitum temporalia fugisse.*

⁶⁵³ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 38, 3: *mox enim illa terribilia in caelum signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte uiderentur. Mox effera Langobardorum gens, de uagina suae habitationis educta, in nostra ceruice crassata est, atque hominum genus, quod in hac terra prae multitudine nimia quasi spissae segetis more surrexerat, succisum aruit. Nam depopulatae urbes, euersa castra, concrematae ecclesiae, destructa sunt monasteria uirorum atque feminarum. Desolata ab hominibus praedia atque ab omni cultore destituta in solitudine uacat terra. Nullus hanc possessor inhabitat. Occupauerunt bestiae loca, quae prius multitudo hominum tenebat. Et quid in aliis mundi partibus agatur ignoro, nam hac in terra, in qua uiuimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit.* Se reproducen de un modo muy semejante las circunstancias nefastas de la Península Itálica en el siglo VI en una epístola gregoriana y en un pasaje de las *Homiliae in Hiezechielem*: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 37; e *Id.*, *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 22, cuyos textos pueden consultarse, respectivamente, en las notas 35 y 198 de la parte IV.

Según Degl'Innocenti⁶⁵⁴, Gregorio llega a un punto de no retorno en el cual la escatología sustituye a la hagiografía, aunque, como la misma investigadora admite, el fin de los tiempos constituye una imagen adecuada como símbolo del drama que vive Italia ante los longobardos, continuación del sangriento y extenso episodio de la Guerra Gótica. Gregorio no piensa probablemente en un fin *real* de los tiempos, sino que lo utiliza como imagen, y, en esta tesitura, el ejemplo de los santos deviene fundamental para que los fieles afronten con entereza las dificultades venideras, razón última de la redacción de los *Dialogi*.

El libro cuarto⁶⁵⁵ representa un punto y aparte en el desarrollo de los *Dialogi* y concluye con un tema de más difícil verificación que la continuidad de la santidad en el siglo VI: la pervivencia del alma después de la muerte del cuerpo. Dicho argumento ya se avanza en el último capítulo del libro tercero, donde Pedro –siempre él– denuncia la existencia de eclesiásticos que dudan de la resurrección de la carne⁶⁵⁶; ya no se trata de “simples” campesinos, artesanos o funcionarios que ahora descreen de la vida ultraterrena, uno de los pilares de la religión cristiana, sino que son sus propios ministros⁶⁵⁷ quienes vacilan de la doctrina que imparten. Asumiendo que la duda forma

⁶⁵⁴ DEGL'INNOCENTI, A., “*Dialogorum libri IV*”, p. 267, donde, sin embargo, afirma que “l’agiografia dei *Dialogi* termina qui, nel riconoscimento di una fine del mondo che è anche la fine dei santi”, un fin que se explica por la gratuidad de su existencia con el advenimiento de Cristo. Sobre la escatología en la obra de Gregorio, véase el capítulo 2.3 de esta misma parte.

⁶⁵⁵ Sobre el libro cuarto en concreto, remitimos en especial a: CREMASCOLI, G., *Novissima hominis*, pp. 7-13; y especialmente a GATCH, M. Mc, “*The Fourth Dialogue*”, pp. 77-82.

⁶⁵⁶ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 38, 5: *PETRVS: Quam multos intra sanctae ecclesiae gremium constitutos de uita animae post mortem carnis perpendo dubitare. Quaeso ut debeas, uel ex quae ratione suppetunt, uel si qua animarum exempla animo occurrunt, pro multorum aedificatione dicere, ut hii qui suspicantur discant cum carne animam non finiri. GREGORIVS: Laboriosum ualde hoc opus est, et maxime occupato animo atque ad alia tendenti. Sed si sunt quibus prodesse ualeat, uoluntatem meam procul dubio postpono utilitati proximorum, et in quantum Deo largiente ualero, quod anima post carnem uiuat subsequenti hoc quarto uolumine demonstrabo.* Véase la nota 651; cf. la nota 860 sobre los eclesiásticos indignos. Ver además la nota siguiente.

⁶⁵⁷ Quizás por ello, el nivel literario de este cuarto libro se eleva por encima de la media presente en el resto de la obra: porque se dirige a un tipo de público diferente del receptor de los tres primeros libros o porque no se dedica sólo a los sectores más intelectualmente mediocres de la sociedad, también de la eclesiástica. Así opinan PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxvii: “l’impressione neta che si ricava da questa lettura è che qui Gregorio, oltre e più che indirizzarsi ai destinatari monastici dei primi tre libri dei *Dialoghi*, abbia inteso far fronte a questioni e difficoltà provenienti da quegli ambienti socialmente elevati, e perciò più colti, della società romana ai quali egli apparteneva per nascita e che continuava a

parte de la naturaleza humana, Gregorio entiende que la *dubietas* de algunos miembros del *sanctae ecclesiae gremium* responde a la imposibilidad humana de aprehender lo invisible; sin embargo, esta imposibilidad puede resolverse mediante los *exempla*⁶⁵⁸ de los *maiores* –y *sancti*– quienes, imbuidos por el Espíritu Santo, superan la incredulidad y alcanzan el conocimiento de Dios.

Al respecto del más allá, la descripción gregoriana⁶⁵⁹ representa una realidad superior compleja y dual compuesta de binomios opuestos –salvación y perdición, paraíso e infierno– que se avecina cada vez más al mundo de los hombres de una forma manifiesta. Se encuentra tan cercano el reino celeste al humano que ambas dimensiones

frequentare. In effetti il livello concettuale di questa prima parte del quarto libro, pur tutt’altro che eccelso, ci appare nettamente superiore a quello volontariamente dimesso dei primi tre libri”; este nivel intelectual sólo se mantendría en los siete primeros capítulos del libro cuarto. Dicha afirmación parece entrar en contradicción con la realizada por el mismo autor unas pocas páginas más adelante –ver nota 716– al respecto de que el público destinatario de los *Dialogi* no tiene por qué ser diferente del del resto del *corpus* gregoriano, de su *familia*, en definitiva; en parte, matizaríamos, porque sí que existe diversidad de receptores en función de su condición monástica o sacerdotal, e incluso religiosa o secular, aunque la religiosidad de unos y otros pueda resultar muy similar. Acerca de las dudas de los *infirmantes* y también de Pedro sobre la inmortalidad del alma, véanse las notas 621 y 700; remitimos asimismo a la nota 238 de la parte II para una cita gregoriana que ilustra el pasado “dubitativo” del pontífice. Sobre el público de las *uitae sanctorum* en general y de los *Dialogi* en particular, remitimos a las notas 711-714 y 710, respectivamente. Ver además las notas anterior y siguiente.

⁶⁵⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 1, 1-5, en especial este último versículo donde aparece la cita: *quisquis autem in hac credulitate adhuc solidus non est, debet procul dubio maiorum dictis fidem praebere, eisque iam per Spiritum sanctum inuisibilium experimentum habentibus credere. Nam stultus est puer, si matrem ideo aestimat de luce mentiri, quia ipse nihil aliud quam tenebras carceris agnouit.* El pasaje no deja de ser curioso porque, para ejemplificar la incapacidad del hombre de entender aquello divino e inasible, utiliza un caso imposible e hipotético en el cual un niño es encerrado al nacer en una cárcel y no conoce nada del mundo exterior; todo un ejercicio clásico de retórica en una obra hagiográfica del siglo VI. Sobre este ejemplificador caso, remitimos a la nota 909. Ver además la nota anterior.

⁶⁵⁹ El mejor ejemplo de esto aparece en GREG. MAG., *Dial.*, 4, 43, 2: *nam quantum praesens saeculum propinquat ad finem, tantum futurum saeculum ipsa iam quasi propinquitae tangitur et signis manifestioribus aperitur. Quia enim in hoc cogitationes nostras uicissim minime uidemus, in illo autem nostra in alterutrum corda conspicimus, quid hoc saeculum nisi noctem, et quid uenturum nisi diem dixerim? Sed quemadmodum cum nox finire et dies incipit oriri, ante solis ortum simul aliquo modo tenebrae cum luce commixtae sunt, quousque discedentis noctis reliquiae in luce diei subsequenter perfecte uertantur, ita huius mundi finis iam cum futuri saeculi exordio permiscetur, atque ipsae reliquiarum eius tenebrae quadam iam rerum spiritualium permixtione translucent. Et quae illius mundi sunt multa iam cernimus, sed necdum perfecte cognoscimus, quia quasi in quodam mentis crepuscolo haec uelut ante solem uidemus.*

se solapan y se confunden, y resulta posible ver incluso uno desde el otro; así, las sombras del presente se iluminan con las luces del futuro y se diría que –casi– desaparece la angustia por el tiempo hodierno mediante la percepción de la luminosa realidad venidera de la cual se diría que proyecta su luz retroactivamente sobre el *mundus*. Es precisamente merced a los *sancti uiri* que el hombre puede realizar el paso seguro al otro mundo, y, como bien propone Leonardi⁶⁶⁰, a pesar de que los santos no son capaces de contradecir la voluntad de Dios y alterar la historia, llevan a cabo la fundamental acción de sostenerla. Y aunque esta percepción gregoriana acerca del papel de los hombres santos no deja de tener su originalidad, depende bastante del *De cura pro mortuis gerenda* y de los últimos capítulos del *De ciuitate Dei* de Agustín⁶⁶¹ –en concreto del vigésimo segundo libro–, obras escritas en gran medida para contrarrestar la actividad hagiográfica donatista.

Y si De Vogüé⁶⁶² hace notar la correspondencia y complementariedad entre diversas obras gregorianas y sus cuatro libros hagiográficos, Pricoco⁶⁶³, por su parte,

⁶⁶⁰ LEONARDI, C., “I modelli”, p. 475, quien insiste en que los *Dialogi*, más que un carácter hagiográfico, tienen una marcada intención teológica, y prueba de ello lo constituiría la solución escatológica del libro cuarto; para ello, lo compara con las *Conlationes* de Casiano, en la cual los monjes y abades ignoran la historia, el mundo, en lugar de sostenerla como hacen los cenobitas de Gregorio.

⁶⁶¹ En efecto, Agustín describe en el último libro de su refutación del paganismo diversos ejemplos de intervención divina a través de la acción milagrosa de diversos hombres piadosos y –básicamente– del protomártir Esteban, pero no nos queremos sustraer de citar unas líneas del libro décimo, en el cual se expone la teoría que luego se prueba con los actos concretos de cada santo: *porro autem quaecumque miracula, siue per angelos, siue quocumque modo ita diuinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata uita est, cultum religionemque commendent, ea uere ab eis uel per eos, qui nos secundum ueritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est*. AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 10, 12. Sobre este asunto, remitimos también a PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. li.

⁶⁶² VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 29-31, quien, principalmente, se apoya en los abundantes paralelos de contenido de los *Dialogi* con varias historias de las *Homiliae in Euangelia* –ver nota 679– y en un par de calcos detectados en los *Moralia* –GREG. MAG., *Dial.*, 4, 46 y 50 = ID., *Mor.*, 34, 35-38, y 8, 42-43, respectivamente– y otro más en el *Registrum* –ID., *Dial.*, 3, 34 = ID., *Ep.*, 7, 23; para la significación hagiográfica de esta epístola, véanse las notas 617 y 722-723; cf. la nota 307–.

⁶⁶³ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xxi-xxviii, para el desarrollo de su hipótesis sobre la redacción *in itinere*, la cual, según admite el propio investigador, reviste ciertas dificultades para su confirmación. Según Pricoco, los tres primeros libros habrían sido redactados en primer lugar –a modo de “trittico”, del cual el libro segundo con la vida de Benito ejerce de argumento central– mientras que el libro cuarto correspondería a una segunda fase de redacción de los *Dialogi*: ID., *Gregorio Magno*, p. xxi, cf. CRACCO,

ofrece un argumento opuesto en el cual destaca la diferencia de extensión entre los cuatro libros que conforman los *Dialogi* de tal modo que cada libro siempre supera en extensión al anterior y, como resultado, el cuarto casi dobla al primero; de esto, deduce que Gregorio elaboró su obra sobre la marcha *–in itinere*, como describe el propio autor–, modificando el contenido y la extensión a medida que avanzaba en su redacción, un método⁶⁶⁴ de revisión y reelaboración, por otra parte, que resulta común al de otros tomos del *corpus* gregoriano. Así, el primer libro se correspondería con la intención original de ofrecer un compendio de milagros de santos italianos, mientras que el segundo y el tercero constituirían una variación⁶⁶⁵ a esta intención; consideración aparte merece el cuarto libro, una especie de epílogo escatológico destinado a postular y afirmar la pervivencia del alma.

Cambiando radicalmente de tema, creemos oportuno referirnos en este apartado a un asunto relevante para la credibilidad de la obra en general: las fuentes de información de las que se nutre Gregorio para elaborar sus *Dialogi* y la fiabilidad que de ellas se puede esperar. Ciertamente, nuestro papa se cree en la necesidad de verificar repetidamente el recurso a fuentes dignas de crédito –el “*souci d’authentifier*” apuntado por Dufourcq⁶⁶⁶– ya desde el prólogo⁶⁶⁷, donde aparecen los *seniores, uiri uenerabiles*

G., “Francis Clark e la storiografía”, p. 122, quien ya apuntó fugazmente esta posibilidad con un par de decenios de adelanto. Véase la nota siguiente.

⁶⁶⁴ Al respecto, pueden citarse los diversos testimonios gregorianos acerca de la revisión de algunas obras gregorianas en *ca.* 601 –también de las *Homiliae in Hiezechielem*– que ofrecemos en la nota 610 de esta parte y las notas 202 y 204 de la parte II.

⁶⁶⁵ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxiv, más allá de afirmar la singularidad del libro segundo, dedicado a una sola persona, apunta que, en el tercero, las coordenadas espaciales y temporales se alargan y, más significativamente, que los trece primeros capítulos se ocupan de ensalzar la santidad de obispos, incluidos dos pontífices: siempre según el autor, la intención de Gregorio sería la de ofrecer un contrapeso a la predominante condición monástica de la mayoría de santos elencados.

⁶⁶⁶ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, I, p. 29. Cf. CLARK, F., *The ‘Gregorian’ Dialogues*, pp. 85-86: “it is this consistent pattern of false of false authentication taht invalidates the plea of modern commentators on the Dialogues who seek to justify its fictional narrative as a literary genre adopted by Gregory as a vehicle for an assumedly higher pedagogy. It is not only the fictitious nature of the stories told there that is the problem, but the author’s mendacious insistence that their indubitable truth is guaranteed in every case by the testimonies of witnesses known personally to himself –testimonies that he has likewise invented”.

et probati como relatores de las historias recogidas por el prelado. Así, en el elenco de informantes⁶⁶⁸ gregorianos se suceden eclesiásticos⁶⁶⁹ y laicos⁶⁷⁰, pero muy

⁶⁶⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 8 y 10: *si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris adtestantibus agnouit uel per memetipsum didici, dies, ut opinor, anteaquam sermo cessabit*; véase la nota 675 para el texto de la segunda cita.

⁶⁶⁸ PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 2-5, argumenta sagazmente la necesidad de combinar el conjunto de los informantes gregorianos conocidos con la red viaria romana y las posesiones del *patrimonium Petri* con el fin de establecer un “mapa” de la ubicación de las historias de los *Dialogi* y de sus testimonios. Sobre el valor de los diferentes tipos de testimonios de las fuentes hagiográficas, véase: MORICCA, U., *Gregorii Magni Dialogi*, pp. xxiii-xxxii; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 43-44 y 192, 199, con diversos mapas muy útiles; BOESCH GAJANO, S., “L’agiografía”, pp. 817-818; PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xlv-xlvii y 231-233; y LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 261-291, para una lista muy bien contextualizada –aunque con algún error metodológico y alguna inexactitud– de los informantes gregorianos, tantos eclesiásticos como laicos o monásticos. Ver notas 669-675.

⁶⁶⁹ La lista de eclesiásticos que proporcionan datos hagiográficos a Gregorio es larga, y los dividimos en obispos, presbíteros, diáconos y otros órdenes menores. Al respecto de los obispos, cabe citar los siguientes: su predecesor en el cargo, Pelagio II –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 16, 1–; Albino de Rieti –1, 4, 9–; Maximiano de Siracusa –1, 7, 1; 3, 36, 1; y 4, 33, 1–; Venancio de Luni –3, 9, 1; 10, 1; 11, 1; y 4, 55, 1–; Florido de Città di Castello –3, 13, 1; y 35, 1–; Redento de Ferento –3, 38, 1–; Félix de Porto –4, 27, 6; 53, 1; y 57, 3–; y también a dos obispos desconocidos, uno de Ancona y otro africano –1, 5, 1; y 3, 32, 3–. En cuanto a los presbíteros, debe mencionarse a Gaudencio, Sántulo, Especioso y Atanasio, así como a dos anónimos *senes clerici* y a un *sacerdos* romano: 1, 9, 1; 3, 15, 1, cf. 37, 1; 4, 16, 1; 40, 10; 1, 9, 15, y 3, 12, 2; y 3, 30, 1. Por otro lado, encontramos al defensor Juliano, al subdiácono Cuadragésimo, al sacristán Teodoro y a ciertos *custodes* de la iglesia de Santa Ágata en la Suburra: 1, 10, 1, y 4, 31, 1; 3, 17, 1; 3, 24, 1; y 30, 1. Véase LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 276-282. En total, una veintena de eclesiásticos que podemos incluir entre los informantes gregorianos en los *Dialogi*.

⁶⁷⁰ Constituyen el grupo menos representado, del cual podemos reseñar al *religiosus uir* Lorenzo, al *uir inlustris* Aptonio, al *uices agens praefectus pretorio* Juan, otro Juan –esta vez un tribuno–, al *honestus senex* Deusdedit, al *uir inlustris* Esteban y a un cierto *miles*, al *uir magnificus* Liberio y al marinero y después clérigo Varaca: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 1, 4; 2, 26; 3, 10, 1, y 4, 54, 1; 3, 19, 1; 4, 32, 1; 37, 5 y 7-12; 55, 1; y 59, 2. LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 274-276. Aparte, encontramos un buen número de informantes anónimos –normalmente varios– de los cuales podemos inferir su condición laica: *plurimi*; *multi qui scire potuerunt*; *senex pauper*; *multi de Narniensi ciuitate*; *habitatores*; *multi*; *habitantes Lucanae ciuitatis*; *praesentes (Merolenses)*; *ciues (urbis Euthicii)*; *omnis Samnii prouincia testis*; *hii testes*; *populus*; *multi ab Hispaniarum partes* –¿monjes legados de Recaredo?–; *multi adtestantes y artifices marmoris sepulcri*; *uicini mei*; *quidam uir*; *maiores scientes*; y finalmente *tinctorum Romani*. Al respecto de estas citas, véase: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2, 1; 4, 9; 10, 11; 3, 6, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1; 11, 3; 15, 18; 26, 1; 27; 30, 1; 31, 1; 4, 28, 1 y 5; 36, 7; 38, 1; 42, 1; y 56, 1. Véase también LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 283-285, para los informantes anónimos, tanto laicos como eclesiásticos. Según nuestros cálculos, identificamos nueve informantes laicos, mientras que los anónimos suman un número tan indeterminado como abundante, según ha podido constatarse en la lista ofrecida más arriba. Por otro lado, podemos dudar –y con razón– del significado real de la expresión *religiosus uir* cuando ésta se aplica

especialmente abades y monjes⁶⁷¹, todos ellos de verosimilitud⁶⁷² contrastada al decir del pontífice y normalmente de condición social respetable, en un ejemplo del clasismo

incluso a un zapatero, *Deusdedit* –4, 38, 1–; al respecto, PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 237, opina acertadamente que el epíteto *religiosus uir* puede aplicarse tanto a eclesiásticos y monjes como a laicos y que, en consecuencia, no refleja la condición vital del individuo –su inclusión en el *establishment* de la Iglesia– sino que más bien remite a su piedad religiosa, siendo tan sólo posible deducir su categoría por el contexto, y, en algunos, ni así. Encontramos diferentes formas –*uiri uenerabiles; religiosi uiri Apuliae prouincia; religiosi uiri; religiosus atque fidelissimus uir; uenerabilis uir; religiosi uiri narrantes; personae graues atque fideles religiosi uiri adtestantes; religiosi presentes; y fideles ac religiosi*– de este calificativo en: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 3, 5; 3, 5, 1, y 8, 1 –posiblemente eclesiásticos–; 16, 1; y 4, 10; 11, 1; 14, 1; 20, 1; 23, 1; 35, y 59, 1.

⁶⁷¹ Dividido en abades –o priores– y monjes, se trata ciertamente del grupo más numeroso si atendemos a la multitud de anónimos citados. Por cuanto respecta a los primeros, la lista es como sigue: Félix, prior de un monasterio en Fondi, y Fortunato, abad de *Balneum Ciceronis*; Valención, abad de un desconocido cenobio en la Valeria y luego del monasterio de San Andrés en el Celio; los cuatro discípulos directos de Benito, Constantino y Simplicio –sus sucesores al frente de Casino–, Valentiniano –abad del Laterano– y Honorato –abad de Subiaco–; Eleuterio, abad de San Marcos en Spoleto y luego también del monasterio gregoriano; y el abad Esteban. GREG. MAG., *Dial.*, 1, 3, 1 y 5; 4, 20, 1, y 3, 22, 1, y 4, 22, 1; 2, *prol.*, 2, y 27, 3, y muy probablemente 4, 9, 1 –además Honorato aparece también en 2, 15, 4–; 3, 14, 1, y 21, 1-2, y 33, 1, y 4, 36, 1; 12, 1. Acerca de los segundos: Laurión, del monasterio de *Subpentoma*; Peregrino, cenobita de Casino; Bonifacio, monje de San Andrés; Probo, *famulus Dei* en Roma; Amonio, también monje en el Celio; la monja Gregoria, del convento romano de Santa María; y otra monja, Redenta, y una discípula anónima. ID., *Dial.*, 1, 7, 1; 2, 27, 1; 3, 29, 1; 4, 13, 1, y 18, 1, y 20, 1, y 40, 6; 27, 9; 3, 14, 1; y 4, 16, 4. Al respecto de los informantes monásticos anónimos, la lista es extensa y coral: *quidam nostri prouectoris aetatis; nostri seniores; nostrorum multi; multi ex nostris; frater quidam in scriptura sacra studiosissimus; quidam qui nobiscum sunt; monachi monasterii beati Petri in montem Praenestinae urbis; discipuli (Eleutherii); monachus ex Nursiae prouincia; discipuli fideles; matres iuueniores; monachus noster; discipula Redemptae; y quidam Illiricianus monachus*. Ver: ID., *Dial.*, 1, 5, 1; 3, 2, 1, y 25, 1; 14, 1; 16, 1; 18, 1; 20, 1; 23, 1; 33, 1; 37, 1; 4, 8; 14, 5; 15, 5; 16, 4; y 37, 3. Cuando Gregorio utiliza el adjetivo *noster*, es deducible su pertenencia al ámbito eclesiástico o monástico, tanto en el entorno pontificio –siendo entonces clérigos o monjes: véanse la nota 203 de la parte II, la nota 220 de esta misma parte y la nota 106 de la parte IV– como en el propio monasterio de San Andrés en el Celio; aunque quizás la balanza se inclina hacia el ámbito monacal por la empatía mostrada por Gregorio hacia la vida del cenobio. LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 268-274. Además de los informantes anónimos –cuyo número resulta imposible de determinar–, los miembros del estamento monástico que proporcionan datos a Gregorio se eleva a dieciséis.

⁶⁷² Al respecto de los informantes de Gregorio que aparecen a lo largo de los *Dialogi*, Moricca se extraña del hecho de que el pontífice aceptara –a carta cabal, según opina dicho editor– cualquier información hagiográfica con independencia de la condición o educación de quien se la proporcionara y de la credibilidad de la misma: MORICCA, U., *Gregorii Magni Dialogi*, pp. xxxii-xxxiv. Este punto es discutido en la actualidad por PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. xv-xvi, quien, aun admitiendo el carácter oral –y rústico– de la gran mayoría de informantes, considera que, en su tiempo y mentalidad, tales testimonios serían tan fiables como los que nutrían otros relatos sacros coetáneos.

gregoriano⁶⁷³ evidente en la condición de los informantes; incluso el mismo papa⁶⁷⁴ aporta su experiencia personal en algunas ocasiones. Y si, como vemos, las fuentes de Gregorio son en su mayor parte orales⁶⁷⁵, también las hay literarias⁶⁷⁶, aunque de éstas

⁶⁷³ VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 43-44 “les témoins cités dans les Dialogues sont le plus souvent des personnages distingués: évêques et prêtres, abbés et prieurs, nobles et haut fonctionnaires. Ce sont surtout ces narrateurs qualifiés, jouissant d’une certaine considération, que Grégoire cite nommément. S’il lui arrive de rapporter les dires d’un clerc inférieur ou d’un mendiant, il s’abstient de dire leur nom. Ce comportement suggère à nouveau une certaine préférence pratique pour les hautes sphères de la société”. Cf. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xlv-xlv, donde opina que, respecto a los *humiliores*, Gregorio “sembra avere una più condiscendente simpatia”, argumentando que el pontífice se preocupa más por la función desempeñada por el personaje que por su *origo* social. *Contra* LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, pp. 281-282, n. 163. Por nuestra parte, opinamos que, a pesar del paternalismo –respetuoso, sin embargo– para con la población desfavorecida, en particular, y, en general, de su discurso cristiano de fraternidad humana, Gregorio no puede evitar tener un sentimiento de “clase” que, al fin y al cabo, era ciertamente común en los aristócratas de la Antigüedad tardía; al respecto, pueden consultarse en extenso los capítulos 1.1 y 1.2 de la parte II.

⁶⁷⁴ Gregorio es testimonio directo de tres hechos extraordinarios presentes en su propia obra: la consagración católica de una iglesia arriana en la Suburra –aunque lo “presencie” *intra sacrarium*–; y la guarición de sus dolencias estomacales merced a las plegarias de Eleuterio, cosa que le permite ayunar en Pascua. GREG. MAG., *Dial.*, 3, 30, 3; y 33, 7-9; podría añadirse –y así lo hace Petersen– el relato de la sanación de un enfermo mental a cargo del presbítero Amancio –35, 3-4–, aunque el testigo directo sea el obispo Florido, quien informa luego al pontífice. Al respecto, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 342-343; PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 14-15; BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 218-219, n. 116; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 431. Por otro lado, existen algunos milagros ocurridos en el monasterio del Celio de los cuales Gregorio, a pesar de no ser testigo presencial, demuestra un conocimiento de primera mano gracias a personas de toda su confianza directamente implicadas: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 27, 4-5; 40, 2-5; 49, 2-7; y 57, 8-17. Además, cabría tener en cuenta a los posibles informantes que vivieron en algún momento en el cenobio gregoriano de San Andrés –pertenecieron o no a esta comunidad– citados en las notas 579 y 686.

⁶⁷⁵ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 291-292, n. 1, ofrece una lista de los personajes que transmitieron oralmente relatos hagiográficos a Gregorio para la redacción de los diversos episodios en los cuatro libros de los *Dialogi*; entre estos informantes hallamos tanto autoridades eclesiásticas o civiles sobradamente reconocibles como anónimos imposibles de rastrear. En el prólogo de su obra, Gregorio expone su método de composición –basado en el *sensus* de los relatos recabados, pero pasado por el tamiz de su *stylus*– y justifica su precedente más directo en los evangelios de Marcos y Lucas a causa de la importancia que conceden al testimonio de sus informantes: *ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium narratione comperta, incunctanter narro sacrae auctoritatis exemplo, cum mihi luce clarius constet quia Marcus et Lucas Euangelium quod scripserunt, non uisu, sed auditu didicerunt. Sed ut dubitationis occasionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus haec auctoribus mihi comperta sint manifesto. Hoc uero scire te cupio, quia in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo; quia si de personis omnibus ipsa specialiter uerba tenere uoluisset, haec rusticano usu prolata stylus scribentis non apte susciperet. Seniorum ualde uenerabilium didici relatione quod narro.*

sólo puede constatarse el empleo de unas pocas: unas breves referencias al *De obitu Paulini* de Uranio⁶⁷⁷ y a las *uitae* de Donato y Gregorio Taumaturgo⁶⁷⁸ constituyen los ejemplos verificados de utilización de documentación escrita; aparte, contamos con el testimonio de sus propias *Homiliae in Euangelia*⁶⁷⁹, las cuales constatan el

GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 10. Compárese con el prólogo de la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro que citamos en la nota 753.

⁶⁷⁶ Se admite sin demasiados problemas que Gregorio conoció, directa o indirectamente, obras hagiográficas como la *Historia monachorum*, la *Historia Lausiaca* de Paladio o la *Historia religiosa* de Teodoreto; y acaso también alguna de las composiciones de su homónimo de Tours. Al respecto, véanse los apartados 2.1.2 y 2.1.3 de esta misma parte, y también, muy especialmente, VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 113-124, en un extenso panorama literario; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 3-4 y n. 8, quien incluye además unos *Gesta Herenaei* de los cuales Gregorio admite explícitamente no poseer una copia en Roma. Al respecto de estos *gesta*, remitimos a la nota 151 de la parte II y a la nota 368 de esta misma parte. Para la concepción dialógica utilizada por Gregorio y sus bastante seguras influencias, remitimos a las notas 687-690.

⁶⁷⁷ Se alude indirectamente a Uranio al respecto del episodio referente a Paulino de Nola, cuando habla de aquellos *qui Paulini mortem uidere potuissent*: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1, 9; cf. VRAN., *Ep. de ob. Paul.*, 4. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 111; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 4, n. 6.

⁶⁷⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 7, 3: *sicque in duobus miraculis duorum patrum est uirtutes imitatus: in mole scilicet saxi factum Gregorii, qui montem mouit, in reparatione uero lampadis uirtutem Donati, qui fractum calicem pristinae incolumitati restituit*. Cf.: *Pas. Donat. et Hilar. —uide BHL 2289—*; RVFIN. PRESB., *Prol. in lib. hist. Eus.*, 7, 28, 2; y GREG. TVRON., *Lib. in glor. confes.*, 46. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 110-111; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 4, nn. 4-5, donde cita una opinión de CRACCO RUGGINI, L., “Gregorio Magno”, p. 36, al respecto del conocimiento de la fuente original —la *Vita Gregorii* de Gregorio de Nisa— por parte del pontífice romano. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 111-112, todavía añade un paralelo de los *Dialogi* con el *De cura pro mortuis gerenda* de Agustín, puesto que en ambas obras se alude a la muerte por error de un personaje confundido por el “destino” con un homónimo: AVG. HIPON., *De cura pro mort.*, 12, 15; compárese con GREG. MAG., *Dial.*, 4, 37, 1 y 5-6; cf. 32, 2-4.

⁶⁷⁹ Los santos y mártires que aparecen citados en las *Homiliae* son los siguientes: Felicidad, Andrés, Silvestre, Inés, Félix, Lorenzo, Pancracio, Nereo y Aquileo, Proceso y Martiniano, Menas y Sebastián. Véase, respectivamente: GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 3; 5; 9; 11-12; 13; 19; 27; 28; 32; 35; y 37. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 5, n. 10; cf. ROSENWEIN, B.H., “*In gestis emendatioribus*”, pp. 843-848, para el testimonio de Perpetua y Felicidad. Al respecto de los personajes —o situaciones— comunes a los *Dialogi* y a las *Homiliae* de las cuales dependen, DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 289-290, n. 2, nos ofrece una comparativa bastante exhaustiva entre los pasajes respectivos: el potentado Crisaorio de Valeria —GREG. MAG., *Dial.*, 4, 40, 6-9 = ID., *Hom. in Euang.*, 1, 12, 7—, el monje Sérvulo —ID., *Dial.*, 4, 15 = ID., *Hom. in Euang.*, 1, 15, 5—, Teófanos, *comes* de *Centumcellae* —ID., *Dial.*, 4, 28 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 36, 3—, el obispo Casio de Narni —ID., *Dial.*, 4, 58 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 37, 9—, cierta mujer ignota, esposa de un cautivo de los bárbaros —ID., *Dial.*,

conocimiento de fuentes hagiográficas aunque, por otro lado, no indican el origen de la información. No obstante, ya Moricca⁶⁸⁰ acusó a Gregorio de crédulo por apoyarse en exceso en sus informantes en un deseo evidente de convencer al lector a través de la fidedignidad –moral, no histórica o racional– de sus testimonios, los cuales, a su vez, confieren veracidad⁶⁸¹ a los relatos.

4, 59 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 37, 8–, Tarsila, la tía paterna de Gregorio –ID., *Dial.*, 4, 17 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 38, 15–, el monje Teodoro –ID., *Dial.*, 4, 40, 2-5 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 38, 16– y la monja Redenta –ID., *Dial.*, 4, 16 = ID., *Hom. in Euang.*, 2, 40, 11–. En todo caso, no es posible seguir el rastro de la información más allá de la obra homilética de nuestro pontífice, por lo cual cabría decir que Gregorio se copia a sí mismo, se autofagocita. Por otra parte, es interesante apuntar que todos estos paralelos o préstamos de las *Homiliae* se circunscriben al libro cuarto de los *Dialogi*, un hecho para el cual Dufourcq no aporta explicación alguna. Pricoco reproduce la lista del estudioso francés –en la edición de De Vogüé, no la de Moricca– y añade un caso más al número de “préstamos” de las *Homiliae*, el del monje Esteban de la *Reatina ciuitas*: ID., *Dial.*, 4, 20 = *Hom. in Euang.*, 2, 35, 8; PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xx, n. 2. Además, un episodio de las *Homiliae* tiene influencia sobre otro de los *Dialogi*, puesto que la visión de Benito del alma de Germán de Capua ascendiendo a los cielos encuentra su réplica en la equivalente del monje Victorino: GREG. MAG., *Dial.*, 2, 35 = *Hom. in Euang.*, 2, 34, 18. Otros tres relatos de las *Homiliae*, a pesar de ser milagrosos, no encuentran su lugar en los *Dialogi*: ID., *Hom. in Euang.*, 2, 23, 2; 32, 8; y 39, 10; la explicación parece estar en que no se trata de episodios relacionados con la escatología, sino de visiones tenidas después de ser caritativos con peregrinos desconocidos. De hecho, Pricoco encuentra la razón de la inclusión de los nueve episodios anteriores “prestados” a los *Dialogi* a causa de su carácter escatológico, motivo por el cual fueron introducidos en el libro cuarto –a excepción del citado caso del monje Victorino–. Véanse además las notas 15, 335 y 715. Sobre los posibles paralelos o préstamos tomados de Gregorio de Tours, remitimos a las notas 780-782, 788-789 y 797-798.

⁶⁸⁰ MORICCA, U., *Gregorii Magni Dialogi*, pp. xxiii-xxxii, recoge la multitud de casos en los cuales Gregorio se refiere a un informante con la intención de verificar su relato, aunque, como comenta BOLTON, W.F., “The Supra-Historical Sense”, p. 210, n. 16, con bibliografía, tales citas pueden no ir más allá de una convención hagiográfica. No estamos de acuerdo con este aserto, pues pensamos que la mayor parte –si no el total– de los informantes citados gozan de realidad histórica, hecho que no garantiza, por supuesto, la veracidad de sus informaciones: ver notas 668-675. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 165, critica la creencia de que la credulidad del pontífice suponga un demérito para la historicidad de la obra, pues no la perseguía en absoluto.

⁶⁸¹ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 341, califica a Gregorio de “credulous compiler of miracle-tales and legends”, y p. 356, donde los escritos del Magno reciben el calificativo de “strange combination of shrewdness and superstition”. MORICCA, U., *Gregorii Magni Dialogi*, p. xiv, considera, además, que el pontífice llenó sus escritos con historias “degne della fede di una vecchierella”. Ambos coinciden en negar cualquier veracidad a los relatos en sí para otorgarla, en cambio, a los pequeños detalles que se traslucen de los mismos. Cf. *contra* CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 166. Al respecto, véase BOLTON, W.F., “The Supra-Historical Sense”, pp. 206-207.

E intrínsecamente relacionada con la veracidad de los *Dialogi* emerge la cuestión de su historicidad. Su falta de exactitud histórica⁶⁸² ha sido motivo de descrédito para el conjunto de la obra, y debe admitirse que la precisión cronológica y factual no figura entre las prioridades de su autor, pero, ¿acaso es necesaria? ¿conviene considerar a los cuatro libros bajo esta perspectiva? El propio Gregorio incide en la necesidad de interpretar en clave alegórica⁶⁸³ ciertos episodios hagiográficos del mismo modo que hace con pasajes de las Escrituras —aunque esto parezca entrar en contradicción con la confianza depositada en sus informantes— y, desde el ámbito teológico, se ha defendido la naturaleza ahistórica de los *Dialogi* a partir del estudio de la tipología bíblica⁶⁸⁴ empleada en su concepción y desarrollo. Parece claro, pues, que el objetivo de los cuatro libros no consiste en aportar datos acerca de la vida y obra de los *uiri Dei*, sino ofrecerlos como ejemplo de las virtudes cristianas en su máximo exponente con el fin de aleccionar a los lectores en la senda a seguir. Con todo, los *Dialogi* recogen unas cuantas —más bien pocas, es cierto— referencias históricas⁶⁸⁵

⁶⁸² En este sentido, Dudden considera que los *Dialogi* están preñados de “historical inaccuracy”, aunque, como indica Petersen, nunca fue objetivo de Gregorio redactar una *historia*, pues el género hagiográfico no precisa de exactitud histórica sino de ejemplos moralizantes: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 341; cf. PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. xvi-xvii. La investigadora canadiense reitera la misma opinión que otros estudiosos ya habían emitido con anterioridad: HALLINGER, K., “Papst Gregor der Grosse”, pp. 247-246; WANSBOUROUGH, J.H., “St. Gregory’s Intention”, p. 149; DUFNER, G., *Die Dialoge*, p. 13; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 230; y CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 164. Sobre el propósito de los *Dialogi*, véanse asimismo las notas 621-623.

⁶⁸³ BOLTON, W.F., “The Supra-Historical Sense”, pp. 211-213, al respecto, básicamente, del relato de Axa recogido en GREG. MAG., *Dial.*, 3, 34, considerado por el Magno como una *historia figurata* que, extraída del libro de Josué (*Ios.*, 15, 16-20), acaso podría gozar de la misma consideración que alguno de los episodios de los *Dialogi*. Cf. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxxv. En GREG. MAG., *Hom. in Cant., prol.*, 1, se cita una máxima paulina —*littera occidit, spiritus autem uiuificat* (*II Cor.*, 3, 6)— para justificar la preeminencia de lo espiritual por encima de lo terreno.

⁶⁸⁴ PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. xvii. Petersen entiende que Gregorio no sólo aplica los parámetros interpretativos de origen bíblico a sus obras homiléticas y exegéticas sino también a los *Dialogi*; cf.: ROUSSEAU, O., “Saint Benoît”, pp. 103-114; y MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 399-400, nn. 1-4, donde afirma que los paralelos establecidos entre Benito, los profetas, los apóstoles y los mismos mártires, se redactaron a semejanza de los que hizo Sulpicio Severo con Martín de Tours.

⁶⁸⁵ Los hechos históricos documentados que contienen los *Dialogi* son los siguientes: dos menciones a Maximiano como obispo de Siracusa —GREG. MAG., *Dial.*, 1, 7, 1; y 3, 36—, la inundación del Tíber del 589 —ID., *Dial.*, 3, 19, 2—, la muerte de Redento de Ferento —ID., *Dial.*, 3, 38, 1—, la presencia en Roma del prelado de Luna, Venancio —ID., *Dial.*, 3, 9, 1; y 55, 1—, y la peste que asoló la *Vrbs* el 590 —ID., *Dial.*, 4,

relativas a hechos coetáneos relevantes para la narración que no siempre resultan fidedignas ni ajustadas a la realidad, caso de la constatación de un flujo de religiosos refugiados⁶⁸⁶ de la invasión longobarda. Aunque, como se ha comentado, no consideramos que ése sea su objetivo primordial.

2.1.1.— LA FORMA DIALOGADA Y SU PÚBLICO

El diálogo como método literario se conocía desde la Antigüedad clásica⁶⁸⁷, aunque su uso en la literatura cristiana hagiográfica⁶⁸⁸ se documentó a principios del

19, 2; 27, 6; y 37, 7, donde se dice que acaeció *ante triennium* de la redacción de los *Dialogi*, datación que sirve para fechar la obra en *ca.* 593: ver nota 161 de la parte IV—. Ver PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xx y xxxix-xlvi, quien apunta que, muchos de los personajes que aparecen a lo largo de los cuatro libros no son probadamente históricos, y ello no invalida la historicidad de los hechos relatados. Cf. CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 120-121. Sobre ulteriores consideraciones cronológicas acerca de la obra hagiográfica del Magno, remitimos a la nota 691.

⁶⁸⁶ Podemos citar a los abades Eleuterio de Spoleto –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 33, 1–, Esteban de Nursia –ID., *Dial.*, 4, 12, 1– y Valención de Valeria –ID., *Dial.*, 4, 22, 1–, así como al *praesbyter* Amancio –ID., *Dial.*, 3, 34, 1, con reservas– y a los monjes Bonifacio –ID., *Dial.*, 3, 29, 1, de quien sólo se especifica que estaba *cum Langobardis*– y Probo –ID., *Dial.*, 4, 13, 1, trasladado desde Rieti al monasterio romano de Renato– y a la *sanctimonialis* Gregoria de Spoleto –ID., *Dial.*, 3, 14, 1–; todos ellos –excepto, claro está, la monja espoletina– acaban en el propio monasterio de Gregorio en Roma, pudiendo así devenir informantes “externos” de los *Dialogi*: ver nota 674. Cabe añadir, además, a un cierto número de refugiados anónimos susceptibles de entrar en la misma categoría: *multi de Narniensi ciuitate* –ID., *Dial.*, 3, 6, 1, de quien se dice que *nunc Romae (sunt)*–; *monachi monasterii beati Petri in montem Praenestinae urbis* –ID., *Dial.*, 3, 23, 1–; y *quidam Illiricianus monachus* –ID., *Dial.*, 4, 37, 1, quizás venido a Roma a causa de la polémica tricapitolina–. Al respecto, véase LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni”, p. 269, n. 50.

⁶⁸⁷ El género dialógico está muy presente en el ámbito de la filosofía desde Platón, cuyas obras adoptan en su mayoría esta forma literaria para desarrollar los argumentos del pensador ateniense mediante el “juego” de preguntas y respuestas. Sin embargo, la literatura religiosa pagana no parece haber sido prolija a la hora de adoptar dicho mecanismo, y tan sólo conocemos una obra –el *De uita Euripidis* de Sátiro, escrita en el siglo III antes de nuestra era– que pudiera constituir un precedente para la biografía hagiográfica cristiana, aunque es cierto que conservamos referencias a otros escritos semejantes, los cuales no han llegado hasta nosotros. Acerca de esto, véase: COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, p. 388, n. 1; y más recientemente SCHMIDT, P.L., “Zur Typologie”, pp. 115-121, donde desarrolla el concepto didáctico en los diálogos cristianos.

⁶⁸⁸ El empleo del diálogo en la literatura cristiana se extiende más allá de las citadas obras de Sulpicio y Paladio, pero sólo estos dos autores utilizan este recurso en biografías sacras con anterioridad a Gregorio; sí hallamos, en cambio, un elevado número de obras de carácter doctrinal y apologético a lo largo de la

siglo V con la aparición de los *Dialogorum libri tres* de Sulpicio Severo⁶⁸⁹ en el 404 y el *Dialogus de uita sancti Chrysostomi* —muy posiblemente— de Paladio de Helenópolis⁶⁹⁰ en ca. 408. No obstante, y a pesar de la buena acogida de estas obras, el éxito no acompañó demasiado al género, pues debemos esperar hasta el 594⁶⁹¹ para encontrar

era patristica: desde el *Dialogus cum Tryphone* de Justino o el *Octavius* de Minucio Félix hasta la *Altercatio luciferiani et orthodoxi* de Jerónimo o el *Contra Academicos* de Agustín, e incluso hasta las *Conlationes* de Casiano o la *Philosophiae consolatio* de Boecio, se suceden los libros que hacen uso de esta técnica para exponer diferentes opiniones al respecto de cuestiones doctrinales y morales para cuya disputa la dialéctica constituye un referente clásico ineludible todavía generalizado. Véase, en general: BERTAUD, E., “Dialogues spirituelles”, cc. 834-837; SCHMIDT, P.L., “Zur Typologie”, pp. 121-124; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 114-116; PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, p. 331, n. 7; y también BARDY, G., “Biographies spirituelles”, cc. 1624-1634, para las *uitae sanctorum*, antecedentes inexcusables de los *Dialogi* de Gregorio.

⁶⁸⁹ Como era costumbre, Sulpicio presenta el escenario y los personajes de sus *Dialogi* en el prólogo: la acción se desarrolla en la comunidad monástica donde se halla el autor y los interlocutores son dos amigos suyos, un anónimo compatriota y Postumiano, quien retorna de un viaje por Oriente. El relato se extiende durante dos días que se corresponden con los dos primeros libros, mientras que el tercero constituye un resumen del coloquio del segundo día, sostenido en presencia de un nutrido grupo de eclesiásticos y laicos. COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, pp. 388-389 y 391. Por otra parte, los *Dialogi* severianos no pretenden ofrecer una relación pormenorizada de las *uirtutes* y los *gesta* del santo anteriores a su ascenso al episcopado, remitiendo para ello a la *Vita Martini* a la cual complementan: PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, p. 331, n. 7; véase, más específicamente CICCARESE, M.P., “*Vita Martini* 7”, pp. 227-233. Para la comparación entre los *Dialogi* de Severo y los de Gregorio, remitimos a: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 114-115 y 117-119; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 26.

⁶⁹⁰ A semejanza de la obra de su colega galo, Paladio sitúa la escena en una Roma que el escritor visita por vez primera y en donde corren rumores acerca de la muerte de Juan Crisóstomo; la conversación la sostienen el propio autor, un diácono de la Iglesia romana llamado Teodoro y un anónimo obispo oriental, el cual se encarga de dar respuesta a las preguntas que suscita el episcopado constantinopolitano de Juan. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 115. Por su parte, el diálogo parece ocupar tres días: COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, pp. 390-391; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 26.

⁶⁹¹ Sobre la fecha de los *Dialogi*, existe una mínima discrepancia entre los distintos autores, aunque la diferencia sea tan pequeña como un solo año; actualmente, se concede que la redacción se inició en julio del 593 y se terminó en noviembre del 594: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 25-27; BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 310; y RECCHIA, V., *Lettere*, 1, pp. 462-463, n. 2. Se toma como fecha *post quem* la epístola dirigida a Maximiano de Siracusa en la cual Gregorio solicita al prelado siciliano información sobre el prior Nonoso para un libro sobre los milagros de los padres italianos cuyo entorno más cercano —*fratres mei*— le ha pedido que escriba: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 50; *uide* nota 577 para el texto completo de la cita gregoriana y nota 580 para la consideración espúrea de esta epístola por parte de Clark. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xviii y xx, considera que la redacción de los *Dialogi* pudo haber comenzado antes

continuidad a la senda abierta en los *Dialogorum libri quatuor [patrum Italicorum]* de Gregorio Magno, el volumen que nos ocupa y acaso es el que más fortuna ha tenido.

Ahora bien, el motivo por el cual nuestro pontífice se inclinó por la forma dialógica se ha discutido con asiduidad. Como afirma Penco⁶⁹², el único escrito de entre la prolífica producción gregoriana que sigue esta estructura son los *Dialogi*, y su carácter hagiográfico –y monástico– no justifica esta elección, pues otros relatos de características semejantes, la *Historia monachorum* o la *Historia Lausiaca*, por ejemplo, ya eran conocidos –e incluso significados– en el Occidente latino del siglo VI y no seguían en absoluto el género dialógico. Además, encontramos elementos⁶⁹³ en el texto

del 593 –quizás después del 591– a partir de las citas a Maximiano de Siracusa: ver nota 669; por otra parte, los *Dialogi* recogen cerca de una decena de relatos ya presentes en las *Homiliae in Euangelia*, compuestas a finales del 593 a pesar de que probablemente no vieron la luz hasta ca. 601: ver notas 610, con remisiones, y 679. Estos mismos autores piensan que la fecha *ante quem* viene dada por la muerte de Maximiano en noviembre del 594: al respecto del óbito del obispo de Siracusa, véase la nota 483. Para la fecha del 593, véase: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 321, n. 1; seguido por COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, p. 389; y DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 286, indica el comienzo de la obra en el 593 –sin dar otra fecha para su final– basándose en el testimonio del propio Gregorio, quien ofrece como referencia cronológica que los *Dialogi* se escribieron *ante hoc fere quinquennium* de la inundación del Tíber –sobre este hecho, véase la nota 685–. En otro orden de cosas, resulta plausible que, en la redacción de los *Dialogi*, Gregorio consultara los volúmenes de las bibliotecas religiosas romanas, entre ellas, probablemente la de Agapito: ver nota 79 de la parte II. Cabe recordar, además, una inscripción algo posterior al pontificado gregoriano y conservada –ahora perdida – en el monasterio de San Andrés *ad cliuum Scauri*, en la cual se afirma que la redacción de los *Dialogi* tuvo lugar en dicho cenobio: *in bibliotheca sancti Gregorii quae est in monasterio clitauri <cliuus Scauri> ubi ipse dialogorum <libri> scripsit. ICVR II, p. 28, n. 1.*

⁶⁹² PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, p. 330. Debemos disentir, sin embargo, con el autor cuando asevera que “a nostro parere, però, non ci si è ancora interrogati, al riguardo, su di una questione di fondo tutt’altro che trascurabile e cioè sul vero motivo per il quale S. Gregorio abbia scelto proprio la struttura dialogica”, teniendo en cuenta que, durante los veinte años anteriores a la redacción de su artículo, ya habían aparecido los trabajos de dos investigadores italianos, Tateo y Vitale Brovarone, quienes ya habían discutido el tema en profundidad y cuya obra no parece conocer –TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 101-127; y VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa: problemi storico-letterari”, pp. 95-173, e ID., “La forma narrativa: prospettive di struttura”, pp. 117-185, estudioso este último que, precisamente, marca un antes y después en el estudio compositivo de los *Dialogi*–; en cambio, sí que conoce –y cita– a Boesch Gajano, especialista que recoge el testigo de Tateo y Vitale Brovarone –BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, pp. 231-232, y EAD., “La proposta hagiografica”, pp. 187-194–.

⁶⁹³ Se menciona a los *lectores* en GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 10, y 3, 7, 1; las referencias internas a los *Dialogi* como *liber* o *uolumen* en: ID., *Dial.*, 2, 27, 3; 3, 38, 5; 4, 8; y 4, 36, 1. Al respecto, véase PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, p. 330, nn. 4 y 5, nota esta última en la cual cita a Vogüé como quien primero observó las citadas referencias internas: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 78. Acerca de las

que presentan una contradicción formal con el excursus propio de un diálogo, tales como admoniciones a los lectores o remisiones a otras partes del libro o volumen. Estas aparentes contradicciones, tanto estructurales como formales, quedan resueltas si nos atenemos a la hipótesis de Boesch Gajano⁶⁹⁴: según esta investigadora, la construcción dialéctica no es tanto un modo sino un instrumento que responde a la doble voluntad de Gregorio de desarrollar el relato de los hechos y, al tiempo, exponer sus opiniones morales al respecto. Es precisamente esta interacción entre *narratio* y *expositio*, juntamente con la aparición del mismo prelado como interlocutor, la que otorga un carácter diferenciado y –por qué no admitirlo– elevado a los *Dialogi* por encima de otros libros anteriores semejantes⁶⁹⁵.

La obra se inicia con una escena en la cual Gregorio, abrumado por sus deberes mundanos⁶⁹⁶ y añorado de su quietud monástica⁶⁹⁷, se encuentra en un *secretum*

referencias a los lectores en obras hagiográficas anteriores, ejemplificadas por expresiones como *populus*, *plebs*, *fideles* o *credentes*, véase UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, p. 208 y n. 89, con referencias.

⁶⁹⁴ BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, p. 242: “un’opera (i *Dialogi*) dunque che con l’intreccio della *expositio* e della *narratio*, di cui la forma dialogica non è pretesto o finzione, ma strumento essenziale, rappresenta il capolavoro del genio pastorale di Gregorio Magno”. Cf., en un mismo sentido, EAD., “La proposta hagiografica”, pp. 210-211.

⁶⁹⁵ Y aceptando este argumento, Penco introduce una cuestión interesante al respecto de dicha originalidad constructiva de Gregorio, esto es, que el pontífice habría querido imprimir su impronta personal e insertarse en el argumento mismo de la obra: PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, pp. 331-332. El pontífice se nos presenta como “narratore principale e sicuro garante” de la veracidad de los hechos y de su contenido, y es justamente la personalidad de Gregorio la que confiere autoridad y excepcionalidad a los *Dialogi*, como bien apunta el monje de Finalpia. Por su parte, GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, p. 125, intuye que la unión de *narratio* y *expositio* permite la incorporación de la doctrina moral al relato hagiográfico. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxix, insiste en que las razones de la elección del género dialógico pasan por la voluntad didáctica –edificante incluso– del pontífice.

⁶⁹⁶ GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 4: *at nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem terreni actus puluere foedatur. Cumque se pro condescensione multorum ad exteriora sparserit, etiam cum interiora appetit, ad haec procul dubio minor redit. Perpendo itaque quid tolero, perpendo quid amisi, dumque intueor illud quod perdidit, fit hoc grauius quod porto.*

⁶⁹⁷ La vida del cenobio representa, como es sabido, un *topos* muy querido para Gregorio que se repite en diversos lugares de su *corpus* y para el cual los *Dialogi* ofrecen un valioso ejemplo en su prólogo: *ecce etenim nunc maris fluctibus quatior atque in navi mentis tempestatis ualidae procellis inlidor, et cum prioris uitae recolo, quasi post tergum ductis oculis uiso litore suspiro. Quodque adhuc est grauius, dum*

*locum*⁶⁹⁸ donde descansar su mente. Entonces, el diácono Pedro⁶⁹⁹, calificado de *amicus* y *socius*, se une al pontífice con la intención de calmar su melancolía mediante una agradable conversación, consuelo que, precisamente, da origen al tema de la santidad y a su papel en un mundo feneciente. Como ya se ha comentado, las dudas⁷⁰⁰ de su

immensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui (...) unde hoc agitur quod praemisi, quia cum nauigamus longius, iam nec portum quietis quem reliquimus uidemus. GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 3-5, versículo este último de donde procede la cita. Otras referencias al *portus quietus* –aun de un modo indirecto– en la obra gregoriana en: ID., *Ep.*, 1, 5 y 7; y 5, 53a, 1; e ID., *Reg. past.*, 1, 9; véanse también las notas 241 y 248 de la parte II. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 178, añade las *Conlationes* de Casiano a las influencias –de fondo, no de forma– detectables en los *Dialogi*, en especial el ambiente psicológico de decepción y angustia por el *tumultus mundi* que motiva la redacción de la obra. Cf. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 1-li.

⁶⁹⁸ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 324, interpreta este *secretum locum* con un jardín o atrio romano; se trata, ciertamente, de un lugar donde hallar el reposo que las tribulaciones de los *saecularia negotia* del Magno requieren y, por qué no decirlo, un lugar en el cual muy probablemente Gregorio se habría solazado el espíritu en más de una ocasión en caso de seguir las costumbres de sus ancestros. GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 1: *quadam die, nimiis quorundam saecularium tumultibus depressus, quibus in suis negotiis plerumque cogimur soluere etiam quod nos certum est non debere, secretum locum petii amico moeroris, ubi omne quod de mea mihi occupatione displicebat se patenter ostenderet et cuncta quae infligere dolore consueuerant congesta ante oculos licenter uenirent.* BOLTON, W.F., “The Supra-Historical Sense”, p. 208, n. 9, ofrece un precedente literario a la imagen de recogimiento en un entorno ajardinado que podemos hallar en la *Vita Malchi* de Jerónimo.

⁶⁹⁹ GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 2: *dilectissimus filius meus Petrus diaconus adfuit, mihi a prima uo iuuentutis flore in amicitia familiariter obstrictus atque ad sacri uerbi indagationem socius.* De este pasaje, se deduce que Pedro formaba parte del círculo íntimo de amigos del pontífice, y que, entre sus devociones, se hallaba el comentario de las Escrituras –y quizás de otros textos cristianos–, devoción que compartía con Gregorio, a quien, eventualmente, podría haber sido de ayuda en algún modo. Cf. ID., *Ep.*, 3, 50; ver nota 580, con remisiones, donde se explica la utilidad de esta carta para fechar los *Dialogi* y la controversia que genera. Acerca de la historia conocida del diácono romano, remitimos a las notas 471 y 491. Ver además la nota siguiente.

⁷⁰⁰ Ya Agustín se había sorprendido de la actitud dubitativa ante el milagro de los *infirmantes* de su tiempo: DELEHAYE, H., “Les premiers libelli miraculorum”, p. 434; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 47-48. Al respecto de las dudas de Pedro en particular, véanse: ID., “Scepticisme doctrinal”, pp. 315-326, especialmente 317-321; CREMASCOLI, G., “*Infirmantium persona*”, pp. 175-178, referido en concreto a GREG. MAG., *Dial.*, 4, 4, 9; y MOORHEAD, J., “The Figure”, pp. 469-479. Acerca de las citas referentes a las dudas del amigo de Gregorio, remitimos a la nota 621; cf. notas 651 y 657. Ver además la nota anterior. TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 107-108, entiende que la función de Pedro consiste en dinamizar el relato mediante sus interlocuciones e interpelaciones y que resulta esencial en el desarrollo de la enseñanza doctrinal que se deriva de los propios *Dialogi*, y no sólo en el libro cuarto, añade este autor. Por otro lado, el personaje de Pedro no se queda en un mero interlocutor pasivo, sino que se muestra activo requiriendo explicaciones, evidenciando sus dudas o

interlocutor, sus cuestiones, constituyen el estímulo necesario para el *feedback* entre éste y el pontífice que da origen a la forma literaria dialogada de la narración. Por otra parte, de las indicaciones que el autor introduce en el texto, se deduce que las conversaciones se extienden a lo largo de cuatro días⁷⁰¹, uno por libro, indicados en algunos casos por una pausa en la conversación.

En la forma dialógica, la presentación de los personajes sigue, en principio, el esquema general de la biografía tradicional que se divide en siete partes⁷⁰², las cuales pueden reducirse y variar de extensión según la importancia de la *dramatis persona* en particular. Tomemos como ejemplo a Benito, modelo de santidad⁷⁰³ cuya larga descripción nos permite observar la adopción de la partición clásica –aun con ciertas adaptaciones⁷⁰⁴– de un modo mucho más evidente que en el caso de otros *uiri Dei*, cuya

incluso sugiriendo interpretaciones. Partidario también de la relevancia de las intervenciones de Pedro es PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxx-xxxii; cf. DAGENS, C., *Saint Grégoire*, p. 230. Nos preguntamos, además, si la figura de Pedro toma prestadas actitudes e incluso palabras del amigo real de Gregorio.

⁷⁰¹ COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, pp. 389-390. Sobre la duración de los *Dialogi* de Sulpicio y Paladio, véanse las notas 689-690.

⁷⁰² Las siete partes son: *origo, infantia, species et mores et uirtutes, studia et opera, uita publica et priuata, mors y additamenta*. COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, pp. 390-391 y n. 3, para el cómputo de personajes, de los cuales excluye a los anónimos centenares citados en GREG. MAG., *Dial.*, 3, 27-28 y 32. De hecho, la gran cantidad de santos elencados en los *Dialogi* no permite a Gregorio dedicar demasiado espacio a los detalles biográficos excepto en el caso particular de Benito. Esto se hace comprensible si pensamos que el Magno incluye cerca de cien *uiri Dei* en cuatro libros, mientras que Sulpicio dedica su primer libro a sólo dieciséis *sancti*; cabe decir, no obstante, que el hagiógrafo galo no sigue estrictamente las reglas clásicas en esta obra ni siquiera con Martín, para cuya vida se remite a la más extensa *Vita Martini*.

⁷⁰³ Acerca de Benito como modelo sacro *ad imitandum exemplum*, remitimos a los estudios de: LAMBOT, C., “La vie et les miracles”, pp. 49-61, 97-102, y 149-158; ROUSSEAU, O., “Saint Benoît”, pp. 103-114; VOGÜÉ, A. de, “Benoît, modèle de vie spirituelle”, pp. 147-157.

⁷⁰⁴ A pesar de dichas adaptaciones, Gregorio sigue la norma clásica más que Sulpicio pero tanto como Paladio: COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue”, pp. 391-392 y 394-395. En general, se considera que tan sólo la *Vita Augustini* de Posidio continúa –en su conjunto– con la tradición en cuanto a seguimiento del esquema biográfico, dividiéndolo en dos grandes partes: *uita publica* y *uita priuata*. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 20 y n. 94; cf. ID., “La biographie classique”, pp. 223-248, para una visión de conjunto. En ID., “L’hagiographie en Occident”, pp. 22-25, el autor también toma en consideración algunos escritos hagiográficos que adquieren la forma de *laudationes funebres* – panegíricos pronunciados a la muerte del personaje reseñado, caso de la *Vita Filastrii* de Gaudencio de Brescia– o incluso de *homiliae* –como ocurre con los sermones de Máximo de Turín o Pedro Crisólogo–, deviniendo así una hagiografía homilética; queremos mencionar especialmente una *Vita Maximi Reiensis*

relevancia resulta significativamente menor. En primer lugar, aparecen brevemente la *origo*, la *infantia*⁷⁰⁵, las *mores* y los *studia* encuadrados en una corta introducción juntamente con su conversión⁷⁰⁶; en segundo, y dentro de la parte de mayor extensión dedicada a las *uirtutes* y los *miracula* del santo, se dibujan aquí y allí unos pocos aspectos de su *uita priuata et publica*; finalmente, se nos presenta la *mors* de Benito precedida de los *signa mortis*⁷⁰⁷ que ya hallamos en Suetonio; y como colofón, un relato de su *apotheosis* constituye un *additamentum* ideal para la vida del santo. Pero, a pesar de este pretendido seguimiento de los parámetros biográficos clásicos, Dudden⁷⁰⁸ cree que ocurre lo contrario, pues, bajo tanto milagro, perdemos de vista la verdadera figura del santo, una opinión convalidada por Cracco⁷⁰⁹, quien considera que Gregorio no

escrita por el patricio Dinamio en *ca.* 585, según parece destinada a la lectura pública durante el natalicio del obispo de Riez, cuya existencia podría conocer Gregorio en virtud de su relación personal con el aristócrata franco, rector del patrimonio pontificio en el Mediodía galo: al respecto de Dinamio, véanse las notas 241, 338, con remisiones, y 806.

⁷⁰⁵ En la corta descripción de su infancia, no aparece ningún trazo biográfico aparte de su procedencia y condición. Sin embargo, no se presenta a su familia –excluyendo a su nodriza, a la cual podemos incluir en la *familia* extensa en sentido romano– hasta que surge su hermana Escolástica en la mitad del segundo libro. Sobre Escolástica, remitimos a la nota 867. MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, p. 401, n. 2, sugiere que Gregorio toma las características de la descripción de la infancia de Benito del libro de Tobías. Mención aparte merece la aparición de la *nutrix* de Benito, un oficio que, en la Antigüedad, gozaba de una relación sentimental con el personaje amamantado de una relevancia inusitada hoy día: véase la nota 183 de la parte II.

⁷⁰⁶ DAGENS, C., “La ‘conversion’”, pp. 384-391; MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 401-402; DELFORGE, T., “Le ‘Songe de Scipion’”, pp. 351-354; Acerca de las tentaciones de Benito, véanse: DOUCET, M., “La tentation”, pp. 63-71; CUSACK, P.A., “The Temptation”, pp. 143-163.

⁷⁰⁷ GROSS, K., “Der Tod”, pp. 164-176.

⁷⁰⁸ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 167: “the real man is to a great extent lost sight of behind the veiling mist of legend”. De la misma opinión en este aspecto es CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 181, quien argumenta que “i dati biografici che sussistono, quando sussistono, sono fagocitati entro i miracoli”, dando como ejemplo los capítulos dedicados a Honorio y, muy especialmente, a Equicio. Acerca de este último personaje, véase la nota 824.

⁷⁰⁹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 182-183, considera el caso de Benito una excepción dentro de los *Dialogi*, y que por ello Gregorio dedicó una atención especial –aunque mínima– a sus datos biográficos en contraste con el resto de *uiri Dei* elencados; además, subraya que la intención del pontífice al respecto consistía en relatar *uiri uenerabilis Benedicti miraculis aliqua*.

escribió unas *uitae monachorum* –como se pensaba hasta la Edad Moderna–, sino más bien unos *gesta patrum Italicorum*.

En cuanto concierne al público destinatario de los *Dialogi*, la crítica moderna coincide en considerar que, tanto por su temática y lenguaje como por la forma literaria adoptada, la obra parece destinada a un sector muy amplio de la comunidad cristiana. Debemos recordar que, hace ya unas décadas, diversos estudiosos⁷¹⁰ comenzaron a plantearse la realidad del carácter popular de la hagiografía antigua que tradicionalmente se había sostenido y que se ha abandonado en la actualidad merced a elaborados trabajos de marcado talante sociológico y cultural. Así, se ha pasado de valorar las vidas de santos como un género menor a juzgarlas como uno *naïf*, acaso folclórico, elaborado por una élite religiosa –fundamentalmente eclesiástica– para la cual tales relatos representaban en buena medida un proceso de *Selbsteheiligung* que aumentaban el prestigio del *Bischofsherrschaft*⁷¹¹: es decir, que, mediante la

⁷¹⁰ Ya afirmaba el editor de los *Dialogi*, al hilo de *Dial.*, 3, 7, 1, donde se interpela al lector de la obra: “ces réflexions (...) confirment que Grégoire a principalement en vue une élite religieuse et sociale”. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 42-43. De entre los estudios que dedican su atención a negar el carácter popular de la hagiografía antigua, destacamos los siguientes: MOMIGLIANO, A., “Popular Religion Beliefs”, p. 17, remarcando la abolición de fronteras interiores –léase culturales– entre el público ilustrado y el iletrado en cuanto a los relatos hagiográficos, los cuales introducen sin pudor elementos folclóricos; CAMERON, Av., *Christianity and the Rhetoric*, pp. 108-119, quien se plantea denodadamente la realidad del populismo literario de muchos autores cristianos, los cuales ofrecen a su público conscientemente “the stories people want”; y UYTFANGHE, M. van, “L’origine, l’essor”, p. 145, e ID., “L’hagiographie antique tardive”, pp. 201-203 y 207, donde, al respecto de la hagiografía oriental del siglo IV, afirma: “il va de soi que cette littérature n’était pas «populaire», mais qu’elle n’était pas «aristocratique» non plus: ces oraisons s’adressaient, elles aussi, à toute la communauté chrétienne présente”. Y este enunciado bien podría extenderse a buena parte de los relatos taumatúrgicos de la Antigüedad tardía. Para el público de la literatura hagiográfica tardoantigua en general, véanse las notas 546-547 y 711-714.

⁷¹¹ Estas conclusiones pueden extraerse de algunos trabajos dedicados en concreto a la hagiografía merovingia y a su *background* ideológico franco: GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger*, pp. 197-202 y 442-443; BOSL, K., “Der “Adelsheilige””, pp. 167-187; y PRINZ, Fr., “Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte”, pp. 17-36. Cf.: GOFF, J. le, “Culture cléricale”, pp. 780-791, quien añade el rechazo de la cultura folclórica –sea mediante su eliminación, sea a través de su integración– como un aspecto diacrítico de la cultura eclesiástica; y HEINZELMANN, M., “Neue Aspekte”, pp. 27-44, donde insiste en el carácter aristocrático de los autores. Acerca del patronazgo de los santos como equivalente celeste del patronazgo terreno, significativamente de las jerarquías episcopales, remitimos al conocido y capital estudio de BROWN, P., *The Cult of the Saints*, pp. 55-60 y 62-64, el cual argumenta que el culto a los santos fue promovido por las élites sociales, coincidentes entonces con las eclesiásticas, y que potenciaron la imagen del santo de alta alcurnia mediante frases tópicas del género *nobilis genere, sed fide nobilior*; cf. *contra*, MACMULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire*, pp. 52-53 y 65-67,

“autosantificación” de la clase aristocrática que formaba mayormente el episcopado y escribía la mayor parte de obras hagiográficas, se consiguió justificar y engrandecer su poder sobre la comunidad, reproduciendo en el reino celeste los esquemas sociales de patronazgo que existían en el terrenal. Dicha *Adelsheilige* no tiene ningún reparo en utilizar el *sermo humilis* o *rusticus* para difundir su mensaje⁷¹², y su uso sirve tan bien a efectos de transmisión escrita como de difusión oral: piénsese en la lectura de *uitae*, *passiones* e incluso de *carmina* en los *natalicia* de los santos, lectura que constituiría para muchos la fuente principal de conocimientos acerca de sus patronos espirituales. De todos modos, no debemos olvidar que el estilo y la finalidad de los *Acta martyrum* del siglo IV no es necesariamente el mismo –de hecho, no lo es en absoluto– que el de las *uitae sanctorum* del siglo VI, como tampoco lo es el destinatario⁷¹³, máxime cuando

contestando el aire gibboniano de las conclusiones de Brown. No queremos olvidar que este proceso se debió al cambio operado en la concepción del santo, quien pasó de *martyr* a *patronus*, de testimonio de la fe a intercesor. En general, véase además UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 216-217. Ver nota siguiente.

⁷¹² La utilización de un lenguaje más sencillo –aunque no exento de cierta literacidad– en los textos hagiográficos está en relación directa con el nivel de alfabetización de la sociedad tardorromana; de hecho, no resulta necesario saber de letras para conocer la vida de un santo si ésta se lee públicamente durante la celebración de la eucaristía o de los *dies natales* del santo en cuestión: de ahí la importancia de la vía “auditiva” –del *Vorlesetext*, el texto leído en voz alta– en la transmisión de relatos hagiográficos. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 208-210 y 216-217. Acerca del *sermo humilis* o *rusticus*, véanse las notas 212, 217 y 222-223. Sobre los diferentes públicos de *uitae et passiones*, remitimos a las notas 713-714; cf. nota 710 para el público de los *Dialogi*.

⁷¹³ No podemos evitar reproducir unas líneas bastante conclusivas del profesor de la Universidad de Gante al respecto del público de los textos hagiográficos en época gregoriana, como mínimo: “cette littérature martyrologique n’était donc «populaire» que dans la mesure où elle s’adressait aussi à des auditeurs illettrés. En ce sens, elle s’inscrit dans une *narratiua* et une «littérature de consommation» plus large, sur lesquelles les antiquisants ont récemment attiré l’attention et qui se démarquent des œuvres apologétiques et dogmatiques, destinées aux seuls érudits. En ce sens aussi, elle a pu contribuer, comme les lectures bibliques et les homélies par exemple, à la «démocratisation» de la parole. Mais elle n’était pas spécialement populaire, parce que son *Publikum* englobait pareillement les chrétiens cultivés et aristocratiques”. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 209-210 y nn. 105-108, con bibliografía. Al respecto del carácter popular del público, cabría preguntarse seriamente sobre el nivel de alfabetización de las clases más desfavorecidas a finales del siglo VI, a las cuales, muy probablemente, convendría más un discurso oral que uno leído. Sobre el nivel cultural de estos grupos, remitimos a las notas 215-216. Véanse además las notas anterior y siguiente.

algunas de estas *uitae* en cuestión se incluyen en el subgénero de la hagiografía monástica⁷¹⁴.

En este sentido, Leyser⁷¹⁵ sostiene que, a diferencia de los *Moralia* o las *Homiliae in Euangelia*, orientadas a un ámbito eclesiástico o laico cultivado, los *Dialogi* se dirigen casi en exclusiva a un público popular. Puede argüirse, sin embargo, que dicha amplitud de miras englobaría —parece evidente— a los grupos populares, pero no resulta menos cierto que no tiene por qué circuncribirse sólo a ellos. De hecho, ahora se cuestiona la exclusividad absoluta del receptor⁷¹⁶ de la hagiografía gregoriana, ya que

⁷¹⁴ Dentro de la hagiografía, podemos distinguir *grosso modo* entre actas de mártires y vidas de santos; y entre estas últimas, todavía podemos establecer una subdivisión entre vidas de obispos y de monjes. Las *uitae monachorum*, de la *Vita Antonii* a la *Historia Lausiaca*, presentan rasgos comunes que caracterizan su estilo y que presentan al cenobita como sucesor de los mártires en su mortificación cotidiana y que, excepto en algunos casos destacados, se dirigen a un público muy específico a pesar del creciente prestigio de la santidad monástica: “ces vies monastiques, tout en étant des “best-sellers” relatifs, ne constituaient donc pas non plus une littérature “populaire”, mais “communautaire”, cette fois-ci cependant dans un sens beaucoup plus restreint que les Actes et Passions des martyrs”. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 211-214. Cf. CAMERON, Av., *Christianity and the Rhetoric*, pp. 112-115 y 152-154, en que apuesta por el *social mix* presente y habitual en las comunidades monásticas como muestra de la particularidad del público de estas obras hagiográficas; así por ejemplo, se incluyen tipos sociales como los pobres y las mujeres mucho más frecuentemente que en otros relatos y se tiende a una mayor “democratización” del género.

⁷¹⁵ LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 291-292. Las *Homiliae in Euangelia* fueron compuestas por y para el clero —en particular, el italiano— y vienen a ser un manual sacerdotal muy útil para la confección de sermones instructivos para la grey; de ellas, Gregorio extrajo y modificó historias santas para los *Dialogi*. Entre ambas obras, hay quien ve una relación de complementariedad, al menos en cuanto se refiere a alguno de sus contenidos: DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 282-296; cf. PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 56-89. Por el contrario, Cracco considera que las *Homiliae* se redactaron para la instrucción de la masa de fieles en un uso litúrgico concreto, pero no para la formación del clero: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 173. SCHMIDT, P.L., “Zur Typologie”, pp. 153-157, se interroga además sobre el papel de Pedro como interlocutor y propone que la razón de ser de este personaje radica en las posibles dudas del público a quien se destinaba los *Dialogi*. Véanse además las notas 15, 335 y 679.

⁷¹⁶ PENCO, G., “Sulla struttura dialogica”, pp. 331-332, se pregunta sobre la fiabilidad del carácter intrínsecamente popular del destinatario atribuido al género dialógico, como también hace Pricoco, quien sigue su estela. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xxviii-xxix: “la scelta di Gregorio non è dettata né del desiderio di inserire sé stesso nel racconto storico, fino quasi a diventare parte, né dall’averlo considerato il dialogo un genere più facile, «popolare», meglio adatto a un pubblico di basso livello culturale, come spesso è stato detto. Gregorio non destinò i suoi *Dialoghi* a un pubblico particolare, diverso da quello al quale fu solito indirizzare i suoi scritti”. Véase la nota 657 acerca de la diferencia de los tres primeros libros de los *Dialogi* con respecto del cuarto.

las historias moralizantes pueden tener buena acogida, por ejemplo, entre los ministros de la Iglesia interesados en ampliar el repertorio de sus sermones o bien entre los seculares deseosos de lecturas edificantes. También suele ponerse en relación con el auditorio el nivel lingüístico de la obra, un aspecto que, como ya hemos indicado anteriormente, no entra dentro de nuestros objetivos; pero no podemos sustraernos de mencionar un interesante apunte de Tateo⁷¹⁷, quien ha demostrado ampliamente el elevado número de figuras gramaticales y retóricas presentes en los *Dialogi*, un hecho que obliga a replantearse la naturaleza del público receptor.

Por todo ello, creemos que debe olvidarse la postura “populista” surgida en cierto momento –o de cierto pensamiento– historiográfico y cuestionarnos acerca del auditorio de los *Dialogi*, el cual muy probablemente estaría compuesto por sectores clericales y monásticos de cierto nivel, así como laicos ilustrados de la época que también sabrían encontrar el gusto por su lectura, sin por ello olvidar a grupos iletrados de la sociedad; al respecto, permítasenos lanzar una hipótesis algo atrevida sobre un posible –que no único– grupo específico receptor de dichos libros: el público femenino⁷¹⁸. No queremos decir con ello que la obra se redactara para este grupo en

⁷¹⁷ TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, pp. 109-127, ofrece una extensa lista de los ejemplos de las figuras gramaticales más utilizadas, especialmente la aliteración –a menudo triple, del estilo *uir ualde uenerabilis*, una observación muy acertada del investigador–, el asíndeton, la iteración, el hipébaton o la rima; en cuanto respecta a las figuras retóricas, sobresalen la metáfora –o los *topoi*, caso de la nave a la deriva o del *antiquus hostis*– y la antítesis. A causa de la inclusión de tan numerosos recursos estilísticos, Tateo expresa su cuestionamiento de la naturaleza “popular” del lenguaje de los *Dialogi*, naturaleza que no excluye necesariamente. Ver nota 710 para el carácter popular tradicionalmente asignado a los *Dialogi*. El hecho de que Gregorio rebaje su nivel literario no significa que no posea suficientes argumentos lingüísticos, como demuestra el resto de su obra –e incluso los *Dialogi*, aunque sea subrepticamente–: al respecto, véase las notas 85 y 219-221 de la parte II.

⁷¹⁸ Aparte de los personajes que, como Perpetua y Felicidad, Tecla o Inés, pueblan la literatura martirial, debe recordarse que, con un siglo de diferencia, Gregorio de Nisa compone una *Vita* dedicada a su hermana Macrina, Jerónimo escribe elogios fúnebres para sus nobles amigas –de entre las que destaca Paula– y Geroncio de Jerusalén redacta una biografía de Melania la Joven, obras todas ellas destinadas principalmente a un público femenino y aristocrático que había tomado el camino del ascetismo: GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia*, pp. 270-282; BASTIAENSEN, A.A.R., “Jérôme hagiographe”, pp. 102-105; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, pp. 212-213. CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric*, pp. 146-150, añade la emperatriz Eudoxia como paradigma de la mujer culta –supuesta hija del sofista y filósofo Leoncio– y religiosa que estableció relación con Melania la Joven y la hizo su corresponsal en Tierra Santa. Además, queremos añadir que, entre los siglos VI y VIII, aparecen relatos con protagonistas femeninos como la *Vita Radegundis* de Venancio Fortunato o la anónima *Passio Symphorosae*, y la tendencia no hace sino aumentar a partir de época carolingia, cuando abadesas y beatas multiplican su presencia en la hagiografía medieval. Y al respecto de la existencia de

particular, en absoluto, porque concebir una literatura “de género” —que no existe si no hoy— sería un despropósito, sino más bien que la sensibilidad —y quizás una mayor inclinación por lo maravilloso— convierten a ciertas mujeres —todas ellas pertenecientes a las élites aristocráticas— en un sector especialmente dispuesto a su recepción. Y, para argumentarlo, nos basamos en dos puntos: el envío de los *Dialogi* a Teodelinda y, especialmente, las cartas de contenido hagiográfico remitidas a diversas monarcas y damas de alta cuna. Acerca del primero, disponemos del testimonio de Pablo Diácono⁷¹⁹ que confirma la —muy probablemente cierta— expedición de la obra juntamente con otros presentes a la reina longobarda, poderosa cómplice de Gregorio en sus siempre difíciles relaciones con Pavía. Con respecto al segundo, el propio pontífice nos ofrece hasta cuatro epístolas⁷²⁰ —enviadas, respectivamente, a Constantina, Teoctista, Rusticiana y Brunilda—, cuyo texto cita y describe *miracula*; y, de hecho, son las únicas epístolas del *Registrum* que contienen episodios semejantes. Detengámonos un instante en ellas.

Ya hablamos largamente de la misiva a Constantina y de su petición de reliquias paulinas en otro lugar⁷²¹, y también mencionamos los tres relatos milagrosos relativos a la autenticidad y al poder de los *brandea* que en ella aparecen; baste recordar que, para

una literatura “de género”, De Vogüé ya se planteó una pregunta casi idéntica —que desgraciadamente dejó sin respuesta— al cuestionarse sobre las epístolas de contenido hagiográfico enviadas a las grandes damas constantinopolitanas: “s’agit-il donc d’une littérature pour le sexe faible?”. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 41. Véase también BOESCH GAJANO, S., “L’agiografía”, pp. 804, n. 14, y 840-842.

⁷¹⁹ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 5, cuyo texto puede consultarse en la nota 347. En principio, no cabe dudar del envío de los *Dialogi*, porque Pablo acostumbra a ser veraz en sus enunciados y, además, demuestra conocer razonablemente bien la historia de su pueblo; de creer al cronista longobardo, los *Dialogi* no se enviaron a la reina hasta después de ca. 594 y antes del 604, siendo posible que le fueran enviados póstumamente. Sobre los presentes enviados a Teodelinda y a su familia, así como su pretendida intencionalidad política y religiosa, véanse las notas 347-350 y 879. Sin embargo, la sombra de la duda planea sobre la afirmación de Pablo Diácono, y se la cuestiona por no encontrarse ninguna referencia a ello en el *Registrum*; esto sería comprensible si Gregorio no hubiera publicado los libros en vida y alguien se hubiera encargado de ello tras su muerte: al respecto, véase la nota 610.

⁷²⁰ Se trata de las epístolas 4, 30 a Constantina, la 7, 23 a Teoctista y la 11, 26 a Rusticiana, las cuales incluyen relatos de milagros de los que Gregorio tenía noticia, además de la 11, 48 a Brunilda, donde tan sólo se mencionan los milagros acaecidos durante la *missio Britannia* y que no podríamos considerar estrictamente “hagiográfica”, aunque en ella se citen —pero no se describan— *miracula*. Acerca de las cartas “hagiográficas” en extenso, remitimos a las notas 617 y 718-725.

⁷²¹ Véanse las notas 301-309 y 317.

justificar su negativa a la demanda de la emperatriz, Gregorio esgrime el argumento del peligro que supone disponer alegremente de los *corpora sacra*. Por cuanto se refiere a la carta a Teoctista⁷²², cuñada del emperador Mauricio, en ella aparece el relato de Mimulfo⁷²³, el longobardo católico que, en tiempos de Autarit, fue el único capaz de alzar una pequeñísima *benedictio* petrina en forma de llave de oro que los bárbaros querían rapiñar y que ya había ocasionado la muerte a uno de ellos por su impiedad y el temor de todos por su *potentia*. Al respecto de la epístola a la influyente Rusticiana⁷²⁴,

⁷²² GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23: *praeterea benedictionem sancti Petri apostoli clauem a sacratissimo eius corpore transmissi, de qua uidelicet clauis hoc est gestum quod narro miraculum. Dum eam quidam Langobardus ciuitatem ingressus in Transpadanis partibus inuenisset, quia sancti Petri clauis esset despiciens, sed pro eo, quod eam auream uidit, facere sibi ex illa aliquid aliud uolens eduxit cultellum, ut illam incideret. Qui mox cultellum, cum quo eam per partes mittere uoluit, arreptus per spiritum sibi in gutture defixit eademque hora exstinctus cecidit. Et dum illic rex Langobardorum Autharith atque alii multi eius homines adessent et is qui se percusserat seorsum mortuus, clauis uero haec seorsum iaceret in terra, factus est omnibus uehementissimus timor, ut eandem clauem de terra nullus praesumeret. Tunc quidam Langobardus catholicus, qui sciebatur orationi et elemosinis deditus, Mimiulf nomine, uocatus est atque ipse hanc leuauit de terra. Autharith uero pro eodem miraculo aliam clauem auream fecit atque cum ea pariter ad sanctae memoriae decessorem meum transmisit, indicans quale per eam miraculum contigisset.* En respuesta por su generoso donativo para rescatar cautivos crotonenses, Gregorio envía esta epístola a Teoctista y a Andrés con su agradecimiento y con la demanda que hagan lo posible para instruir en la fe de la salvación a la emperatriz Constantina y a sus hijos. Sobre otras cartas enviadas a Teoctista, véase la nota 113 de la parte IV. Acerca de Mimulfo, ver además nota siguiente.

⁷²³ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23, cuyo relato ofrecemos en la nota anterior. Remitimos además a la nota 307 de esta parte para un paralelismo con la epístola a Constantina; para Mimulfo, véanse la nota anterior y la nota 197 de la parte IV. Gregorio ofrece dicho relato para explicar la historia y justificar el poder de la *clauis aurea* que remite como *benedictio* a Teoctista; sobre la hermana del emperador en particular, remitimos a las notas 113, 121 y 172 de la parte IV.

⁷²⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 26: *indico autem quia tanta miracula, tanta cura, tanta custodia monachorum in eodem monasterio eiusdem apostoli est, acsi specialiter abbas monasterii ipse sit.* No introducimos el rico texto epistolar que describe ampliamente hasta cuatro milagros acaecidos en el monasterio “familiar” de Gregorio a causa de su excesiva extensión; apuntaremos tan sólo que tratan de la posesión demoníaca que sufre un monje por hurtar dinero comunal y del tormento espiritual de tres monjes distintos que habían pensado en abandonar el cenobio, el cual, como expresa la breve frase que reproducimos, se halla bajo la tutela –casi abacial– del propio apóstol Andrés. También a Rusticiana le agradece el envío de telas y ornamentos litúrgicos, así como el interés por su estado de salud. Sobre otras cartas enviadas a Rusticiana, ver la nota 123 de la parte IV. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 176-177, opina que la misiva a la patricia latina en Constantinopla representa un “prolongamento” del libro cuarto con sus historias ejemplares en un entorno monástico; e incluso podría pensarse que éste fuera un argumento añadido e favor de una revisión de los *Dialogi* en ca. 601: véanse la nota 204 de la parte II y la nota 663 de esta parte.

amiga del Magno desde su estancia en Constantinopla, cabe mencionarse la referencia a diversos milagros acaecidos en el monasterio de San Andrés en el Celio, de los cuales el propio Gregorio ha sido testigo y que deben servir a la patricia para fortalecer su fe en la continuada acción de Dios en la tierra. Por último, la *ep.* 11, 48, donde se refieren a Brunilda⁷²⁵ los milagros acaecidos a lo largo de la *missio Brittana* que ha evangelizado el Reino de Kent y que encamina sus pasos hacia el resto de los reinos anglosajones de la isla como signo evidente de la aquiescencia divina. Sin embargo, esta última carta no realiza descripción alguna de dichos milagros y no puede incluirse propiamente en la misma categoría que las tres anteriores.

Debemos decir que, en buena ley, aún existen otras tres cartas de contenido hagiográfico, pero dos de ellas aluden a obras del género y la tercera reflexiona sobre la utilidad de los milagros. Se trata de la *ep.* 8, 28 a Eulogio de Alejandría⁷²⁶ —en la cual comenta la ausencia de los *Gesta martyrum* de Eusebio de Cesarea de la biblioteca pontificia—, de la 11, 40 a Eterio de Lyon⁷²⁷ —donde se citan los *Gesta Irenaei*— y de la 11, 36 a Agustín de Canterbury⁷²⁸ —en la cual le advierte de la vanidad que puede suscitarle su “taumaturgia” en la evangelización de Britania—. Como quiera que estas tres epístolas no incluyen propiamente relatos, sino que contienen referencias bibliográficas, por una parte, y, por otra, una advertencia a modo de reprimenda, no

⁷²⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 48: *qualia igitur quantaque in conuersione suprascriptae gentis redemptor noster fuerit operatus miracula, excellentiae uestrae iam notus est. Ex qua re magnam uos oportet habere laetitiam, quia maiorem sibi partem hac in re praestitorum uestrorum solacia uindicant, cuius post Deum auxiliis uerbum illic praedicationis innotuit.* Acerca de la evangelización de Britania y la ayuda de Brunilda a la misión agustiniana, véanse además las notas 412 y 414 de la parte IV.

⁷²⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 28. Acerca de esta carta, ya hemos hablado en la nota 438 de la parte IV, a la cual remitimos.

⁷²⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 40. Al igual que ocurre con la epístola a Eulogio, también comentamos la misiva a Eterio en la nota 399 de la parte IV.

⁷²⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 36. En la nota 330, reseñamos extensamente los milagros acaecidos durante la evangelización de *Britannia* descritos en esta letra, en la cual advierte severamente al obispo de Canterbury del peligro de envanecimiento a causa de la fama que dichos milagros le habían otorgado entre su nueva grey. Como ejemplo de la contradicción —hipocresía, la llamarían algunos— gregoriana, remitimos a la nota 438 de la parte IV, donde Gregorio, en la *ep.* 8, 29 a Eulogio de Alejandría, realiza una defensa de la importancia de los milagros efectuados por Agustín y los suyos en tanto que redundan en la conversión britana.

creemos que se las pueda considerar “hagiográficas”, al menos no en su aspecto más literario.

Así, si comparamos el primer grupo de cartas –dirigidas a mujeres– con el segundo –enviado a hombres–, constatamos una diferencia fundamental, y es que, mientras que éstas son documentales o morales, aquéllas son descriptivas, inciden en la visualidad del hecho milagroso en sí. ¿Es esta diferencia una casualidad? Creemos que no, y también podría aducirse el citado envío de los *Dialogi* a Teodelinda; pero, la evidencia acumulativa, ¿constituye una prueba? En este caso, nos parece probable, y más si tenemos en cuenta el objetivo ideal que imbuye el pensamiento gregoriano: la evangelización, la extensión de la fe en Cristo por todo el orbe y, por ende, la factible capitalización de esta fe por parte de la sede romana; o, al menos, no por la constantinopolitana. Las mujeres representan el acceso a sus maridos, una puerta trasera, una baza diplomática⁷²⁹ que Gregorio juega con acierto para abrirse un camino hacia sus esposos; y, paralelamente, una de las funciones atribuibles políticamente a las reinas es precisamente su relación con la vertiente más espiritual de la religión, a la cual, en justicia, podría concedérsele un carácter evangelizador.

Ya Elena, madre de Constantino, se distinguió tanto por sus evergesías edilicias como por su piedad religiosa, pero recordemos otros casos documentados en el siglo VI, un siglo propicio a la aparición de grandes personajes femeninos de reconocida influencia en su mundo como el de Clotilde –embajadora del cristianismo ante Clodoveo–, Teodora –de reconocida influencia en la política de Justiniano–, Radegunda –protectora de Venancio Fortunato–, incluso el de Teodelinda –quien se rodeó de consejeros religiosos como Segundo de Non y acogió generosa a Columbano– y acaso el de Berta –cuyo papel en la conversión de Etelberto pudiera haber sido más relevante de lo que tradicionalmente se admite–. Todos estos ejemplos nos remiten a mujeres con ascendente y con un ideario, figuras poderosas en su ámbito de influencia; y con bastante autoridad, por cierto. Entonces, ¿por qué no dirigirse a ellas para obtener un favor, para congraciarse o, simplemente, por mera diplomacia? ¿Acaso resulta descabellado pensar que Gregorio no podía haberlas “utilizado” para sus propósitos? ¿O es que estas damas no podían compartir el mismo ideal evangélico que el prelado

⁷²⁹ Acerca del papel de las mujeres en la diplomacia pontificia, en especial acerca de temas religiosos tales como la conversión de sus maridos, remitimos a lo expuesto en el capítulo 2.3 de la parte IV, especialmente en la nota 478.

romano? Si estos interrogantes tienen una respuesta afirmativa —y no vemos razón definitiva que se oponga—, nos parece lícito pensar que el pontífice tuviera en mente un cierto público femenino, compuesto de aristócratas y soberanas, como un receptor más de las historias fantásticas y edificantes que despliegan los *Dialogi*, un receptor que no es exclusivo —porque, evidentemente, había prohombres dados a la lectura de milagros—, pero que ofrece motivos sobrados para merecer la lectura de la obra, *también* y quizás *especialmente* en razón de su elevada posición social.

2.1.2.— PRECEDENTES HAGIOGRÁFICOS DEL SIGLO V

Cracco destaca una serie de paralelos⁷³⁰ entre los milagros de los *uiri Dei* gregorianos y anteriores obras hagiográficas; y no es extraño que tenga tantos precedentes, pues, como dice el investigador italiano, “come dubitare, del resto, della vastità della cultura di Gregorio?”. Sin embargo, la presencia de notables influencias y paralelos no va en menoscabo de la originalidad⁷³¹ de los *Dialogi*, ni del hecho de que no existan antecedentes claros sobre los cuales se podría justificar una influencia directa del volumen gregoriano. Superando el esquema biográfico tradicional y distanciándose de la primera hagiografía occidental —de la *Vita Ambrosii* a la *Vita Epiphanii*, cuya organización sigue los dictados clásicos y olvida los milagros—, los *Dialogi* nos

⁷³⁰ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 178-179. La lista de paralelos es extensa: el prior Nonoso, con sus milagros de la enorme roca que el santo mueve cuando decenas de bueyes no fueron capaces o de la lámpara que se recompone después de romperse, recuerdan a los actos de Gregorio Taumaturgo o Donato, respectivamente; el dominio de las llamas por parte del obispo Marcelino tiene su probable origen en el Martín de Sulpicio; o los prelados africanos que continúan hablando con la lengua cortada puede retrotraerse a los relatos de Víctor de Vita o de su homónimo de Tununa, del conde Marcelino o de Procopio e incluso del *Codex Iustinianus*.

⁷³¹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 183-184, argumenta la originalidad de los *Dialogi* a causa, precisamente, de la falta de precedentes hagiográficos significativos que trataran de manera tan sucinta la *uita* de los biografiados resaltando tanto los *gesta*, es decir, los *miracula*, *miracula* que, por otra parte, no dependen de la capacidad de ningún hombre santo sino que provienen directamente de Dios; y Éste opera incluso sin la intervención de aquél de tal modo que el autor llega a afirmar que “il *De miraculis* è una *Vita* di Dio, un annuncio delle sue *gesta*. Le *Passiones* dei martiri, invece, sono pur *gesta* di uomini”. En un mismo sentido, también se han pronunciado: BOESCH GAJANO, S., “La memoria della santità”, pp. 330-331; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 5-6. Véanse las notas 749, 825-832 y 915 al respecto de los paralelos bíblicos y la nota 840 para la equiparación de los *uiri Dei* con Cristo.

recuerdan más a la *Vita Seuerini*⁷³², en la cual los *miracula* adquieren una dimensión superior a la pura biografía. Cracco⁷³³ también pone en relación la obra de Gregorio con ciertas *uitae* destinadas a promover el culto a determinados santos muy relevantes en Occidente y vinculados estrechamente a las sedes de sus biógrafos: se trata de los relatos hagiográficos dedicados a Esteban y Martín –también a Julián–, anónimo el primero y escrito el segundo –o segundos– por Gregorio de Tours, los cuales tuvieron su lugar en la concepción gregoriana. Dado que hablamos en extenso de la posible influencia del prelado franco en el capítulo siguiente y ya hemos reseñado la *inuentio* literaria de las reliquias del protomártir en otro lugar⁷³⁴, nos centraremos ahora brevemente en la influencia que ejercieron en la mentalidad agustiniana.

Como sabemos, Agustín fue bastante reticente a las creencias populares en los prodigios operados por mártires y santos hasta que la proliferación de milagros atribuidos al protomártir Esteban⁷³⁵ alrededor del 415 le hizo cambiar de opinión. Fruto de este cambio, el último libro del *De ciuitate Dei*⁷³⁶ incluye un elenco de 25 milagros

⁷³² CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 180-181. En especial, el famoso encuentro de Tótila con el propio Benito o su resurrección del hijo de un *rusticus* parecen haberse basado en la *Vita Seuerini* de Eugipio – GREG. MAG., *Dial.*, 2, 11, 14-15 y 32; cf. EVGIP., *Commem. de uita Seuer.*, 2, 13-14, y 3, 16–, la cual recuerda a los *Dialogi* por la humildad de Severino y su papel de intermediario ante Dios. MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 420-421, compara además la resurrección del hijo del campesino con otra semejante operada por Martín de Tours: SVLP. SEV., *Dial.*, 2, 4.

⁷³³ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 185. El autor se extraña –y con razón– de la exclusión de los *Dialogi* en el estudio de los *gesta* realizado por el eminente bolandista Delehay.

⁷³⁴ Sobre la posible influencia de las obras del turonense en el Magno, remitimos en general al apartado 2.1.4 de esta parte. Acerca de Esteban, véase la nota siguiente.

⁷³⁵ AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 10-22, para los milagros obrados por las reliquias del protomártir; cf. la anónima obra *De miraculis sancti Stephani* en su casi totalidad. En concreto sobre la relevancia de este hallazgo relicario, véanse: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 185; PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 89-94; y UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 26-27 y n. 129, e ID., “L’hagiographie antique tardive”, pp. 207-208. Al respecto de la *inuentio* de las reliquias de Esteban y su impacto en el África de Agustín y en otros lugares del Mediterráneo tardoantiguo, consúltense las notas 120-121, 283-284 y 736-737, con bibliografía.

⁷³⁶ El elenco completo de milagros se halla en AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 2-22; véase CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 185-186. En la mayoría de ellos, el propio Agustín u otras personas dignas de confianza –como el obispo Aurelio de Cartago– avalan la realidad de los hechos como testimonios fiables y de autoridad reconocida.

que Gregorio conocía con toda probabilidad; el de Hipona, empero, adoptó un sistema de verificación de dichos milagros basado en la redacción de un *libellus*⁷³⁷ por parte de la persona implicada en los hechos o de alguien digno de confianza que debía ser ratificado por el obispo para luego ser incorporados al archivo episcopal, del cual pasarían al púlpito para edificación de los creyentes. Gregorio también podría haber utilizado un sistema semejante, al menos así parece corroborarlo la cuestionada *ep.* 3, 50, por la cual se solicita a Maximiano de Siracusa⁷³⁸ que remita –por escrito, se entiende– cualquier noticia que tuviera de los *gesta* del prior Nonoso; no obstante, ello no constituye un impedimento para que también recabara información oral⁷³⁹ al respecto, como puede deducirse fácilmente de diversos comentarios dispersos en los *Dialogi*.

Pero, aun cuando los obispos de Hipona y Roma comparten⁷⁴⁰ la fe en la continuidad de los milagros desde época evangélica, disienten en cuanto al objeto y al

⁷³⁷ Agustín recoge uno de estos *libelli* en su sermón 322 y el capítulo octavo del vigésimo segundo libro de su *De ciuitate Dei* parece corresponderse con una narración basada en extractos de dichos *libelli*, mencionados explícitamente en referencia a los milagros ocurridos en Calama, Uzali e Hipona, respectivamente: AVG. HIPPON., *Serm.*, 322; ID., *De ciu. Dei*, 22, 8 y 20-22. Documentamos en Hipona hasta 70 *libelli miraculorum* en esta época, y el número asciende de modo conspicuo si incluimos los atestiguados en Calama, lugar de la *memoria* de Esteban y epicentro de su taumaturgia: UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 26, n. 125; cf.: ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, p. 82; y SAXER, V., *Culte des morts*, pp. 255-257 y 269. Por otro lado, el sistema de los *libelli* podría ser anterior a Agustín según CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 186.

⁷³⁸ Para el texto de esta epístola, su destinatario y también su autenticidad, remitimos a las notas 577-580. Debe recordarse que los *gesta* de Nonoso aparecen en el primer libro de los *Dialogi*, el cual, en principio, habría sido también el primero –o uno de los primeros– en ser escritos: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 7; ver nota 663. Sobre la condición del prior de Soracte –y no de *Pentumis*–, véanse: RECCHIA, V., *Lettere*, 1, p. 463, n. 4; y PCBE, II, 2, *Nonnosus* 2, p. 1542.

⁷³⁹ En la misma epístola, se ofrece a Maximiano la posibilidad de informar directa –y oralmente– al pontífice: *si tamen ad me ipsum non proferas*. GREG. MAG., *Ep.*, 3, 50; ver también nota anterior. Acerca de esta carta, ver nota 580, con remisiones. Sobre el carácter oral de buena parte de la información recabada por Gregorio, remitimos a la nota 675. Recordemos, en fin, que los informantes de Gregorio –especialmente aquellos que habitaron en el monasterio de San Andrés– transmitieron de palabra sus historias como aparece en muchas ocasiones a lo largo de toda la obra: ver notas 668-674 y 686.

⁷⁴⁰ AVG. HIPPON., *De ciu. Dei*, 22, 8, 1: *cur, inquit, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt? (...) nam etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, siue per sacramenta eius, siue per orationes uel memorias sanctorum eius; sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamentur*. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 186-188, donde concluye que “tecnicamente, dunque, il *De miraculis* di Gregorio è una collezione di *signa* non diversa da quella di Agostino; sostanzialmente ne

objetivo de los mismos: si Agustín los atribuye a la acción de Cristo, los apóstoles y también de las reliquias de los santos y sólo admite aquéllos verificados por eclesiásticos o aristócratas, Gregorio recoge los *gesta* de personas vivas –o recientemente fallecidas– transmitidos por individuos de su entorno sin dudar de su veracidad por causa de su condición ni intentar proceso alguno de “canonización” del relato; asimismo, mientras que el discípulo de Ambrosio racionaliza y criba los milagros despojándolos de su contenido mágico, el Magno, en cambio, permite sin pudor la inclusión de cualquier *signum* por extravagante que parezca con el propósito de extender la esperanza entre sus compatriotas. Pasando al otro extremo del Mediterráneo, creemos conveniente ahondar en las posibles influencias que Gregorio podría haber recibido de la literatura hagiográfica griega –en particular, la monástica–, conocida por el pontífice bien mediante la lectura de las obras originales, bien a través de las traducciones latinas de los siglos IV y V.

Hemos citado anteriormente la *Historia monachorum* y la *Historia Lausiaca*, obras⁷⁴¹ que tienen en común la característica de dedicarse a un cúmulo de personajes en lugar de centrarse en uno sólo como hacen la mayoría de *uitae* tradicionales, haciendo desaparecer los rasgos biográficos bajo un lluvia de *miracula*; esta policromía permite a ambas ofrecer un panorama variado alrededor de un mismo tema: la fascinación por el *eremus* donde habitan los ascetas, capaces de realizar prodigios impensables merced a su vinculación íntima con Dios. No obstante, existe una diferencia fundamental entre estas *historiae* y los *Dialogi*, pues si las primeras se escriben por y para un público ascético, los segundos se decantan por un auditorio eclesiástico más amplio, especialmente volcado en la evangelización. Pero es necesario analizar en profundidad un autor, Teodoreto de Ciro, para encontrar a alguien con quien nuestro pontífice parece compartir muchas más afinidades.

No podemos afirmar con exactitud hasta qué punto conocía Gregorio la *Historia religiosa* –o *Historia philotea*– de Teodoreto, aunque, como mínimo, sabría de su

è agli antipodi (...) con questa sua opera, Gregorio, già pregno di agostinismo, voltava le spalle al suo grande maestro”.

⁷⁴¹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 190-191, propone esta idea de la preeminencia de los *miracula* por encima de la *uita* puntualizando que Rufino –en la estela de Paladio– supera la biografía tradicional y propone una epifanía constante de Cristo en el mundo; por otro lado, parece que Cracco (con)funde –también: cf. nota 787– la *Historia Lausiaca* de Paladio con la *Historia monachorum* de Rufino, traducción de un anónimo griego de principios del siglo V.

contenido hagiográfico esencial a partir de la *Historia tripartita* de Casiodoro y Epifanio Escolástico; sin embargo, desde los trabajos⁷⁴² de Cracco y Petersen, se pueden inferir diversos puntos de contacto entre las *uitae* del obispo sirio y los *Dialogi* gregorianos que inducen a pensar en la posibilidad de que el pontífice hubiera leído con atención la obra de Teodoreto⁷⁴³.

En primer lugar, ambos libros adoptan un estilo común al narrar de forma muy sucinta las *uitae* de los hombres santos que pueblan las regiones respectivas, y lo hacen de tal manera que las convierten en *gesta*, abandonando el método hagiográfico tradicional consistente en seguir las *partes* de la biografía clásica. Así, resulta un elenco de personajes cuyas historias personales apenas se conocen, pero cuyos actos tienen eco eterno en la historia de Dios, quien les ha concedido su gracia para elevarlos sobre el resto de los mortales. El número de personajes⁷⁴⁴ es también similar en proporción a la extensión de la obra: si Teodoreto incluye 30 *uiri Dei* y dos *feminae Dei* en su *Historia*

⁷⁴² CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 193-202; cf. PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 181-188. En este orden, ambos investigadores recuperan una hipótesis lanzada brevemente por Herwegen a principios del siglo XX según la cual la *Historia religiosa* de Teodoreto habría constituido una de las fuentes de la historia del monaquismo, también de los *Dialogi*: HERWEGEN, I., *Der heilige Benedikt*, pp. 41-55, citado indirectamente por PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 181, n. 82; sesenta años después de Herwegen, también De Vogüé trata –muy superficialmente– la posible relación de los *Dialogi* con la obra de Teodoreto aunque apunta un paralelo entre las obras de ambos autores: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 120; GREG. MAG., *Dial.*, 3, 16, 9 (= THEOD. CYR., *Hist. rel.*, 26, 10). Sin embargo, ni Petersen hace mención de Cracco ni parece que la historiografía posterior se haya hecho eco de la aportación de estos dos estudiosos, a parte de un par de breves alusiones en: PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xix, n. 3, donde sólo se cita a Cracco; y CRACCO RUGGINI, “Gregorio Magno”, pp. 36 y 41, quien incide en la fascinación de Gregorio por Teodoreto siguiendo los enunciados postulados por su marido –cf. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 4, n. 3–.

⁷⁴³ Nos parece muy acertada una cita de Cracco al respecto de la posible influencia del de Ciro sobre el Magno: “ammesso, e non concesso, che il primo (Gregorio) abbia ignorato la Φιλότητος, bisogna dire che egli la riscrisse inconsciamente; o, per meglio dire, che una singolare comunanza di vita e destino lo spinse verso suelte straordinariamente coincidenti”. Sin embargo, Canivet, quien con bastante probabilidad y a nuestro juicio sigue siendo el especialista más reputado acerca de la *Historia religiosa* de Teodoreto, ni siquiera menciona a Gregorio y a sus *Dialogi* en su fundamental estudio; pero debe decirse que no se ocupa demasiado de la *Fortleben* de la obra hagiográfica del de Ciro y mucho menos de su influencia en Occidente. Sobre la redacción de la *Historia religiosa*, su fecha y circunstancias, véase: CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 27-35; MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana*, 2, p. 955; y TEJA, R., “Introducción”, pp. 12-14.

⁷⁴⁴ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 195. Sobre el número de *uiri Dei* que aparecen en los *Dialogi* y la dificultad de establecer una cifra exacta, remitimos a la nota 858.

religiosa, en sus *Dialogi*, Gregorio incorpora 91, de los cuales cinco son mujeres, aunque debe remarcarse que las páginas del Magno suman muchas más que las del obispo de Ciro. Por otro lado, Teodoreto entronca de un modo significativo en la tradición helénica del elogio *ἑγκώμιον* y, en especial, en el género clásico de las vidas de filósofos⁷⁴⁵, de quienes hace herederos literarios a sus queridos monjes y, de hecho, el mismo título de la obra ya tiene reminiscencias filosóficas; en este sentido, su educación pesa más en la forma de sus escritos que en el caso de Gregorio. Paralelamente, en cuanto al fondo, se adhiere a la novedad de la literatura hagiográfica inaugurada por la *Vita Antonii* de Atanasio y continuada exitosamente en Oriente por la *Historia Lausiaca* o la *Historia monachorum*, cuya influencia se deja sentir en la *Historia religiosa*, al tiempo que remite, especialmente, al *Eranistes*⁷⁴⁶ o *Polimorphos*, diálogo de carácter dogmático entre un cristiano ortodoxo y un “mendigo” que encarna las diversas herejías que han sacudido Oriente hasta los tiempos de Teodoreto y que deviene esencial para conocer la cristología del obispo de Ciro. Además, en el conjunto de su obra, Teodoreto se esfuerza por evidenciar la ortodoxia⁷⁴⁷ de los monjes sirios en un momento en el cual las controversias monofisitas amenazan la unidad de la fe; un argumento semejante –aunque en menor medida– puede hallarse en algunos pasajes de los *Dialogi*, y pensamos en concreto en los capítulos del libro tercero dedicados a refutar el arrianismo.

En segundo, los *uiri Dei* y los *φιλόθεοι*, “hombres” y “amigos” de Dios, constituyen las dos categorías establecidas por Gregorio y Teodoreto, respectivamente, para definir a aquellos de entre los hombres que gozan de un contacto directo con la

⁷⁴⁵ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 65-72, trata en extenso los precedentes clásicos de la *Historia religiosa* de Teodoreto, caso de las *Vidas* de filósofos que gozaron de tanto éxito en la Antigüedad y que también proponían un modelo vital a seguir: ejemplo de ello son la *Vita Apollonii* de Filóstrato, la *Vita Plotini* de Porfirio o la *Vita Pythagorae* de Jámblico. Cf. TEJA, R., “Introducción”, pp. 14-17. En relación con la tradición clásica, también cabe destacar la interpretación en clave atlética, agonística, de los santos ascetas que hace el obispo de Ciro, tan deudor de su herencia cultural como consciente de su novedosa religiosidad.

⁷⁴⁶ Acerca del *Eranistes*, su composición y significado, véase MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana*, 1, pp. 240-246.

⁷⁴⁷ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 77-78, con fuentes y bibliografía al respecto de la situación doctrinal de un Levante golpeado por el monofisismo y el nestorianismo, entre otras desviaciones. Acerca del antiarrianismo de ciertos episodios gregorianos, remitimos a la nota 437, con remisiones.

divinidad; de hecho, resulta inherente a su condición que ejerzan su *potentia* por mor de su afinidad con Dios, quien les permite conocer sus *secreta* para devenir verdaderos *sancti Dei homines*: como apunta Cracco⁷⁴⁸, los personajes de una y otra obra experimentan una simbiosis tal con el *spiritus Dei* que su humanidad queda sepultada bajo este peso y les resulta imposible refrenar su tendencia a operar milagros de la más diversa índole. Asimismo, ambas categorías encuentran a menudo su ejemplo en los modelos bíblicos⁷⁴⁹, destinados a constituir una historia divina que transforma la historia humana a través de la aretología, de la narración de una sucesión de hechos milagrosos⁷⁵⁰ que anuncian la presencia de Dios en la Tierra. Dentro de las características de estos hombres santos de Teodoreto hallamos la *παρρησία*⁷⁵¹ —esa irrefrenable franqueza ante los grandes del mundo, emperadores y altos funcionarios, un

⁷⁴⁸ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 195, donde cita un par de ejemplos paradigmáticos: Equicio, quien, a pesar de esforzarse por no predicar, no puede evitar que la palabra de Dios fluya de sus labios; y Benito, el cual tampoco puede impedir los milagros que su mera *praesentia* produce aunque no esté en su ánimo el provocarlos. Ver GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 8, y 2, 8, 20-21, 31 y 33.

⁷⁴⁹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 195-196. En estas páginas, aparece un buen número de personajes de la *Historia religiosa* y su directa asociación con un modelo bíblico: Jacob se equipara a Eliseo; Juliano imita a Moisés; Pedro no sólo toma el nombre de su glorioso predecesor sino que reproduce su misma *gratia* a la hora de intervenir en el *mundus*; etc. La lista, en definitiva, es incluso más larga de lo que recoge Cracco y evidencia la buscada analogía entre los ejemplos de las Escrituras y los personajes de la obra de Teodoreto. Sobre los paralelos bíblicos hallados en los *Dialogi*, remitimos además a las notas 825-832 y 915.

⁷⁵⁰ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 117-145, especialmente p. 119, donde constata un hecho curioso: de los 70 ascetas —protagonistas o no, pero casi siempre eremitas— que aparecen en la *Historia religiosa*, tan sólo una veintena lleva a cabo milagros, una cifra excepcionalmente breve, sobre todo si la comparamos con el volumen de *miracula* que pueden llegar a acumular los *uiri Dei* en otras obras del género. A pesar de que el autor se refiera repetidamente al hecho de que, a menudo, los ascetas descritos en su obra realizan actos más allá de lo natural, la *Historia religiosa* no destaca precisamente por la excepcionalidad de los milagros elencados —básicamente proféticos, visionarios y curativos— y en ningún caso Teodoreto puede atestiguarlos personalmente. Ver también TEJA, R., “Introducción”, pp. 20-21.

⁷⁵¹ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 29 y 71; cf. TEJA, R., “Introducción”, p. 18, quien lo compara con la *communio loquendi cum dis* de Apuleyo de Madaura. Ejemplos en THEOD. CYR., *Hist. rel.*, 13, 7, y 8, 5-10, pero en especial el capítulo octavo, referidos a Macedonio y a Afraates, los cuales se “enfrentan”, respectivamente, a ciertos legados imperiales y al mismísimo emperador Valente; cf. THEOD. CYR., *Hist. eccl.*, 4, 34, 1-3; 5, 26, 2-3; y 7, 8; relativos, respectivamente, a Isaac, a Telémaco —quien se opone a los juegos de gladiadores en Roma ante el emperador Honorio— y a Miguel Sirio. Sobre la *παρρησία* de Benito en los *Dialogi*, véase la nota 886.

rasgo típico del helenismo cívico que también identificamos en el parlamento de Benito ante Tótila— o la ἀπόθεια del θεῖος ἄνθρωπος⁷⁵² —la impasibilidad frente a la vida terrena que hacía parte del ideal de hombre santo propugnado por diferentes escuelas paganas, como el neoplatonismo o el estoicismo, y que sólo los monjes habían conseguido alcanzar—.

En tercero, existe una similitud chocante entre los prólogos⁷⁵³ de Teodoreto y Gregorio, pues ambos justifican las fuentes orales como válidas, aunque el de Ciro lo hace con mayor elaboración a pesar de la brevedad de su introducción. Y ambos autores justifican esta asociación con los evangelistas porque no sólo confiere veracidad a los testimonios orales, sino que, además, barniza estas obras hagiográficas con un sentido soteriológico próximo al transmitido por las Escrituras. Además, tanto en la *Historia religiosa* como en los *Dialogi*, reviste importancia fundamental el testimonio personal de los autores como argumento de veracidad de la información: Teodoreto conoce personalmente a varios de los monjes y eremitas que transcurren por su obra —caso de Macedonio o Simeón el Estilita— y de los demás ha adquirido conocimiento de su vida y acciones a través de individuos de confianza que los han conocido.

Incluso ambos autores, separados histórica y geográficamente, comparten una vida⁷⁵⁴ bastante similar: ambos pertenecían a la nobleza y decidieron dejar atrás el bullicio del siglo para abrazar la soledad del monasterio; y ambos tuvieron que abandonarla para ocuparse de inoportunos e indeseados *saeculares negotia*.

⁷⁵² El ideal del *uir sanctus* en Teodoreto —que bebe de la figura del θεῖος ἄνθρωπος neoplatónico— halla su mayor expresión en ascetas de la talla de Jacob de Nísibe o Simeón el Estilita; pero en el propio prólogo de la obra, ya se enfatiza la cualidad de la ἀπόθεια como inherente a todo hombre de Dios. TEJA, R., “Introducción”, pp. 24-25. Sobre el caso de Benito, remitimos a las notas 881-886, en especial esta última nota.

⁷⁵³ En ambos prefacios, se insiste en la importancia y veracidad de las fuentes orales, así como del testimonio personal del autor, poniéndose en relación con la tradición evangélica de Marcos y Lucas: THEOD. CYR., *Hist. rel., prol.*, 10-11; cf. GREG. MAG., *Dial.*, 1, *prol.*, 10: ver nota 675. Al respecto, véanse: CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 65-66 y 103-115, en especial para los testimonios escritos, pero sobre todo orales, utilizados en la *Historia religiosa*; BOESCH GAJANO, S., “La propuesta agiografica”, pp. 210-211; y TEJA, R., “Introducción”, pp. 13-14.

⁷⁵⁴ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 196-197. Al respecto de la *origo* de Gregorio y de las actividades anteriores a su pontificado, véanse la nota 60 de la parte II y la nota 150 de la parte IV. En cuanto a la condición de Teodoreto, resulta oportuno consultar: CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 37-63; y TEJA, R., “Introducción”, pp. 9-12.

Curiosamente, tanto Teodoreto como Gregorio introducen en sus respectivas obras algunos personajes que bien podrían proyectar parte de su experiencia personal: en cuanto al obispo de Ciro, el noble Teodosio parece reseguir su mismo itinerario vital al abandonar sus bienes para seguir la senda evangélica; por su parte, nuestro papa ofrece el omnipresente ejemplo de Benito, aristócrata provincial que renuncia a su fortuna y abraza la ascesis monástica después de constatar el carácter pecaminoso del siglo. Cabe remarcar que, en el caso del Magno, los *Dialogi* dejan traslucir un cierto resentimiento con la aristocracia por su ancestral relación —todavía en el siglo VI— con el paganismo —o más bien con la cultura tradicional romana— del cual se infiere un cierto sentimiento de culpa⁷⁵⁵ por parte del autor, el cual propone un modelo radicalmente antagónico.

También en relación con sus “vidas paralelas”, la asunción del episcopado representa un aspecto principal de su postura ante la propia Iglesia; tanto Teodoreto como Gregorio son constreñidos a realizar tal paso y prescindir de la quietud de los claustros para sumergirse en el proceloso mar de las obligaciones mundanas. Que esto redunde en el bien de su pueblo es el único consuelo que cabe a uno y a otro, y ciertamente la cura pastoral de su grey —en un espectro muy amplio de actuaciones— constituye el acicate para que dos prelados⁷⁵⁶, tan lejanos en el tiempo y en el espacio como cercanos en la mentalidad, sobrelleven con dignidad sus cargos públicos. En el caso de Gregorio, además, el ideal evangélico proporciona al pontífice un aliciente añadido al ejercicio de su cargo: sólo cabe recordarse el caso de la *missio Britannia* para darse cuenta del lugar que el proselitismo ocupaba en la mente del Magno.

Sin embargo, no por ello les resulta más llevadero su oficio, y así se evidencia de un modo preclaro en las historias que se relatan en la *Historia religiosa*, en las cuales los hombres de Dios se muestran casi siempre reacios a asumir cualquier jerarquía

⁷⁵⁵ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 197. Acerca de las características de Benito como modelo hagiográfico, remitimos a las notas 183 y 244 de la parte II y también a las notas 555 y 635-641 de esta misma parte. Debemos discrepar acerca del ejemplo de Gala propugnado por Cracco como *alter ego* de Gregorio —GREG. MAG., *Dial.*, 4, 14—, porque la única similitud entre ambos consiste en el origen aristócrata y en la asunción del monacato como ideal de vida con el correspondiente desprendimiento de la fortuna paterna a favor de los pobres; y no sabemos hasta qué punto Gregorio se parangonaría a una mujer.

⁷⁵⁶ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 197-198 y 199-201, donde compara la actitud de Teodoreto y Gregorio ante las vicisitudes de su época y región, las cuales, salvando las distancias, conducen a ambos escritores a un punto similar. Véase: CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 61-63; y TEJA, R., “Introducción”, p. 10.

eclesiástica⁷⁵⁷. Y aunque esta actitud refleja la visión de los *uiri Dei*, no podemos evitar discernir una identificación del autor con los personajes biografiados, cuya condición les permitía conservar su identidad y, sobre todo, su libertad de acción dentro de la religión, pero fuera de la Iglesia jerarquizada; de todos modos, la obra de Teodoreto deja entrever la importancia del “retorno” del monacato oriental al seno de las instituciones cristianas en una clericalización⁷⁵⁸ comparable en Occidente a la que acontece en el monasterio de Lérins y que luego evidencian algunos casos de los *Dialogi*⁷⁵⁹, aunque “sólo” algunos. En todo caso, la voluntad de integrar a estos elementos ajenos a las estructuras de la Iglesia resulta clara, pues se trata de individuos de gran carisma popular que pueden ayudar –y mucho– al proceso de cristianización de la sociedad de la Antigüedad tardía.

No podemos dejar de constatar una última similitud entre los objetivos de uno y otro libro que nos ha surgido a través de una idea apuntada implícitamente por

⁷⁵⁷ Encontramos diversos ejemplos en la *Historia religiosa* al respecto de esto: Acepsimas acepta a desgana el sacerdocio propuesto porque se sabe próximo a la muerte; ante una asamblea de impacientes *potentes* eclesiásticos y laicos, Marciano se resiste a asumir el cargo ofrecido y les hace esperar su decisión durante largo tiempo; en fin, Macedonio se enfurece sobremedida con su obispo, Flaviano de Antioquía, cuando éste decide nombrarle sacerdote de un modo encubierto y llega a perseguirlo enfurismado con un bastón. THEOD. CYR., *Hist. rel.*, 15, 4; 3, 11; y 13, 4-5, respectivamente. Sobre los *Φιλόθροι*, véase CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 198, donde afirma que “il monachesimo, che era nato in polemica con la Chiesa del secolo, poteva e doveva tornare a questa Chiesa (...) La santità, da tempo emigrata nel deserto, doveva far ritorno alla città”. Para algunos paralelos gregorianos de *uiri Dei* que actúan al margen de la Iglesia, remitimos a las notas 759, 824 y 855.

⁷⁵⁸ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, pp. 284-290. El autor insiste en la permeabilidad entre las diferentes categorías religiosas expuestas en la *Historia religiosa*, de tal manera que un individuo –como sucede en el caso del propio Teodoreto– puede ingresar en un cenobio para luego retirarse al desierto o viceversa y, posteriormente, entrar en los órdenes eclesiásticos, de los cuales, sin embargo, ya no parece haber salida –digna– en ninguna otra dirección. Sobre la clericalización occidental, ver las notas 613 y 800; véase asimismo la nota siguiente.

⁷⁵⁹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 198-199, cita tres ejemplos: Martín, un completo eremita que renuncia a su aislamiento para devenir *doctor animarum*; Equicio, cuya cura pastoral se desarrolla de manera vagante y anárquica sin subordinarse a ninguna voluntad eclesiástica; y Benito, siempre Benito, la trayectoria vital del cual evoluciona del anacoretismo radical a la fundación de diversos cenobios bajo su tutela. Estos ejemplos se pueden consultar en: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 16, 10; 1, 4, 8 y 11 –cuyos textos citamos en la nota 824–; y 2, 3-5, 8 y 22. De todos modos, y a diferencia de Teodoreto, Gregorio insiere en las jerarquías eclesiásticas a un buen número de *uiri Dei*, hecho que demuestra que la “clericalización” de ascetas solitarios se encuentra en proceso. Ver también la nota anterior.

Canivet⁷⁶⁰: se trata de la común intención de dotar a la región geográfica y cultural del autor de una identidad propia y distinta a la de otras regiones; en este caso, Teodoreto pretendería lo mismo que luego querrá Gregorio para su Italia, es decir, que quede constancia de la presencia –también– en Siria de hombres santos comparables a los egipcios o palestinos mediante la construcción de una vera hagiografía nacional.

2.1.3.— LOS *GESTA MARTYRVM ROMANORVM*

Si, al respecto de la forma literaria, los *Dialogi* beben de los anteriores diálogos de Sulpicio, en cuanto al contenido hagiográfico, como hemos visto, se nutren esencialmente de obras “corales” de la literatura oriental, caso de la *Historia Lausiaca* o la *Historia religiosa*. ¿Qué lugar ocupa, entonces, el bagaje occidental? Sabemos que es poco lo que legan Agustín o Eugipio a las páginas gregorianas, pero ¿ocurre lo mismo con los *Gesta martyrum Romanorum*? ¿Hasta qué punto es probable que influyeran en el pontífice? ¿No hay otras fuentes –italianas– a parte del elenco romano?

El testimonio de la epístola a Eulogio de Alejandría⁷⁶¹ certifica que el propio Gregorio desconocía incluso la existencia misma de ciertos *cunctorum martyrum gesta*

⁷⁶⁰ CANIVET, P., *Le monachisme syrien*, p. 77: “il est possible encore que Théodoret ait eu le désir d’écrire un ouvrage qui fût exclusivement consacré aux Syriens, afin de prouver qu’ils étaient les dignes émules des frères d’Egypte ou de Palestine dont on citait partout les noms”. Sobre la existencia de santos en la Italia de los *Dialogi* y su especificidad, véase la nota 621. Cabe decir que la importancia del concepto de *natio* ya se halla en la *De martyribus Palaestinae* de Eusebio de Cesarea y, como hemos visto, en la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro, amén de otros autores de la época, hecho por el cual no nos parece descabellado pensar que los hagiógrafos no eran inmunes al sentimiento nacionalista –aunque fuera a nivel regional– y que, por ello, destacaran la pertenencia del santo a su “grupo” y no a otro cualquiera.

⁷⁶¹ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 28: *qua in re ex audientum numero ego nunc factus sum, cui sanctissima uestra beatitudo scribere studuit ut cunctorum martyrum gesta, quae piae memoriae Constantini temporibus ab Eusebio Caesariense collecta sunt, transmittere debeamus. Sed haec neque si sic collecta sint neque si sint ante uestrae beatitudinis scripta cognoui. Ago ergo gratias, quia sanctissimae doctrinae uestrae scriptis eruditus coepi scire quod nesciebam*. Pueden consultarse otras partes del texto de esta epístola en la nota 151 de la parte II y la nota 332 de esta parte. Recientemente, podemos destacar los estudios realizados sobre el contenido y los datos extrapolables de la carta a Eulogio de: BOESCH GAJANO, S., “La metamorfosi del racconto”, pp. 220-224; ROSENWEIN, B.H., “*In gestis emendatioribus*”, pp. 843-848; y PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, pp. 258-262.

compilados por Eusebio de Cesarea⁷⁶² en tiempos de Constantino, una recopilación que, por otra parte, no había gozado de demasiada difusión en Oriente y mucho menos en Occidente. Además, la carta nos permite saber que, a pesar de haber buscado con denuedo material hagiográfico en los fondos librarios romanos, el Magno tan sólo pudo hallar *pauca –gesta– quaedam collecta* reunidas en un solo volumen a modo de lista⁷⁶³ que desglosaba los natalicios de diversos santos occidentales para su uso litúrgico. Cabe inferir, entonces, que esta colección de *gesta* era el único compendio martirial presente en los archivos de la *Vrbs* y que, por tanto, la que conocemos como *Gesta martyrum Romanorum* todavía no existía como tal, hecho por el cual difícilmente podía haberlos conocido el Magno a menos que se hallaran en una fase temprana de composición. De hecho, según afirma Dufourcq, éstos no adquieren forma definitiva hasta época

⁷⁶² PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, pp. 258-259 y n. 11, arguye el carácter de martirologio histórico de esta recopilación eusebiana, la cual, además, habría constituido una suerte de documento preparatorio para su *Historia ecclesiastica*; su difusión, como decíamos, no fue muy extensa si ni siquiera la bien dotada biblioteca alejandrina disponía de una copia. RECCHIA, V., *Lettere*, 3, p. 77, n. 2, cita pasajes de la *Historia ecclesiastica* –EUSEB. CAES., *Hist. eccl.*, 4, 3 y 15, 47-48; 5, 1, 2; 21, 5– en los que se hace referencia a ciertos compendios hagiográficos ignotos realizados por el obispo de Cesarea; de hecho, Bardy ya avanzó la propuesta de que los *Libri de gestis sanctorum martyrum* de Eusebio se perdieron en un momento temprano: BARDY, G., “Introduction”, p. 190, n. 18. PAOLI, E. – SUSI, E., “I *Gesta martyrum Romanorum*”, pp. 73-74, opinan que resulta muy probable que el único compendio martirial conocido y conservado en Roma fuera el llamado martirologio jeronimiano, amén de los relatos dispersos en la *Historia ecclesiastica* y –sin mucha certeza: PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, p. 259– en el *De martyribus Palaestinae* de Eusebio de Cesarea. BOESCH GAJANO, S., “La metamorfosi del racconto”, pp. 220-221, piensa que los *Gesta martyrum Romanorum* se “crean” a partir de la intención de reordenar litúrgicamente los múltiples *acta sanctorum* locales entre finales del siglo IV y mediados del V, caso del citado martirologio jeronimiano.

⁷⁶³ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, I, pp. 77-92, creyó haber identificado esta lista gregoriana con un elenco de santos italianos –un *liber martyrum*, como el autor indica– dispuesto en orden litúrgico presente en el *Codex Vindobonensis palatinus* 357, manuscrito germano del siglo X; además, el mismo autor extiende la influencia del documento vienés a una pléyade de pasionarios occidentales: ID., “Le passionnaire occidental”, pp. 27-65. Esta argumentación es duramente cuestionada por Delehaye en una exhortación a la prudencia y a la espera de ediciones críticas fiables: DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs*, p. 171, lugar en el cual encuña el término “épicas” para referirse a las *passiones* recogidas en los *Gesta*, las cuales recensiona hasta la p. 226. LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 294-295 y n. 27, invoca el trabajo de los bolandistas como solución a la mal estudiada cuestión de la supuesta identificación gregoriana de ciertas obras. Una actualización acerca de la transmisión manuscrita de los *Gesta* en PILSWORTH, C., “Dating the *Gesta martyrum*”, pp. 309-324.

carolingia⁷⁶⁴ y pueden distinguirse tres fases redaccionales⁷⁶⁵ de este documento: la primera, anterior a Gregorio –dudosa, a partir de las conclusiones deducidas de la *ep.* 8, 28–; la segunda, contemporánea y acaso debida a la iniciativa del Magno; y la tercera y última, posterior a dicho pontífice, se extiende hasta la adopción del catolicismo por los longobardos.

Acerca de este punto, la opinión de la historiografía acerca de la relación entre los *Gesta* y los *Dialogi* –un tema que quizás no ha sido estudiado con la suficiente profundidad todavía– se asenta en los trabajos decimonónicos de De Rossi⁷⁶⁶ y, especialmente, de Dufourcq⁷⁶⁷, cuyo enorme trabajo –aunque criticado– ha representado la primera –y acaso la fundamental– contribución al conocimiento de los *Gesta*; pero,

⁷⁶⁴ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 284; cf. DUCHESNE, L., *Le Liber pontificalis*, p. xci. Más recientemente, ROSENWEIN, B.H., “*In gestis emendatioribus*”, pp. 844-845, ha lanzado una hipótesis que retrasa la confección de los *Gesta martyrum Romanorum* hasta plena época carolingia, sin precedentes anteriores, a partir de la datación de los manuscritos y de la ausencia de evidencias a esta colección en las fuentes; seguida prudentemente por PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, p. 261, n. 23. Sobre el *Decretum Gelasianum*, remitimos a lo expuesto en las notas 331-334.

⁷⁶⁵ El primero de estos momentos se corresponde con las Guerras Góticas y el restablecimiento de la administración imperial en Italia, durante el pontificado de Vigilio (537-555); el segundo, coincide con los *tempora Gregoriana* y se caracteriza por la popularidad de ascetas y monjes por encima de mártires ensangrentados, así como por la creciente helenización de las leyendas motivada en parte por la influencia del exarcado ravenate en la Península; por último, el tercero se entiende a partir de la conversión longobarda y documenta la multiplicación de los milagros y portentos como signo ostensible de la santidad: DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 284-285; cf. BERTOLINI, O., “*Il Liber pontificalis*”, pp. 450-451; y PAOLI, E. – SUSI, E., “*I Gesta martyrum Romanorum*”, p. 75. ROSENWEIN, B.H., “*In gestis emendatioribus*”, pp. 845-846, considera que el más antiguo redactor del *Liber pontificalis* –datado en el siglo VI– pudo haber inferido intentos por recopilar los *gesta* de los mártires durante los pontificados de Anteros y Fabiano, momento a partir del cual se habría contemplado la posibilidad de reunir las *passiones* romanas: *Lib. pont.*, 4 y 20-21; cf. PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, p. 260, n. 19, donde remite a Rosenwein.

⁷⁶⁶ ROSSI, G.B. de, *Roma sotteranea*, III, p. xxii, opina que el estudio del culto martirial de Roma debe contemplarse desde el punto de vista de que cada una de las iglesias mantenía una dura competición con el resto por obtener la preeminencia de su santo tutelar.

⁷⁶⁷ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 292-296. En su estela, surgieron otros estudios –parciales, no globales, como el de Dufourcq– sobre los *Gesta* de indudable calidad y que aportaron mucho al debate histórico; entre ellos, puede destacarse con motivo el de LANZONI, F., “*I titoli presbiteriali*”, pp. 195-257. Cf. CRACCO, G., “*Uomini di Dio*”, pp. 164-165, quien afirma el indiscutible liderazgo de Dufourcq en la apertura de nuevas vías de comprensión de los *Dialogi*, a los cuales cabría enmarcar en el desarrollo de los *Gesta martyrum*.

¿qué son los *Gesta*? Según Dufourcq⁷⁶⁸, en la constitución del compendio hagiográfico romano confluyen numerosas leyendas peninsulares cuya redacción recayó – probablemente– en eclesiásticos romanos dispersos por las numerosas posesiones pontificias en suelo italiano: estos eclesiásticos conocerían las leyendas locales y les darían forma literaria siguiendo el modelo de los relatos de la *Vrbs*, razón por la cual hallamos tantos paralelos entre éstos y aquéllas de tal modo que parecen confundirse el origen y los rasgos diacríticos. Al decir de Cracco⁷⁶⁹, los *Dialogi* constituyen una novedad ante los géneros hagiográficos dominantes en la Italia del siglo VI, las *uitae* y las *passiones*, la principal diferencia con las cuales radica en que, mientras que, en éstas, el protagonista del relato modifica la realidad de su mundo mediante su voluntad de acción, en aquéllos, es el espíritu quien anima los cambios, alejándose del cristocentrismo y de la eclesiología para dar paso a un nuevo tipo de personaje, el *uir Dei*⁷⁷⁰, del cual hablamos más adelante.

⁷⁶⁸ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 282-283. A causa de la influencia de los –probables– redactores de las distintas *uitae* y *passiones* de las cercanías del *ducatus Romae*, Dufourcq afirma que “la légende du duché est solidaire de la légende de la Ville et la prolongue”. Véase, además, CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 165, quien incide en el carácter popular de la obra, dedicada al “popolo minuto”. Por otro lado, BOESCH GAJANO, S., “La metamorfosi del racconto”, pp. 221-222, opina que el culto martirial de las muchas basílicas romanas frecuentadas por cientos de peregrinos propició que los custodios de edificios y reliquias –presumiblemente diáconos y subdiáconos– redactaran las *passiones* de los santos venerados en sus iglesias para conferir una “memoria cultural” a sus restos.

⁷⁶⁹ CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 285 y n. 3, donde, citando la *Clavis patrum Latinorum* de Dekkers, censa en 15 *uitae* y 70 *passiones* el número de relatos hagiográficos surgidos de la Italia del siglo VI, aunque la edición actual de la *Clavis* ha aumentado en 25 el número de relatos hagiográficos italianos. Por otro lado, el estudioso italiano excluye el *Pratum spirituale* de Juan Mosco de cualquier similitud con los *Dialogi*, calificándolos de “false imitazioni” y distanciándose del juicio de BOGNETTI, G.P., “I loca sanctorum”, p. 176. Van Uytfanghe estima la misma cantidad de *passiones* que Cracco, pero reduce las *uitae* a siete –incluyendo las de Severino del Nórico y Antonio de Lérins, que no son personajes italianos aunque sí lo son sus biografías– las cuales diferencia de otras ocho –tan importantes como la *Vita Ambrosii* o la *Vita Epiphani*– que no suma a las citadas siete: UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 10-12, nn. 44-50, en las cuales cita y cuantifica el total de relatos considerados con mucha más precisión que el investigador italiano.

⁷⁷⁰ Cracco recoge las diferentes expresiones utilizadas para referirse al arquetipo de *uir Dei*: *seruus Dei*, *uir sanctus*, *uir uenerabilis*, *sanctissimus uir*, *homo Dei*, *famulus Dei* o *seruus Domini* son, entre otras, las denominaciones que recibe el hombre santo en la obra de Gregorio. CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 283, n. 7.

Por otra parte, hallamos similitudes⁷⁷¹ entre los *Gesta* y los *Dialogi* que resultan suficientemente significativas como para tener en cuenta la –¿recíproca?– influencia entre ambos: del mismo modo que Gregorio bebió muy posiblemente de los relatos contenidos en el legendario romano⁷⁷² y se sirvió de algunos de ellos en la redacción de su obra, parece igualmente probable que tuviera algún papel en la configuración definitiva de otros de estos episodios, y esto parece confirmarlo el hecho de que incluso documentemos calcos gregorianos⁷⁷³ en ciertas leyendas del compendio hagiográfico de la Ciudad. Más allá de estos paralelos, encontramos también semejanzas temáticas⁷⁷⁴

⁷⁷¹ Las similitudes generales entre ambas obras se constatan en la cronología de redacción –no en todos los ejemplos, debe añadirse, a pesar de la afirmación de Dufourcq–, las raíces locales de las leyendas y, finalmente, su carácter edificante. No obstante, verificamos una diferencia fundamental que se refiere al personaje sujeto de los relatos: mientras que los *confessores*, los *martyres sine cruore*, representan la mayoría de los protagonistas de los *Dialogi*, son los *martyres* quienes monopolizan casi por completo el catálogo de santos en el caso de los *Gesta*. Al respecto, véase DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 294-295, donde se afirma que “il y a une étroite solidarité entre les Gestes et les Dialogues”; cf. contra BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 207-208, estudiosa que niega la complementariedad pretendida por Dufourcq, rompiendo con el continuismo de su hipótesis sostenido por buena parte de la historiografía posterior. Sobre el *martyrium sine cruore* y su relevancia en la concepción de la santidad en Gregorio, remitimos a la nota 903.

⁷⁷² Gregorio cita explícitamente a Donato de Arezzo en un pasaje dedicado a Nonoso, quien reproduce un milagro de aquél, en concreto el prodigioso relleno de la provisión de aceite para lámparas: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 7, 3 (= *Pas. Donat. et Hilar.*); véase el texto en la nota 678. Al respecto de este paralelo en concreto, véase: DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 168, n. 3, y 293; y VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 68, n. 3. Acerca de los diversos usos y funciones del aceite en la obra de Gregorio, también en los *Dialogi*, remitimos al reciente estudio de CANETTI, L., “*Olea sanctorum*”, pp. 1347-1356.

⁷⁷³ Según indica Dufourcq, tres episodios de los *Gesta* “sont manifestement copiés sur trois passages de saint Grégoire” de tal manera que el autor los califica de calcos; se trata de las historias de Próculo, Félix y Severo de Valeria, cuyo origen debemos buscarlo en los episodios gregorianos dedicados, respectivamente, a Equicio de Valeria, Isaac el Sirio y al mismo Severo: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4 (= *Acta Proc. Bon.*; uide BHL 6954/6957); 3, 14 (= *Pas. Fel. Rom.*; BHL 2885); y 1, 12 (= *Pas. Seu. Aquit.*; BHL 7686). A esto, debemos añadir todavía el relato alusivo a Herculano de Perugia, que de nuevo inspira el final de Próculo: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 13 (= *Acta Proc. Bon.*). Al respecto, ver DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 69, 172-173, n. 6, 236, 267 y 293, página esta última en la cual destaca otros paralelos menores entre ambas obras. Bonifacio de Ferento ratifica el culto local a Próculo en GREG. MAG., *Dial.*, 1, 9, 8.

⁷⁷⁴ Se ha querido ver, además, en algunas leyendas romanas reflejos de ciertas temáticas descritas en las epístolas del Magno, tales como la potestad de ordenar obispos en Umbría por parte del obispo de Spoleto –en la historia de Abundio–, la concesión del palio al prelado de Foligno –en la de Feliciano–, la conversión de Narni al catolicismo –en la de Juvenal– o el origen del culto a Faustino y Jovita en Brescia

entre ambas obras. Un hito significativo en la interpretación de la interacción entre los *Gesta* y los *Dialogi* lo constituye el trabajo de Boesch Gajano⁷⁷⁵, investigadora que argumenta la pretensión gregoriana de apartarse de los hagiógrafos anteriores al tiempo que uniformiza –y canoniza, en cierto modo– las diversas *uitae* y *passiones* que circulaban por Italia bajo la forma de relatos contrastados con testimonios –supuestamente– fiables acompañados de una exégesis moral del mismo. En este proceso, se unifica –y se confunde– la transmisión escrita y el testimonio oral de tal modo que confluyen en la construcción de una nueva realidad. Mención aparte merece la reciente y autorizada opinión de Philippart⁷⁷⁶, quien argumenta que Gregorio no tuvo ningún interés –y tampoco ningún recelo– en las *uitae* y *passiones* citadas porque éstas no constituían un documento creíble ni veraz, y porque, además, no tenían uso alguno para la liturgia y el culto más allá del simple recordatorio de sus *gesta* en la celebración eucarística del *dies natalis* del santo; en realidad, bien podría ser que todavía no hubieran visto la luz y que tan sólo la vieran mucho después, cuando las leyendas hagiográficas italianas viajaron al corazón de Europa y se transformaron en un

y Génova –en la de sus homónimos–: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 167; 5, 11; 2, 2; e ID., *Dial.*, 4, 54, 2. Véase DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, pp. 76, 82, 86, 192 y 294.

⁷⁷⁵ Pueden consultarse los trabajos de Boesch Gajano referidos en la nota 550; seguida por MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 62. Parcialmente contrario a las tesis de la estudiosa italiana se nos muestra Leyser, quien duda de esta intención uniformizadora a causa del prolífico envío de reliquias realizado por Gregorio: LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 291-292; aunque no nos parece que ambos hechos sean excluyentes, y ni tan sólo contradictorios, pues nuestro papa se atiene en todo momento a la doctrina romana vigente en materia de objetos sacros.

⁷⁷⁶ PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, pp. 281-282: “l’absence de référence à ces Passions dans son oeuvre semble aussi prouver par ailleurs qu’en dépit de leur médiocrité elles ne l’inquiétaient pas vraiment. Sinon, ne leur aurait-il pas fait la guerre dans des écrits polémiques? Il ne fallait pas pour autant faire entrer les Passions dans le *corpus* liturgique de l’Église. Les communautés romaines n’attendaient donc pas de « passionnaire », dont leurs offices n’avaient pas besoin”. Evidentemente, este planteamiento se corresponde bien con la normativa del *Decretum Gelasianum*: véanse las notas 331-334. Sin embargo, como el autor admite en la n. 97, el propio pueblo fiel, los peregrinos y los devotos en general, bien podían haber “formado” una leyenda particular del mártir al que rendían sentido homenaje; y esto es especialmente cierto para los santos célebres en el mundo tardoantiguo y que disponían de un lugar de culto concurrido a cuyo alrededor se comentaban –y alteraban– los detalles de su *uita* o de su *agon*.

pasionario que luego volvería a la Península, precisamente en tiempos de Carlomagno⁷⁷⁷.

2.1.4.— “GRÉGOIRE LE GRAND, LECTEUR DE GRÉGOIRE DE TOURS?”

El enunciado de este apartado reproduce el título de un conocido artículo de De Vogüé⁷⁷⁸ con toda la intención, puesto que la pregunta planteada por el noble y monje francés tiene una evidente repercusión en la interpretación de los *Dialogi*. El carácter dialógico del volumen hagiográfico de nuestro papa ha suscitado diversas cuestiones acerca de su posible relación de dependencia con otras composiciones anteriores del mismo talante como hemos visto anteriormente, pero cabe encontrar una influencia más cercana en el tiempo aunque lejana en la forma literaria: se trata del *Liber uitae patrum* de Gregorio, obispo de Tours. La historiografía⁷⁷⁹ ha relevado coincidencias significativas entre ambas obras que deben ser analizadas para entender mejor el posible alcance del ascendiente de éste sobre aquéllos.

Al respecto de Gregorio de Tours, su legado podría dejarse sentir en ciertos aspectos de contenido, caso de la intención que subyace a la misma elaboración de su

⁷⁷⁷ PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, p. 282: “l’hypothèse que nous avons défendue ailleurs, serait plutôt que les Passions ont été emportées sous forme de *libelli* avec des reliques au-delà des Alpes. Là elles ont changé de statut: de littérature romanesque édifiante, elles sont apparues comme des documents d’histoire (...) c’est là qu’elles ont été adoptées dans les liturgies, réunies en passionnaires. Et il es normal que ce soit de là que proviennent tous les anciens passionnaires que nous ayons conservés. C’est plus tard seulement qu’ils coloniseront l’Italie”, un proceso a la inversa, entonces. Al respecto de la transmisión de reliquias –de cualquier tipo– y de su acompañamiento de *libelli*, nos viene a la mente el caso de las conocidas *ampullae* de Teodelinda conservadas en Monza, que también adjuntaban *pythaciae*, unas etiquetas que pendían de cada una de estas reliquias identificando al mártir –romano– que había bendecido el aceite contenido en ellas. Al respecto, véanse la nota 350 de esta parte y la nota 487 de la parte IV.

⁷⁷⁸ VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand lecteur?”, pp. 225-233. También incluyó el referente del turonense –sin la misma profundidad– en su edición a los *Dialogi*: ID., “Introduction”, pp. 119-120.

⁷⁷⁹ GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 107 y nn. 2-3, considera la supuesta unidad de discurso entre las partes hagiográfica e histórica de la obra de Gregorio postulada por Boesch Gajano y matizada por Goffart: BOESCH GAJANO, S., “Il santo”, p. 31, n. 7; cf. GOFFART, W., *The Narrators*, p. 152. Ver, además: VOGÜÉ, A. de, “Grégoire le Grand lecteur?”, pp. 226-232, en extenso sobre el *Liber in gloria martyrum* y el *Liber in gloria confessorum*; y CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 188-190.

obra hagiográfica⁷⁸⁰, como expone en los prólogos del *Liber uitae patrum*⁷⁸¹ y del *Liber in gloria confessorum*⁷⁸², respectivamente; en efecto, el objeto de su compilación – porque así lo define– de milagros consiste en evidenciar su utilidad para aumentar –y sostener, añadiríamos– la fe de los creyentes, en un ejercicio de *aedificatio per exemplum* que mantiene un paralelismo claro con la propuesta de Gregorio Magno en sus *Dialogi*. Cabe especificarse que el *Liber uitae patrum* no representa propiamente una colección de biografías⁷⁸³, de *uitae*, sino más bien un prólogo de carácter moralizante al que sigue un elenco de *gesta* relacionados con los santos, mártires y confesores de los cuales se reseña brevemente la vida.

⁷⁸⁰ El propio obispo franco cita parte de su producción hagiográfica en la *Historia Francorum* –a la cual Godding se refiere con su título original, *Decem libri historiarum*– y, a lo que parece, el *Liber uitae patrum* se incluye dentro de los *libri miraculorum*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 31 (18): *decem libros Historiarum, septem Miraculorum, unum de Vita Patrum scripsi*; cf. ID., *In gloria confes., prol.*, citado más adelante en la nota 782, y, según cuyo texto, el *Liber uitae patrum* se identifica con el *septimus (libellus) de feliciorum uita*. Al respecto, véase GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 107-108.

⁷⁸¹ GREG. TVRON., *Lib. uitae patr., prol.: statueram quidem illa tantum scribere, quae ad sepulchra beatissimorum martyrum confessorumque diuinitus gesta sunt, sed, quoniam, quaedam de his nuper repperi, quos beatae conuersationis meritum euexit ad caelum, quorumque uitae tramitem certis relationibus cognitum ecclesiam aedificare putauit, dicere aliqua ex illis oportunitate cogente non differo, quia sanctorum uita non modo eorum pandit propositum, uerum etiam auditorum animos incitat ad profectum*. Cabe destacar la mención a los milagros producidos *ad sepulchra*, una tipología muy escasa en los *Dialogi* y que representa la mayor diferencia hagiográfica entre éstos y el *Liber*: al respecto, véase la nota 815.

⁷⁸² GREG. TVRON., *In gloria confes., prol.: igitur in primo libello inseruimus aliqua de miraculis Domini ac sanctorum apostolorum reliquorumque martyrum, quae actenus latuerunt, quae Deus ad corroborandam fidelium fidem cotidie dignatur augere; quia ualde molestum erat, ut traderentur obliuioni. In secundo posuimus de uirtutibus sancti Iuliani. Quattuor uero libellos de uirtutibus sancti Martini. Septimum de quorundam feliciorum uita. Octauum hunc scribimus de miraculis confessorum*. El orden seguido en esta enumeración es jerárquico –descendente: de Dios a los confesores– y no cronológico, pero, básicamente, se corresponde con el orden atestiguado por los manuscritos: GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, p. 108.

⁷⁸³ En palabras de Godding, Boesch Gajano emite un juicio severo acerca del escaso carácter biográfico del *Liber Vitae Patrum*, acaso esperando que ofreciera datos más abundantes y precisos; sin embargo, no creemos que éste fuera el objetivo de Gregorio cuando lo redactó, porque se centra más bien en los *gesta* que en la *uita* de los santos elencados, como el propio autor indica en el prólogo de la obra. BOESCH GAJANO, S., “*Il santo*”, p. 42; cf. GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 115-116, quien indica que las únicas *uitae* de cierta entidad son las de Galo de Clermont-Ferrand, Nicecio de Lyon y Nicecio de Tréveris, las cuales ocupan la tercera parte del *Liber*.

En cuanto a la estructura del *Liber*, éste se divide en veinte capítulos cada uno con su respectivo prólogo previo, dedicados cada uno de ellos a un personaje —en ocasiones excepcionales a dos o tres—, algunos de los cuales, según sugiere una hipótesis de Berschin⁷⁸⁴, fueron originalmente sermones pastorales de Gregorio de Tours y solamente se constituyeron en volumen singular cuando el obispo franco decidió unirlos y añadirles las *uitae* que elevan a veinte el número de partes del libro: algo similar ocurre con las *Homiliae in Euangelia*⁷⁸⁵ de Gregorio Magno, algunas de las cuales pasaron a engrosar las historias de los *Dialogi*. Por esta razón, hallamos remisiones⁷⁸⁶ a algunas de estas biografías particulares en diversas obras del turonense sin que se haga mención de su pertenencia al *Liber*; y, también por ello, la ordenación cronológica de las *uitae* resultantes, así como ciertas características internas presentes en ciertos de sus prólogos, no casan con una creación única, sino con el ensamblaje de relatos independientes de contenido parecido.

Por otro lado, la propuesta del *Liber uitae patrum*, basada precisamente en la acumulación de *gesta* de diversos personajes sin una línea conductual homogénea, aporta originalidad al panorama hagiográfico del siglo VI. Anteriormente, como apunta Godding⁷⁸⁷, tan sólo la *Historia monachorum*, el *Paradisus Heraclidis* o, en menor

⁷⁸⁴ BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil*, I, pp. 294-295, n. 71, documenta diversas menciones a sermones en algunos de los capítulos del *Liber* —4, 10 y 14— y las entiende como una traza de su origen en los púlpitos de Tours como prédica pastoral de su obispo. Cf. GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 109, n. 8.

⁷⁸⁵ Deben, sin embargo, salvarse las distancias entre lo acontecido en uno y otro caso: las historias de los *Dialogi* no recogen exactamente los relatos referidos en las *Homiliae* sino que los resumen y los insertan en la obra hagiográfica del Magno, mientras que el *Liber* representa un heterogéneo collage de *uitae* precedentes que no habían nunca constituido una unidad. Sobre las *Homiliae in Euangelia*, remitimos a las notas 679 y 715.

⁷⁸⁶ Quien primero apuntó este hecho fue GOFFART, W., *The Narrators*, p. 127, seguido por GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, pp. 109-111 y n. 10, donde se indican las referencias a las diversas *uitae* en la *Historia Francorum* y el *Liber in gloria confessorum*; véase la nota 789 para la secuencia cronológica de los santos biografiados. De hecho, según Godding, los capítulos 2-12 del *Liber uitae patrum* constituirían la primera fase de formación de la obra, a los cuales se añadirían el resto de episodios hasta llegar a la veintena sin que, en ningún momento, se partiera de un planteamiento coherente y homogéneo de creación literaria; algo semejante podría haber ocurrido con los *Dialogi*: véanse la nota 204 de la parte II y la nota 663 de esta parte.

⁷⁸⁷ La *Historia monachorum* —adaptación latina llevada a cabo por Rufino de Aquileya a partir de un relato anónimo griego (con)fundido con la *Historia Lausiaca* desde muy antiguo— recoge una variopinta

medida, los *Dialogi* de Sulpicio Severo habían utilizado la yuxtaposición de hechos milagrosos sin extenderse de manera conspicua en la vida del personaje como era habitual en la biografía clásica, pero semejante recurso literario no resultaba frecuente en época gregoriana. Precisamente esta infrecuencia permite vislumbrar influencias en la obra de Gregorio de Tours y, acaso por extensión, en la de su homónimo romano, con quien podemos establecer puntos de conexión en cuanto a variedad de episodios y diversidad de protagonistas se refiere.

La distribución geográfica y la cronología de los personajes descritos se nos aparece también como punto de unión entre el *Liber uitae patrum* y los *Dialogi*. En el primero, la mayor parte de los santos mencionados proceden del centro de la Galia⁷⁸⁸ – de la Arvernia y la Turena, en concreto– a los cuales se añaden excepcionalmente ejemplos prominentes como los padres del Jura; en cuanto a su cronología⁷⁸⁹, la inmensa mayoría de personajes se ubican en el siglo VI. En el segundo, el obispo romano restringe –de un modo casi absoluto– al centro de Italia el origen de sus *sancti uiri*, cuyas vidas también se desarrollan durante el mismo siglo por razones semejantes

sucesión de relatos inconexos relativos a los milagros obrados por una multitud de cenobitas egipcios, y otro tanto puede decirse del *Paradisus Heraclidis* –traducción latina de la *Historia Lausiaca* de Paladio–, mientras que los *Dialogi* de Sulpicio se centran en la vida de Martín de Tours ofreciendo, además, una docena de anécdotas –también de monjes del país del Nilo– que proporcionan color al libro. Sobre la traducción latina de ambas obras orientales durante el siglo V, véase UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 6, n. 22. En estas obras, cabe hallar el hilo conductor a la idea del Gregorio franco de hilvanar el *Liber uitae patrum* a partir de breves *uitae* independientes: GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 112; cf. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 189 y 191, sobre Gregorio de Tours y Paladio de Helenópolis, respectivamente.

⁷⁸⁸ El origen geográfico responde a dos razones fundamentales: la Arvernia es el lugar de procedencia de la familia de Gregorio, mientras que la Turena constituye la provincia en la cual éste desarrolla su episcopado; así, Clermont-Ferrand y Tours entran en la geografía hagiográfica de la mano del prelado turonense. GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 112, siguiendo a BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil*, I, p. 294. Al respecto de los personajes foráneos, debe decirse que, aunque algunos de ellos proceden de lugares tan distantes como Mesopotamia o África, desarrollan su actividad en tierras francas, hecho que conlleva su inclusión en el relato gregoriano.

⁷⁸⁹ Por cuanto se refiere a la cronología, de los 23 personajes, uno vive al final del siglo IV, cuatro en la segunda mitad del siglo V y los 18 restantes durante el siglo VI, cifras que nos remiten claramente al presente inmediato de Gregorio y a su intención de escribir sobre hombres santos de su propia época: GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 112.

a las del prelado de Tours y que hemos expuesto anteriormente⁷⁹⁰. Otro factor en el que se debe incidir es el origen social⁷⁹¹: de entre los 23 personajes de probada fe y virtud que aparecen en el *Liber*, cinco provienen de familias pudientes y de dos de ellos se dice que una vez fueron esclavos, pero la mayoría parecen pertenecer a lo que podríamos definir de un modo amplio como clase media; todos son *religiosi uiri* —excepto una *religiosa femina*, la única mujer protagonista que aparece en el libro— y, aunque la condición monástica predomina largamente, también documentamos seis obispos que proporcionan el contrapunto nobiliario en una lista en la cual no abundan las jerarquías eclesiásticas. En referencia a los *Dialogi*, como veremos más adelante, la diversificación social⁷⁹² resulta mucho más variada —quizás por el número más elevado de personajes presentados— y, por ello, aparecen también sacerdotes o laicos entre los santos a pesar de que el monacato sigue imperando en el cómputo total.

En otro orden de cosas, cabe considerar el asunto de las fuentes de información que proporcionan a Gregorio de Tours el material sobre el cual elabora posteriormente los relatos contenidos en su opúsculo hagiográfico. Más allá del conocimiento que pudiera recabar de relatos orales⁷⁹³ o de las poquísimas fuentes escritas⁷⁹⁴ citadas, a la

⁷⁹⁰ Remitimos a las notas 625-626 para la localización geográfica y la seriación cronológica de los santos de los *Dialogi*.

⁷⁹¹ Los 23 protagonistas del *Liber* se componen de nueve abades, dos cenobitas, cuatro monjes *in clausi*, una monja —Monegunda—, un eremita y seis obispos; de estos seis prelados, cinco pertenecen a la nobleza y tres a la propia familia del cronista de Tours: su tío, Galo de Clermont-Ferrand, el tío de su madre, Nicecio de Lyon, y el hermano de su bisabuelo, Gregorio de Langres. GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, pp. 112-113, siguiendo esta vez a HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours*, p. 153. Debemos corregir el cómputo de los 23 personajes que ofrece Godding: los monjes desaparecen —Monegunda aparte— y se unen a los abades para sumar once máximos dignatarios monásticos sin más cenobitas que los *in clausi*.

⁷⁹² Véanse en extenso las notas 855-863, especialmente la 858, con nuestro cómputo del número de los *uiri Dei* gregorianos. Remitimos asimismo al apéndice 2, donde desglosamos los santos de los *Dialogi* según su condición social.

⁷⁹³ La mayoría de relatos del *Liber* ofrecen indicaciones imprecisas del origen de la información del estilo *ut quidam ferunt*, aunque en ciertos capítulos —1, 3, 12, 13 y 19— no se menciona ninguna fuente. Sin embargo, los informantes son identificados claramente como sacerdotes o abades, los cuales, en algún caso, incluso son los beneficiarios de las virtudes de los santos: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 6, 7; 7, 6; 13, 3; y 17, *prol.* GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, pp. 113-114, n. 23.

⁷⁹⁴ El propio Gregorio sólo menciona explícitamente el epitafio del monje Abraham y la existencia de un *libellus* con la vida de Nicecio de Lyon, aunque cabe suponer que hizo uso de otros escritos para redactar

hora de abordar este punto, debe tenerse en cuenta la singularidad del hecho de que el autor tuviera acceso directo y personal a algunos de sus informantes, caso de los familiares⁷⁹⁵ cuyos *gesta* describe el *Liber*, lo cual añade un factor de credibilidad a los datos ofrecidos; además, él mismo deviene testigo ocular⁷⁹⁶ de alguno de estos milagros, normalmente acaecidos *ad sepulchra*. En el caso de Gregorio Magno, también nos encontramos con fuentes⁷⁹⁷ de origen semejante e igual fiabilidad, lo cual ofrece visos de correspondencia entre una y otra obra, como hemos visto.

Por cuanto concierne a la tipología de la santidad⁷⁹⁸, observamos una clara similitud entre el *Liber Vitae Patrum* y los *Miraculorum libri octo*, ya que ambos priman el milagro por encima de la biografía con el objetivo de fortalecer la fe de los fieles, pero los *Miracula* pretenden, además, incentivar el culto de –al menos– Julián y

el capítulo dedicado a Romano y Lupicino, dos de los padres del Jura: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 3, 1, y 8, *prol.*; para la anónima *uita* de Nicecio, la cual no parece haber satisfecho al turonense en cuanto a los datos biográficos que contiene y que él, como familiar directo, conocería mucho mejor, véase además *BHL* 6088. GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 114-115; cf. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 189, quien limita a la información oral los datos utilizados en la composición del *Liber* a semejanza de lo que también declara Gregorio Magno y acaso en virtud de un *topos* establecido.

⁷⁹⁵ Ver nota 791. Aunque es más que improbable que el autor hubiera conocido a Gregorio de Langres a causa del tiempo que les separaba, el mismo cronista turonense evoca sus recuerdos de Nicecio de Lyon en el *Liber* y resulta bastante lógico que conociera a Galo de Clermont-Ferrand; de todos modos, la memoria familiar le hubiera transmitido con toda seguridad datos suficientes para conservar el recuerdo del legado de sus ancestros. Además, Gregorio llega a conocer a Calupano, Senoch y Leobardo: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 11, 3; 15, 2; y 20, 3. Tampoco debemos soslayar la “relación” con Ilidio o Marcio, personajes cuyas acciones milagrosas desde la tumba intercedieron por el prelado de Tours y por su padre: ID., *Lib. uitae patr.*, 2, 2 y 14, 3, respectivamente.

⁷⁹⁶ Sucede con los poseídos sanados ante la tumba de Gregorio de Langres o con las manchas de sangre del eremita Lupicino, consideradas reliquias por sus devotos: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 7, 5, y 13, 2. Al respecto, véase también GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, p. 113.

⁷⁹⁷ Para los informantes de los *Dialogi* –también el pontífice, como en el caso del turonense: ver nota anterior– citados en sus historias, remitimos a las notas 668-675. Véanse además las notas 579 y 686 acerca de los muy posibles informadores surgidos de su misma familia y de los refugiados italianos en Roma, incluso en su propio monasterio de San Andrés.

⁷⁹⁸ Según Godding, los prólogos a cada uno de los capítulos –y también el cuerpo de la *uita* en numerosas ocasiones– expresan el modelo de santidad característica del personaje reseñado en particular, al tiempo que ofrecen un aspecto concreto del concepto sacro en general: GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 116-118 y nn. 35-36.

Martín, mientras que, en el *Liber*, esta intención sólo puede inferirse débilmente de los relatos dedicados a Nicecio de Lyon o a su homónimo de Tréveris. Por otra parte, el prelado turonense considera que los milagros póstumos⁷⁹⁹, tanto si se producen por cercanía a la tumba del santo como por intercesión de sus reliquias, constituyen la prueba más evidente de la *potentia* del *uir Dei*. Los santos, con su *exemplum*, contribuyen a la construcción de la comunidad de fieles como reza este pasaje del *Liber*: *ecclesia fidelis aedificatur, quotienscumque sanctorum gesta deuotissime replecantur*, una muestra de la clericalización de la sociedad pretendida por Gregorio, según opina Heinzelmann⁸⁰⁰, y que parecen justificar una profusión de citas bíblicas⁸⁰¹ muy pertinentes. Acerca de la –poca– historia personal de los santos coetáneos presentes en el *Liber*, se observa que la gran mayoría eran cristianos desde su más tierna infancia, tanto que 19 de los 20 *sancti* pertenecen a esta categoría y sólo el último, Leobardo, es un converso del mundo: de ello se alegra la Iglesia, pero la consideración de los cristianos “viejos” y/o de aquellos que son eclesiásticos desde pequeños es mayor, mucho mayor. Además, tienen otra característica en común, que todos ellos son *confessores* porque el martirio resulta casi imposible en su tiempo.

Hemos observado hasta ahora los diferentes paralelos entre el trabajo de ambos prelados; pasemos seguidamente al delicado asunto de la posible influencia de esta obra de Gregorio de Tours en su tocayo romano. La originalidad del *Liber* con respecto de la literatura hagiográfica contemporánea parece suficientemente evidente y, por tanto, resulta al menos una curiosa coincidencia la aparición de los *Dialogi* poco tiempo

⁷⁹⁹ En el episodio dedicado a Ilidio, se recogen estas preclaras palabras en referencia al elevado valor de los milagros *post mortem*: *profecto intellegit, quia magis proficit ad laudem uirtus egressa de tumulo, quam es quisquam uiuens gessit in mundo; quia illa labem habere potuerunt per assidua mundanae occupationis impedimenta, haec uero omnem labem ad liquidum caruerunt*. GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 2, 2. En este punto, puede buscarse un paralelo con el capítulo octavo del vigésimo segundo libro del *De ciuitate Dei* de Agustín, también impresionado por la fuerza de los *corpora* y las *reliquiae* sacras: CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 189. Acerca de la presencia y la concepción de los milagros en la obra agustiniana, remitimos a las notas 259, 735-737 y 740.

⁸⁰⁰ La cita en GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 20, *prol.* Ver HEINZELMANN, M., *Gregory of Tours*, p. 152. Acerca de la clericalización de las iglesias tardoantiguas, remitimos a las notas 613 y 758-759.

⁸⁰¹ GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, pp. 120-121 y nn. 41-48, con el compendio de las citas de las Escrituras recogidas en los diversos capítulos del *Liber*.

después de la publicación del *Liber*. De Vogüé⁸⁰² ha evidenciado la existencia de paralelos entre algunos de los relatos aparecidos en los *Dialogi* y también en las *Homiliae* y diversas obras del obispo de Tours, no sólo con el *Liber*, pero, ¿casa con la cronología conocida de estas obras? El *Liber* se acabó de redactar entre el 590 y el 591⁸⁰³ y los *Dialogi* entre julio del 593 y noviembre del 594⁸⁰⁴; la llegada de Agiulfo⁸⁰⁵ a Roma en busca de reliquias hacia septiembre del 590 coincide con la muerte de Pelagio II y la elección de Gregorio como nuevo papa, por tanto, el diácono turonense no pudo haber traído consigo un ejemplar –al menos definitivo– de la obra de su obispo; sin embargo, no puede excluirse la posibilidad de que el Laterano recibiera –o solicitara– una copia del *Liber* antes de la publicación de los *Dialogi*. Basándose en un testimonio tardío, Cracco⁸⁰⁶ baraja la hipótesis de que el obispo de Tours realizara una

⁸⁰² Hablando de la hagiografía gala –léase Sulpicio Severo y Gregorio de Tours– como equivalente coetáneo a las *Vitae patrum* egipcias, De Vogüé afirma que “ce précédent de fraîche date, dont Grégoire doit à tout le moins avoir entendu parler, n’a pu que le stimuler à réaliser pour l’Italie ce qui venait d’être fait pour la Gaule. Par la même occasion, il produirait un substitut italien de ce que la Gaule possédait depuis longtemps avec sa double *Vita Martini*: une longue Vie de saint moine semblable à la *Vita Antonii*”, donde se refiere en concreto a la *Vita Benedicti* que representa el libro segundo. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 119-121; para las referencias de los paralelos entre los *Dialogi* del Magno y los diversos *opera* del turonense, véase además la nota 779.

⁸⁰³ Sobre la datación del *Liber*, véase la introducción de Krusch en *MGH srm* 1, pp. 454-455.

⁸⁰⁴ Sobre la fecha de redacción de los *Dialogi*, remitimos a la nota 691.

⁸⁰⁵ Basándose en la detallada descripción de la letanía septiforme y de la procesión que siguió ofrecidas por el obispo de Tours, BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 56, apunta la posibilidad de que, durante la composición del décimo libro de su *Historia*, contara con alguna de las obras del Magno –la *Regula* o los *Moralia*, en ese momento, incluso en una versión primeriza– que le permitiera comprender el carácter y la espiritualidad del nuevo prelado romano; eso, o su diácono, enviado para solicitar reliquias de Pelagio II, gozaba de una memoria y de un *insight* privilegiado. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 120, n. 30, considera la posibilidad inversa, es decir, que Agiulfo hubiera informado –con cierto detalle– al pontífice de la producción literaria de su obispo; yendo más allá en la hipótesis, ¿por qué no podría haber portado algún libro como presente a la sede romana? Sobre el diácono franco, véase la nota 300, con remisiones. Curiosamente, representa la teoría contraria a la propuesta por Cracco en la nota siguiente.

⁸⁰⁶ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 188-189, refiere que la ausencia de mención alguna a una visita a Roma por parte del prelado turonense en los escritos y la correspondencia del Magno es, de por sí, sospechosa y puede anular cualquier atisbo de veracidad para este hecho. Sin embargo, el mismo autor proclama más adelante –p. 190– al respecto del posible conocimiento del *Liber* por parte de Gregorio que “ammesso, e non concesso, che l’abbia conosciuta”. El testimonio a que se refiere Cracco –“el “tardo biografo”– puede referirse a Pablo Diácono o a Juan Diácono, pero, como quiera que no se ofrece referencia alguna, resulta imposible verificar la cita a pesar de haberla buscado sin éxito entre las páginas

visita a su homónimo de Roma, una posibilidad harto difícil a la vez que sin fundamento histórico sólido.

Godding⁸⁰⁷ cuestiona la “casualidad” de las similitudes de contenido reseñadas por De Vogüé y apuesta por el conocimiento previo del volumen del prelado franco. De hecho, se muestra convencido de esto a pesar de un único paralelo claro⁸⁰⁸ entre ambos libros y piensa que el *entourage* pontificio conocía la obra de Gregorio de Tours, la cual seguramente provocó reacciones entre el clero romano. Incluso ve muestras de ello en una epístola del Magno y en un par de pasajes de los *Dialogi* que le inducen a pensar en una motivación externa para la redacción de los cuatro libros hagiográficos por parte del papa⁸⁰⁹, el cual, por otra parte, imprimió su sello en la composición aplicando, por

de ambas *uitae Gregorii*. En la nota anterior, ya nos preguntamos si Agiulfo no pudo haber llevado consigo algún ejemplar del obispo de Tours, pero apuntamos todavía otra posibilidad, acaso más compleja de verificar: que Gregorio —o su entorno más próximo— dispusiera de una copia del *Liber* gracias a la iniciativa personal de Dinamio, *rector patrimoniolum* en Provenza y posible autor de una *Vita Maximi Reiensis*, quien murió en *ca.* 595, razones suficientes para hipotetizar acerca de un envío de la obra del turonense al pontífice; de hecho, el *rector* parece estar bien relacionado con el ámbito literario franco, de tal modo que incluso Venancio Fortunato le honró dedicándole un par de poemas: VEN. FORT., *Carm.*, 6, 9-10. Sobre la actividad literaria de Dinamio, remitimos a los estudios de: GENNARO, S., *Dinamio agiografo*, pp. 1-23, que trata especialmente sobre la autoría del poema *Laus de Lerine insula*, pero que incide en las querencias literarias del patricio; y DUMÉZIL, B., “Le patrice Dynamius”, pp. 167-194, especialmente 177-179 y 190-192, con textos. Véanse además las notas 241, 338, con remisiones, y 704.

⁸⁰⁷ GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, pp. 122-125, página esta última donde, al respecto de las posibles presiones por parte de su entorno “familiar” para que redactara una obra hagiográfica, escribe: “credo per parte mia che il dialogo rifletta qui propio le reticenze di Gregorio e le pressioni del suo *entourage*, il quale avrà colto l’idea nel *LVP* recentemente arrivato della Gallia. Riprendendo l’idea, Gregorio Magno la adopera secondo il suo genio”. Sobre los paralelos detectados por De Vogüé, véase la nota 802. Ver también nota 809.

⁸⁰⁸ Se trata del episodio del capítulo dedicado al abad Marcio en el cual un buey que devastaba el huerto monástico periódicamente abandona su actitud ante la *potentia* del santo; la historia equivalente romana ocurre en el cenobio de Fondi regido por Libertino, donde se sustituye el buey por una *serpens*; ambas muestran la capacidad de dominio animal que concede la santidad. Véanse, respectivamente: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 14, 2; y GREG. MAG., *Dial.*, 1, 3, 2-4. De todas formas, en opinión de Godding, resulta normal que sólo haya un paralelo evidente entre el *Liber* y los *Dialogi*, pues parece lógico que alguien de la categoría intelectual del obispo de Roma se negara a realizar una burda copia de un trabajo ajeno sin dejar la impronta de su estilo y genio: como dice el autor, “è il contrario che sarebbe stranno”. GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 123.

⁸⁰⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 50. Sobre la motivación externa y esta carta —la *ep.* 3, 50 a Maximiano— como elemento de datación y, por tanto, de verificación de la autenticidad de los *Dialogi*, véanse las notas 580,

ejemplo, el recurso dialógico para aunar adoctrinamiento ejemplar con versatilidad literaria. Según el estudio de Godding, existen diversos puntos en común entre ambos autores: intervención del autor⁸¹⁰, dudas del lector⁸¹¹ –o, en su caso, del interlocutor Pedro–, equivalencias entre *uiri Dei* y figuras prominentes del Antiguo Testamento⁸¹² y presentación de los santos como *confessores*⁸¹³, es decir, como mártires en tiempos de paz, puesto que ambos utilizan y hacen exitoso el concepto de *martyrium sine cruore*.

con remisiones, y 577, donde aparece el texto completo de la epístola en la que se basa el análisis de ambos aspectos; remitimos además a la nota 203 de la parte II, a la nota 579 de esta parte y a las notas 106 y 326 de la parte IV. Cf. ID., *Dial.*, 1, *prol.*, 7 y 9, cuyos textos citamos en las notas 621 y 628. GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, p. 123, afirma con convicción que “*il LVP sarà letto nell’entourage del papa, dove non poteva non suscitare delle reazioni: era concepibile lasciare alla Gallia il monopolio della santità e soprattutto dei miracoli?*”; una hipótesis aventurada, aunque golosa.

⁸¹⁰ Ver nota 791, para las relaciones personales de Gregorio de Tours con algunos personajes del *Liber*. Al respecto de los *Dialogi*, cabe citar la guarición de un Gregorio Magno todavía monje merced a la plegaria de Eleuterio y el intento gregoriano de lograr el arrepentimiento *in hora mortis* del monje Justo, cuyo pecado consistió en guardar para sí tres monedas de oro: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 33, 7-9; y 4, 57, 8-17, respectivamente; ver GOFF, J. le, *La naissance du purgatoire*, pp. 127-128. Acerca de este último episodio, queremos subrayar que el pontífice parece “gobernar” sobre el prior Precioso, hecho que evidenciaría la –posible– preeminencia del fundador del monasterio sobre sus cargos electos, más allá de su propio y humilde estatus monacal. También destacamos la aparición del *atauus* de Gregorio, Felix III, y de su cercana tía Tarsila en los *Dialogi*: ID., *Dial.*, 4, 17; véanse asimismo las notas 234 y 237 de la parte II.

⁸¹¹ Las reticencias de los posibles lectores aparecen mencionadas en el *Liber* en tres ocasiones: GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 2, 2; 13, 3; y 17, *prol.* Para las dudas de Pedro en los *Dialogi*, véanse las notas 621 y 700.

⁸¹² La obra del obispo de Tours resulta más parca en paralelos bíblicos que la de su colega de Roma; así, sólo detectamos tres comparaciones en el *Liber* mientras que sumamos hasta ocho en los *Dialogi*; respectivamente, los personajes veterotestamentarios citados en la primera obra son Jacob, Abraham y Moisés –GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, 1, 5; 3, *prol.*; y 6, 4– y, en la segunda, Eliseo –en cuatro ocasiones–, Moisés, Elías, David y los tres jóvenes en el horno de Babilonia –GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2, 7; 2, 8, 8, y 13, 4; y 3, 18, 3–. Sobre los paralelos bíblicos presentes en los *Dialogi*, remitimos además a las notas 749, 825-832 y 915. Según GODDING, R., “*Il Liber Vitae Patrum*”, pp. 125-126, la diferencia entre el uso de las Escrituras radica en la circunscripción de las citas bíblicas al prólogo por parte del turonense y en la inserción de las mismas en el discurso textual por parte del romano.

⁸¹³ GREG. TVRON., *Lib. uitae patr.*, *prol.*; y GREG. MAG., *Dial.*, 3, 26, 7-9, donde, sin definirlos como *confessores*, sí que el Magno habla de aquéllos que fueron *martyres pacis tempore* sin necesidad de sufrir martirio, puesto que habían superado con creces las pruebas impuestas por el *antiquus hostis*. Fundamental en este sentido resulta la creciente relevancia del *martyrium sine cruore*, para la comprensión del cual remitimos a la nota 903.

La diferencia más notable entre ambas obras apuntada por Godding⁸¹⁴ reside en la escasez de milagros *ad sepulchra*⁸¹⁵ —o *post mortem*— en los *Dialogi* y la inexistencia de reflexión alguna sobre la inmortalidad del alma en el *Liber*, como ocurre en el libro cuarto del volumen de nuestro papa. Por su parte, Cracco⁸¹⁶ apunta otra diferencia entre

⁸¹⁴ El mismo prelado turonense así lo indica en el prólogo del *Liber* en una cita que ofrecemos en la nota 781. No coincidimos totalmente con esta afirmación de Godding, pues Gregorio también da pábulo a los milagros ocurridos en las tumbas de los santos: GODDING, R., “Il *Liber Vitae Patrum*”, p. 125. También CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 189, considera que los *miracula ad sepulchra* constituyen la diferencia más notable entre ambos Gregorios: “(Gregorio) parla intenzionalmente «solo» di miracoli fatti da vivi; il vescovo di Tours «anche» di miracoli fatti da vivi”. UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, pp. 25-27, coincide con el aserto de Godding, aunque matiza que los *Dialogi* transmiten milagros “surtout *in uita*”, sin negar la existencia misma de milagros *post mortem* de los que hace a las *Vitae patrum Iurensium* y al *Liber uitae patrum* sus máximos exponentes.

⁸¹⁵ Los milagros póstumos en los *Dialogi* son ciertamente escasos, puesto que la intención subyacente de esta obra reside en la acción de los santos coetáneos a Gregorio, en ocasiones todavía vivos en el momento de su redacción. De todos modos, podemos rescatar diversos ejemplos que evidencian que el pontífice no se olvidó de incluirlos en su obra hagiográfica: Equicio, en la tumba del cual los fieles hallan protección de los longobardos —GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 21—; el cuerpo incorrupto de Herculano de Perugia —ID., *Dial.*, 3, 13—; Euticio, cuya túnica pasea en procesión el pueblo de Spoleto en unas exitosas rogativas por la huida de lluvia —ID., *Dial.*, 3, 15, 18—; Zenón, en cuya iglesia veronense no penetra el agua desbordada del río Adige —ID., *Dial.*, 3, 19—; el apóstol Pedro, quien se aparece en dos ocasiones a los *custodes* de su iglesia romana, Teodoro y Aconcio —ID., *Dial.*, 3, 24-25—; los mártires Siro y Genaro, los cuales “expulsan” de sus respectivos templos a los cadáveres del *defensor* de la Iglesia milanesa Valentino y del anónimo *primus tinctorum Romanorum*, respectivamente —ID., *Dial.*, 4, 55-56—; o, en otro sentido, unas líneas en las que se habla genéricamente de la manifestación tardía de la *uirtus* de las almas puras —ID., *Dial.*, 4, 21: *sed inter haec sciendum est quia aliquando animae meritum non in ipso suo egressu ostenditur, post mortem uero certius declaratur. Unde et sancti martyres ab infidelibus crudelia multa perpassi sunt, qui tamen, ut praediximus, ad ossa sua mortua signis cotidie et miraculis clarescunt*. Pero el muestrario de *miracula ad sepulchra* no estaría completo si no mencionáramos el caso del siempre presente Benito, cuya tumba resplandece con la *potentia* del santo y sana a una mujer enloquecida, hecho que provoca la siguiente reflexión: *PETRVS: quidnam esse dicimus, quod plerumque in ipsis quoque patrociniis martyrum sic esse sentimus, ut non tanta per sua corpora quanta beneficia per reliquias ostendant, atque illic maiora signa faciant, ubi minime per semetipsos iacent? GREGORIVS: ubi in suis corporibus santi martyres iacent, dubium, Petre, non est quod multa ualeant signa monstrare, sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubitare. Quorum uero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos nouit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione*. ID., *Dial.*, 2, 38, 2-3.

⁸¹⁶ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, pp. 189-190. Según este autor, el obispo de Tours interioriza de tal modo los milagros en la trama histórica que se ve autorizado a incluirlos sin pudor en su *Historia*

ambos autores, y es que si Gregorio Magno apuesta por un tipo de hagiografía cuya estructura y contenido se distancia de la precedente, el obispo de Tours insiste sistemáticamente en el esquema narrativo tradicional de las *uitae sanctorum*, relega a un papel secundario a los *uiri Dei* –acaso temeroso de que lleguen a minimizar e incluso usurpar la función de Cristo– y limita el impacto de los milagros, a los cuales considera casi como un hecho histórico, demasiado normal y frecuente como para ser considerado extraordinario. Por último, y según Boesch Gajano⁸¹⁷, ambos Gregorios, el de Tours y el de Roma, inauguran una nueva hagiografía en la que los santos sacralizan el espacio y el tiempo, donde se confunden textualidad y oralidad en la creación de un mensaje diverso y, mediante la cual, muy especialmente, imprimen a las respectivas obras un carácter nacional que enfrenta el localismo al universalismo.

Francorum, hecho que justifica por el “precoce e, nonostante tutto, resistente connubio tra Chiesa e potere merovingio”, un indicio que explica su “moderación” en la inclusión de milagros en sus obras. Remitimos además a la opinión de Boesch Gajano reseñada en la nota siguiente.

⁸¹⁷ BOESCH GAJANO, S., “L’agiografia”, pp. 809-810 y 819-820.

2.2.— RASGOS DIACRÍTICOS DE LA INTERVENCIÓN DE LOS SANTOS

Al interrogarnos sobre las peculiaridades que rodean a los santos que hallamos en los *Dialogi*, siempre comparándolos con aquéllos presentes en el *corpus* hagiográfico anterior, se nos ocurren un par de sustantivos esclarecedores: proximidad y monacato. En efecto, la proximidad de los santos elencados –tanto temporal como geográfica – resulta evidente, y así, respondiendo a las demandas de su interlocutor Pedro, la inmensa mayoría de estos *uiri Dei* viven en un lapso de tiempo que no supera el siglo anterior a Gregorio, especialmente durante la Guerra Gótica y hasta los inicios de la invasión longobarda, período más que fructífero para los actos de fe por su misma turbulencia; incluso se da el caso de santos que todavía viven en el momento de la redacción de los *Dialogi*. Por otro lado, estos santos cercanos habitan en regiones vecinas a la ciudad de Roma, siendo extraño que superen este localismo.

Además de esta proximidad, otra característica adorna la hagiografía gregoriana: la condición monástica de –buena– parte de sus personajes, al menos en una proporción superior a la de la mayoría de escritos hagiográficos coetáneos. Ya en el prólogo de la obra, el mismo Gregorio utiliza la metáfora del *portus quietus* para referirse a la vida monástica –contemplativa, evidentemente–, la cual constituye la mejor vía –aunque no la única, ciertamente– para sublimar el espíritu y acercarse a Dios. Pero, de todos los *uiri Dei* que emergen de las páginas gregorianas, ¿cuántos de ellos pertenecen al ámbito monástico? ¿cuál es la proporción entre eclesiásticos y monjes? ¿Resulta realmente significativa una comparación cuantitativa entre estos dos grupos? Empecemos definiendo los rasgos diacríticos de los santos de Gregorio.

2.2.1.— LA FIGURA DEL VIR DEI

La tipología de la santidad tal y como viene definida por los *Dialogi* se centra en el *uir Dei*, el santo por excelencia que emerge preeminente de entre las líneas de los

cuatro libros ya desde el prólogo⁸¹⁸, donde el propio Gregorio admite su propia ceguera cuando no supo ver la relevancia y el número de los *uiri Dei* que poblaban el mundo. Pero, ¿quiénes son estos “hombres de Dios”? Y aun más importante, ¿de dónde surge este modelo? A este respecto, Cracco⁸¹⁹ se interroga sobre la novedad de la figura del *uir Dei*, recogiendo algunos hitos historiográficos en el análisis de esta figura ¿se trata de un *topos* bíblico sin historicidad alguna, como quiere Penco?, ¿representa un producto característico de la *Western Church*, un mediador arquetípico con la divinidad según argumenta Brown? ¿o acaso nos encontramos con una instrumentalización eclesiástica del hombre santo, al decir de Ginzburg?

Siguiendo a Peeters⁸²⁰, Cracco opina que debemos buscar en el Oriente no griego las fuentes de las que bebe el modelo occidental y luego gregoriano; al menos en parte, en cuanto se refiere a la *docta ignorantia*⁸²¹ y a la ascesis, la cual representa el primer paso en la conformación del *uir Dei*, que de eremita se erige en taumaturgo. De todos modos, y como el propio Gregorio se esfuerza en recordar a lo largo de su obra,

⁸¹⁸ GREG. MAG., *Dial., prol.*, 8: *si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris attestantibus agnoui, uel per memetipsum dedici, dies, ut opinor, antequam sermo cessabit.* Al respecto de los diferentes tipos de santos gregorianos, remitimos a ORSELLI, A.M., “La tipología”, pp. 211-227, en extenso.

⁸¹⁹ CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 163, donde hipotetiza que fueron precisamente los *uiri Dei* quienes consiguieron que el cristianismo –y su Iglesia– superara la crisis de las invasiones germánicas y el posterior asentamiento en la Romania de estos pueblos; e ID., “Ascesa e ruolo”, p. 285, n. 8. Cf.: PENCO, G., “Le figure bibliche”, p. 1; BROWN, P., “The Rise and Function”, p. 100; y GINZBURG, C., “Folklore, magia, religione”, pp. 604-605.

⁸²⁰ PEETERS, P., *Orient et Byzance*, pp. 46-48, quien evoca precedentes presentes en la literatura siríaca y aramea al respecto de la figura del *uir Dei*. Cf. CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 284, n. 11, nota donde aparece la cita a Peeters, así como referencias a los estudios de: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 120-122; y MEYVAERT, P., “A New Edition”, pp. 220-224. En todo caso, pensamos que las pretendidas influencias orientales serían en buena parte vehiculadas a través de la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro: al respecto, véanse las notas 742-743, 748-754 y 757-760.

⁸²¹ Al respecto de la *docta ignorantia*, hallamos diversos ejemplos muy evidentes de la importancia de esta concepción en el modelo ideal de *uir Dei* gregoriano: Honorato es un *colonus* ignorante que tan sólo “sabe” que debe practicar la abstinencia *ad amorem coelestis patriae*; el *mansionarius* Constancio dirige sus actos únicamente a hacer méritos para la vida ultraterrena; Anastasio, notario romano, renuncia a su oficio para recluirse en un monasterio; y el mismo Benito, paradigma del tópico del *sapienter indoctus*, abandona sus estudios para aislarse en el “desierto” y crear posteriormente un monasterio... ¡sin *scrinium*! Sobre la citada *docta ignorantia*, remitimos en general al apartado 1.4.2 de la parte II.

no todos los hombres santos llevan a cabo milagros, ni éstos constituyen el *signum* evidente de su *uirtus*, pues son muchos aquellos que no realizan ningún acto milagroso en su vida y, sin embargo, viven en la plenitud del espíritu. Por el contrario, Cracco niega la opinión de Ginzburg⁸²² —y, en consecuencia, también la teoría “occidental” de Brown— que hace de los *uiri Dei* un satélite de la jerarquía eclesiástica en tanto que la inmensa mayoría de ellos —por no decir todos— se inscriben en los rangos eclesiásticos o monásticos; a tal efecto, menciona una cita de los *Dialogi* en la cual Gregorio afirma su propia falibilidad⁸²³ frente a la sabiduría de los elegidos de Dios. Todavía podemos añadir una cita gregoriana muy significativa relativa al caso concreto de Equicio⁸²⁴, pero que puede extenderse a todos aquellos hombres santos que predicán la palabra de Dios sin el beneplácito de la jerarquía episcopal y que ejemplifica la tensión entre la Iglesia y los elementos anárquicos externos, evidenciando la “independencia” de algunos de los *uiri Dei* de los *Dialogi*.

⁸²² GINZBURG, C., “Folklore, magia, religione”, pp. 603-607; ideas que recogen en parte VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, p. 149, y STEIDLE, B., “*Homo Dei Antonius*”, pp. 183-189 y especialmente p. 155, donde, para el caso de los *uiri Dei* anteriores a Gregorio, afirma que “der vorbildliche ‘Gottesmann’ bleibt in der Kirlichen Ordnung”. Cf. *contra* CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, pp. 284-285.

⁸²³ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 19: *quid miraris, Petre, quia fallimur, qui homines sumus. An menti excedit quod Dauid, qui prophetiae spiritum habere consueuerat, contra innocentem Ionathae filium sententiam dedit cum uerba pueri mentientis audiuit (...) Quid ergo mirum si ore mentientium aliquando in aliud ducimur, qui prophetae non sumus?* Cf. 1, 10, 6-7.

⁸²⁴ Un noble de Nursia llamado Félix, sorprendido por la actividad pastoral de Equicio en la provincia, le pregunta: “*qui sacrum ordines non habes atque a Romano pontifice, sub quo degis, praedicationis licentiam non accepisti, praedicare quomodo praesumis?*”. *Qua eius inquisitione compulsus, uir sanctus indicauit praedicationis licentiam qualiter accepit, dicens: «Ea quae mihi loqueris, ego quoque mecum ipse pertracto. Sed nocte quadam speciosus mihi per uisionem iuuenis adstitit, atque in lingua mea medicinalem ferramentum, id est flebotomum, posuit, dicens: «Ecce posui uerba mea in ore tuo. Egredere ad praedicandum». Atque ex illo die, etiam cum uoluer, de Deo tacere non possum*”; y algo más adelante, pone en boca de un clérigo romano la siguiente admonición a su prelado: “*Quis est iste uir rusticus, qui auctoritatem sibi praedicationis arripuit, et officium apostolici nostri domini sibimet usurpare indoctus praesumit? Mittatur igitur, si placet, qui huc eum exhibeat, ut quis ecclesiasticus uigor agnoscat*”. GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 8 y 11. Y aunque Gregorio justifique al anónimo obispo de la *Vrbs* —posiblemente Juan III o Benito I— alegando que quien debe atender muchos asuntos cede fácilmente a la adulación, no parece que la actitud soberbia del pontífice sea modélica dado el desprecio con que el clero romano califica de *uir rusticus* al abad. Acerca de Equicio y sus diversas actividades, véanse las notas 748, 759, 815, 842, 847 y 855.

Por otra parte, Philippart⁸²⁵ ha apuntado recientemente un par de datos interesantes reivindicando los precedentes bíblicos acerca del origen de esta figura: la reiterada mención de *uir Dei* en el Antiguo Testamento –en especial, a Eliseo– y la ausencia de este sintagma para referirse a cualquier “hombre santo” fuera del contexto veterotestamentario con anterioridad al siglo VI. En efecto, la lectura de la Biblia⁸²⁶ revive en los grandes ascetas los episodios de la *historia salutis* en un ejemplo del alimento espiritual que el Libro puede aportar; en el Evangelio y en la liturgia, además, se parangona a Cristo⁸²⁷ con las figuras más relevantes del Antiguo Testamento, tales como Moisés, Elías o David. Por otro lado, no es menos cierto que ya existía el precedente literario de Antonio⁸²⁸, en cuyo relato hagiográfico se habían introducido esquemas tipológicos que vertebrarían la figura del *uir Dei* en la literatura hagiográfica

⁸²⁵ PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand”, p. 257, n. 1, lugar en el cual cuantifica la aparición del sintagma *uir Dei* en la Biblia en una cincuentena de ocasiones, la mayor parte en el Antiguo Testamento y, en especial, en los libros históricos; el hecho de que se utilicen frecuentemente las escrituras para calificar a Eliseo puede haber sorprendido a Gregorio, como infiere Philippart de esta coincidencia y de una frase de los *Dialogi: ego sancti uiri praecordiis Helisaei spiritum uideo inesse, qui absentis discipulo praesens fuit*. GREG. MAG., *Dial.*, 2, 13, 4. Véanse las notas 749, 826-832 y 915 para los paralelos bíblicos de los *uiri Dei* gregorianos.

⁸²⁶ GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 1, 7, 8-24, en especial 11 y 17, respectivamente, donde dice: *in rotis enim spiritus uita est, quia per sacra eloquia dono spiritus uiuificamur, ut mortifera a nobis opera repellamus; y haec nobis Scriptura in tenebris uitae praesentis facta est lumen itineris*. Véanse también los versículos 9 y 10, en los cuales se extiende en la triple exégesis –*historica, typica et morale*– de las Escrituras.

⁸²⁷ PENCO, G., “Le figure bibliche”, pp. 2-3. Acerca de la equiparación de los *uiri Dei* con Cristo y la problemática que de ello resulta, remitimos a la nota 840.

⁸²⁸ STEIDLE, B., “*Homo Dei Antonius*”, pp. 148-200; ver también LECLERCQ, J., “L’écriture sainte”, pp. 103-128. El modelo de asceta monástico reflejado en Benito se erige básicamente sobre el precedente de Antonio, aunque demuestra su originalidad en cuanto se refiere al combate espiritual contra el *antiquus hostis*. Así, MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 402-403 y nn. 2-7, evidencia que, a diferencia del santo egipcio, el asceta umbro recibe visitas singulares del diablo, y no es martirizado por turbas demoníacas como le ocurre a Antonio: GREG. MAG., *Dial.*, 2, 4, 9, 10-11, 13 y 30; cf. ATHAN. ALEX., *Vita Ant.*, 9. Otra diferencia entre las turbadoras visitas que reciben ambos *uiri Dei* consiste en la denominación de Satán, llamado δαίμων ο διάβολος en la *Vita Antonii* y *antiquus hostis* o *malignus spiritus* en los *Dialogi*. Acerca del *topos* del enemigo ancestral de la virtud cristiana, consúltese la nota 835, con remisiones.

monástica posterior, como hizo también Sulpicio Severo con Martín⁸²⁹, a quien había declarado *aemulator* de profetas y apóstoles e incluso de Cristo.

De este modo, observamos que la literatura hagiográfica en general y los *Dialogi* en particular tienden a identificar al *uir Dei* con el monje —en tanto que *uerus Israelita*—, comparándolo a las figuras bíblicas⁸³⁰ de Abraham y Jacob —por su abandono de las comodidades y de la seguridad personales a favor del seguimiento del mandato divino o por su *simplicitas*—, de José —por su espíritu profético y fidelidad— o de Job —paradigma de la paciencia ante la adversidad—; pero, especialmente, se establece una comparación con los profetas Elías, Eliseo y Juan Bautista, cuyo modo de vida prefigura el monástico, verdadero ideal gregoriano de lo sacro. Y esta analogía entre los grandes personajes de las Escrituras y los *sancti patres Italici* no es casual, puesto que pretende reivindicar el continuismo en la santidad desde los tiempos de la Antigua Alianza.

Los *Dialogi*, en este sentido, nos ofrecen una serie de paralelos⁸³¹ con modelos tomados de la Biblia: a semejanza de Moisés y Juan Bautista, Honorato de Fundi no

⁸²⁹ SVLP. SEV., *Dial.*, 2 (3), 10: *uere, iste (Martinus) Christi discipulus, gestarum a Salvatore uirtutum, quas in exemplum sanctis suis edidit, aemulator, Christum in se monstrabat operantem, qui sanctum suu, usquequaque glorificans, diuersarum munera gratiarum in unum hominem conferebat.*

⁸³⁰ PENCO, G., “Le figure bibliche”, pp. 3-8, especialmente 6, n. 30. Acaso al hilo de la cita a Jacob presente en los *Dialogi*, el Anónimo de Whitby añade como elemento característico de este personaje la visión de la escalera que asciende a los cielos, reprendida en la *Vita Gregorii* de Pablo Diácono: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 26, 82; cf.: ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 7; y PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 11; en el relato del longobardo, el futuro papa es descubierto merced a la aparición de ángeles subiendo y bajando del cielo desde el lugar en el que se halla escondido Gregorio para escapar a su elección pontificia. Sobre el tratamiento del episodio bíblico de la escalera de Jacob por parte de los autores eclesiásticos previos a Gregorio, véanse: PRICOCO, S., “La scala di Giacobbe”, pp. 41-58; y COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity*, pp. 99-104. Al respecto del intento gregoriano de eludir el pontificado, véase la nota 9. Las citas de las Escrituras son pocas y dispersas, y básicamente se congregan en el libro cuarto: PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xlvi. Para un elenco de los paralelos bíblicos localizables en los *Dialogi*, remitimos especialmente al recuento de su editor: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 135-138; véanse además las notas 749, 825-829, 831-832 y 915. El proceso de “canonización” del monje como modelo de santidad se inicia con las vidas de Antonio, Martín o Hilario y ya se encuentra definido con la de Severino de tal modo que es utilizado profusamente por Gregorio de Tours y nuestro pontífice: UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie en Occident”, p. 35.

⁸³¹ Para los ejemplos citados en el texto, véanse, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 1, 6-7 —Honorato—; 1, 2, 7 —Libertino—; 1, 7, 5-6 —Nonoso—; 3, 11, 2 —Carbonio—; 15, 3 —Eutiquio—; 16, 3-4 —Martín—; 1, 2, 4-6 —Libertino—; 3, 17, 2-5 —anónimo de Monte Marsico—; y cf. 2, 11, para la resurrección efectuada por Benito, para la cual remitimos además a la nota 732. En estos tres últimos casos, se incurre

conoce otro maestro que el Espíritu Santo; como Eliseo, Libertino confía ciegamente en la *potentia* de su maestro, más que en la suya propia; siguiendo el ejemplo de Eliseo, Nonoso rellena de aceite la reserva del monasterio; las fieras salvajes respetan a Carbonio, Eutiquio y Martín como lo habían hecho con Daniel en el foso de los leones; finalmente, las resurrecciones operadas en los *Dialogi* por Libertino o el monje anónimo de Monte Marsico remiten al propio Cristo, ejemplo supremo y arquetipo inevitable. Estas comparaciones pretenden, en primer lugar, legitimar los hechos extraordinarios llevados a cabo por los *uiri Dei*, y, en segundo, demostrar la continuidad de la obra salvífica de los hombres santos a través de los tiempos.

Pero si uno de los hombres santos que aparecen en los *Dialogi* representa el modelo ideal del *uir Dei*, éste es Benito, en quien confluyen varias cualidades de diferentes figuras bíblicas⁸³², encarnando un mosaico de santidad coetánea en la persona de un monje que trasciende realmente su humanidad: no sólo extrae agua de la piedra como Moisés, recupera aperos de labranza de un lago como Eliseo, camina sobre las aguas como Pedro, le obedecen los cuervos como a Elías o llora por la muerte de sus enemigos como David, sino que incluso sale de su cuerpo en Casino para realizar una visita extracorpórea a sus legados en Terracina como Abacuc. De este modo, Benito resume y asume las cualidades de multitud de profetas y santos para devenir el compendio de todos ellos: *uir iste spiritu iustorum omnium fuit*, que reza un pasaje del libro segundo en el cual se encumbra definitivamente al de Nursia, aunque le baste con que habite en él el espíritu de un justo, de Cristo. También cabe citar referentes clásicos

en el peligro de equiparar al *uir Dei* con Cristo, como indicamos en la nota 840. Véase también la nota anterior.

⁸³² GREG. MAG., *Dial.*, 2, 8, 8: *nam in aqua ex petra producta Moysen, in ferro uero quod ex profundo aquae rediit Helysaeum, in aquae itinere Petrum, in corui oboedientia Eliam, in luctu autem mortis inimici Daud uideo; ut perpendo, uir iste spiritu iustorum omnium plenus fuit.* PENCO, G., “Le figure bibliche”, pp. 1 y 8; y MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 404-407 y 410-411. Véase la nota anterior para la equiparación con Cristo a través de la resurrección. Sobre la concordancia entre la tipología de los milagros bíblicos y los contemporáneos a Gregorio, ver GAIFFIER, B. de, “Miracles bibliques”, p. 378. MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, p. 402 y n. 2, apunta que Gregorio hace todo lo posible para que Benito siga el modelo encunado por la *Vita Antonii*, según la cual Elías constituye el referente inexcusable de todo asceta trascendente; así, el de Nursia emula al profeta en su marcha de cuarenta millas a Subiaco, en su abandono de la *nutrix* y en el hecho de ser alimentado por otros durante su retiro. Cf. ATHAN. ALEX., *Vita Ant.*, 7. Para otros paralelos bíblicos, véase la nota 830, con remisiones.

para algunos episodios –particularmente dedicados a Benito⁸³³– en los que apreciamos ecos lejanos de Persio, Cicerón, Séneca, Juvenal o Macrobio; sin embargo, su escasa relevancia y su carácter profano les conceden poca importancia en las páginas de la obra y apenas ninguna en una sociedad globalmente cristiana.

También como los grandes hombres del Antiguo Testamento, los *uiri Dei* deben enfrentarse a las tentaciones, al mal, al diablo⁸³⁴ en definitiva, con el fin de devenir los paladines de Dios en la tierra, sus representantes. En efecto, estos personajes de Gregorio son delegados divinos y una de sus inevitables funciones consiste en luchar con el *antiquus hostis*⁸³⁵, el enemigo ancestral de la raza humana que pretende evitar su salvación, y, por ello, una parte de su tipología literaria enraíza con el modelo

⁸³³ Al respecto de estos ecos clásicos en la obra gregoriana, remitimos a: ROUSSEAU, O., “Saint Benoît”, pp. 103-114; MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 400-401; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 1. Además, puede hacerse referencia a dos episodios de la *Vita Benedicti*: la tentación de la carne ejemplificada por el mirlo y su solución en la mortificación del santo con ortigas y la visión cósmica del mundo en un solo rayo de luz: GREG. MAG., *Dial.*, 2, 2, 1-3, y 35. Ambos episodios son particularmente estudiados por Courcelle: COURCELLE, P., “Saint Benoît”, pp. 154-161; ID., “La vision cosmique”, pp. 97-117; e ID., “St. Grégoire”, pp. 120-124. Véase, en general, el apartado 1.4.2 de la parte II sobre el “anticlasicismo” gregoriano.

⁸³⁴ RUSH, A.C., “An Echo”, pp. 369-380; STEIDLE, B., “Der ‘schwarze kleine Knabe’”, pp. 339-350; PENCO, G., “Sopravvivenze della demonologia”, pp. 31-36; BOESCH GAJANO, S., “Demoni e miracoli”, pp. 263-281; y muy especialmente VILELLA, “Las ofrendas”, en prensa, cuyas conclusiones hemos podido consultar previamente a su publicación gracias a la amabilidad del autor. Para paralelos orientales, remitimos a los trabajos de: DANÉLOU, J., “Les démons”, pp. 136-147; y LÉLOIR, L., “Le diable”, pp. 218-238. Véase también la nota siguiente.

⁸³⁵ TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, p. 124. El *topos* del *antiquus hostis* se relaciona normalmente con vocabulario extraído del lenguaje militar –*magister militiae*, *legio*, *uictoria*, *certamen*, *custodia*, *insidia*, *obsidere*, *uigilare*, etc.– y también con el martirio, con el ἀγών, al cual se somete el cristiano en su lucha por la fe y que le hace devenir *proelior Dei* dentro de la *militia Christi*. Al respecto de este *topos*, véanse la nota anterior y la nota 828. Uno de los modos en los que el diablo se aparece a los hombres consiste en transvestirse de *puer niger*, un muchachito negro que pretende apartarlos de su devoción cristiana, como lo hace con un monje de uno de los monasterios de Benito: GREG. MAG., *Dial.*, 2, 4; cf. 4, 19, donde un infante moribundo recibe la visión de ciertos espíritus malignos que quieren llevarse su alma descritos como *Mauri*. Sobre el *puer niger* como personificación del *antiquus hostis*, véase MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 402-403, donde remite a ATHAN. ALEX., *Vita Ant.*, 6; véanse también la nota 59 de la parte II, la nota anterior y la nota 828 de esta parte y la nota 129 de la parte IV.

heroico⁸³⁶. De todos modos, su lucha, su martirio, no suele ser cruento, ni mucho menos; más bien se trata del *martyrium sine cruore*⁸³⁷ propugnado por nuestro pontífice en una de sus conversaciones con Pedro, un martirio cotidiano llevado al máximo y fundamentado en el ayuno, la continencia, la devoción y la oración que convierte a una persona piadosa agraciada –y escogida– por Dios en un hombre poderoso dotado de una *auctoritas* y una *potentia* capaces de arredrar al mismísimo Satán. Tales prebendas divinas se manifiestan a través de los prodigios obrados ante el maligno y en otras circunstancias, los cuales aparecen abundantemente en los relatos de los *Dialogi* y que Dudden⁸³⁸ divide en tres clases: visionarios, proféticos o milagrosos. Ya hablamos en otro lugar de la necesidad y función de los milagros, pero no podemos sustraernos de citar una metáfora harto diáfana para explicar su utilidad que Gregorio idea en sus *Homiliae in Euangelia*⁸³⁹: así como el agua es más necesaria para las plántulas apenas

⁸³⁶ GAIFFIER, B. de, “Les héros des Dialogues”, pp. 53-74, quien recensiona la *Fortleben* de los *uiri Dei* gregorianos en los diversos martirologios de época medieval y moderna, concluyendo su importancia en la lucha contra el mal.

⁸³⁷ Sobre los dos tipos de martirio, en concreto del *martyrium sine cruore*, véase la nota 903

⁸³⁸ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 325-344; ver, además, PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xxxii-xxxix. En concreto sobre el concepto y las categorías de milagro en la obra de Gregorio, remitimos al trabajo especializado y mucho más reciente de MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 214-219 y 221-222.

⁸³⁹ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 29, 4: *nunquidnam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis? Sed haec necessaria in exordio ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuerat nutrienda, quia et nos cum arbusta plantamus, tandiu eis aquam infundimus, quousque ea in terra iam conualuisse uideamus; et si semel radicem fixerint, in rigando cessamus.* Cf. ID., *Mor.*, 32, 18, 36; e ID., *Hom. in Hiezech.*, 1, 10, 37. Para otra interesante metáfora pastoral “naturalista”, remitimos a la nota 516. Compárese con el texto del *De ciuitate Dei* de Agustín referente también a la diferente utilidad entre los milagros de la Biblia y los de su época que aparecen en las notas 661 y 740; por otra parte, estudian la función de los *miracula* en Agustín: SAXER, V., *Culte des morts*, p. 292; UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique tardive”, p. 208. Al respecto de la necesidad de milagros con un fin evangélico en Gregorio, véanse: BOGLIONI, P., “Miracle et nature”, pp. 82-88; MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 16-22; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 56 y 63. Otra cita de los *Dialogi* nos ofrece una explicación alternativa al valor del milagro –póstumo, en este caso– obrado por los *uiri Dei*; al relatar el hallazgo del cuerpo incorrupto de Herculano de Perugia, el pontífice se pregunta: *quis non obstupescat talia signa mortuorum, quae fiunt pro excitatione uiuentium?* GREG. MAG., *Dial.*, 3, 13, 4. En otro orden de cosas, KESSLER, H., “Pictorial Narrative”, p. 80, equipara las pinturas a los milagros en tanto que, como éstos, aquéllas sirven a la conversión de nuevos fieles y a la instrucción de los miembros de la comunidad.

arraigadas que para los árboles de profundas raíces, del mismo modo el *miraculum* convence a los infieles y aseoga a los neófitos, pero no resulta indispensable para los cristianos seguros de su fe y de su Dios.

Como rasgo distintivo primordial, los *uiri Dei* están imbuidos del Espíritu Santo –devienen *Geistträger*, “portadores del espíritu (santo)”– y actúan mediante la *potentia* conferida por Éste a semejanza del Hijo, pleno de la esencia del Padre. El problema que surge de la comparación de los *uiri Dei* con los profetas bíblicos y con el mismo Hijo radica en su elevación a una categoría que rivaliza peligrosamente con Cristo⁸⁴⁰, si no la suplanta directamente, un peligro que Gregorio procura desvanecer en sus páginas.

Según Cracco⁸⁴¹, el *uir Dei* gregoriano constituye un constructo, una metáfora, que cabe enmarcar en las coordenadas históricas y geográficas que lo vieron nacer. En una Italia escindida, olvidada la convivencia entre romanidad y germanismo que caracterizó el reinado de Teodorico y la administración de Casiodoro, la figura del hombre santo no podía responder a los mismos parámetros de tan sólo medio siglo atrás. En los *Dialogi*, la idea de –o mejor, el sentimiento hacia– Roma ha cambiado de un modo trágico; la Ciudad ya no es el centro de la acción, sino más bien un polo negativo del cual se huye a causa, precisamente, de las implicaciones peyorativas que mantiene en tanto que eje cultural y simbólico de las tradiciones paganas⁸⁴² y, además, a causa de

⁸⁴⁰ Tal es la opinión bien fundada de CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, pp. 285-286 y n. 23, donde cita una reflexión de De Vogüé: “les figures des thaumaturges ne se revêtent-elles pas d’un prestige malsain, qui tend à éclipser l’unique médiation du Christ?”. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, pp. 146-147.

⁸⁴¹ CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, pp. 286-287. El autor cita a CASSIOD., *Var.*, 11, 13 –dirigida a Justiniano en el 535– para ejemplificar el cambio de la romanidad centralista a la –restrictiva– italianidad localista y remite a otro de sus trabajos, realizado juntamente con su esposa: CRACCO RUGGINI, L. – CRACCO, G., “L’eredità di Roma”, pp. 12-13 y 38-39. Cf. CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 185, donde postula que “(Gregorio) invece di scrivere una *Historia Ecclesiastica* dell’Occidente, scrive (e il passaggio dalla *Pars Occidentis* all’*Italia* è significativo) il *De Miraculis Patrum Italicorum*. Con quest’opera egli si staccava dalla vecchia, sfiduciata storiografia, e proponeva la «sua» storiografia, nuova e fiduciosa: fiduciosa fino al punto da «vedere» Dio operare e giocare nella storia”. Ver además: TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, p. 117; VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, p. 148; y DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 436-437.

⁸⁴² Para Benito, Roma representa un lugar de perdición, donde el vicio y el maleficio campan libremente; de ella huye para irse al eremo de los ascetas: GREG. MAG., *Dial.*, 2, *prol.*, 1; para Benito, véase además, la nota 183 de la parte II. Sin ser el mismo caso, el notario Anastasio abandona su oficio en la Iglesia de Roma *solí deo uacare desiderans* para devenir abad de *Subpentoma*: ID., *Dial.*, 1, 8, 1. Sin embargo, como indica acertadamente Pricoco, la antigua capital del Imperio se transforma en ciudad de iglesias y monasterios en el libro tercero y en lugar sacro escenario de intervenciones divinas en el cuarto: PRICOCO,

la pérdida de su centralidad en la política internacional. Ahora, aunque con restricciones, Italia polariza el interés de Gregorio en la configuración de su obra hagiográfica; en ella, se excluyen, sin embargo, amplias zonas de la Península⁸⁴³ por razones políticas: así, los dominios longobardos o las regiones gobernadas hegemoníamente por Constantinopla quedan fuera del ámbito geográfico descrito en los *Dialogi*. ¿Qué resta, pues, de la Italia clásica? Paradójicamente, Roma y su área periférica: Campania, Toscana, Valeria, Sabina, Umbría –en parte– y Samnio. ¿Y qué sentido, entonces, tiene dedicar a los *patres Italici* un libro entero de sus virtudes y milagros, si luego se limita a los hombres santos que desarrollaron su actividad en una parte muy concreta de la Península?

Se podría considerar que el centro ideológico de la hagiografía del Magno bascula en torno a Roma como sede del Papado, institución que afirma su preeminencia en la política italiana a finales del siglo VI. Sin embargo, frente a este centralismo, vemos emerger un localismo⁸⁴⁴ evidente del episcopado y, por ende, de los *uiri Dei* en

S., *Gregorio Magno*, p. xlii. En la *Vrbs*, el mago Basilio realiza todavía sus prácticas maléficas, sobre las que efectúa sus pesquisas Equicio: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 3-6. Acerca del episodio de la destrucción de un templo apolíneo por parte de Benito véase la nota 538. Para la fama de Gregorio como destructor de ídolos en la Edad Media, remitimos a las notas 228-229 de la parte II y a la nota 463 de la parte IV.

⁸⁴³ Como se apunta en el texto, quedan fuera del área de acción de los *uiri Dei* de los *Dialogi* los territorios bajo dominio longobardo –el futuro Reino de Pavía y los ducados de Spoleto y Benevento–, las zonas de “estricta” soberanía bizantina –el exarcado de Ravena, las áreas controladas en Génova, el mediodía itálico y las islas– o Aquileya y el Véneto a causa de su adhesión al cisma tricapitolino. CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 287, afirma que el Gregorio de los *Dialogi* “non ‘vedeva’ né un’Italia longobarda né un’Italia bizantina”. Sin embargo, existen excepciones a estas exclusiones, aunque sólo sea de forma anecdótica, y así se citan ciudades que se encuentran fuera de la “corona” de la Italia central, donde se circunscribe mayormente la acción de los *uiri Dei*, caso de Milán –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 4–, Ravena –1, 9-10–, Spoleto –3, 14, 21, 29 y 33; véanse además la nota 403 de esta parte y a la nota 192 de la parte IV– y Siracusa y otras ciudades sicilianas, acaso por su estrecha relación con Roma –4, 31, 36 y 59–; mención aparte merecen las apariciones de Corinto –3, 2 y 3, con respecto a Grecia, sin especificar– y Constantinopla –3, 2 y 4; 32, 3; 36, 1–. Véase además la nota 625.

⁸⁴⁴ Los obispos son considerados *defensores fidei* o –en especial, por su defensa explícita de sus conciudadanos– *defensores ciuitatis*, pero no se establece ningún vínculo de dependencia con la Iglesia de Roma: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1 y 4, casos de Paulino de Nola y Dacio de Milán, respectivamente. CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 287, n. 35, citando a ORSELLI, A.M., *L’idea e il culto*, pp. 97-119, al respecto de la consideración del santo como patrón de la ciudad, esto es, de su comunidad. Fue en parte esta disgregación política y la singularidad cultural de cada una de las ciudades italianas la que propició la *Italia dei communi*.

su actuación en los *Dialogi*, un hecho quizás comprensible a partir de la escatología⁸⁴⁵ gregoriana, la cual interpreta la pérdida de capitalidad de la ciudad de los césares en el panorama internacional como consecuencia del fin de los tiempos en un mundo feneciente del cual Roma se erige en símbolo. Además, cabe añadir otro aspecto al cambio experimentado en la visión de Gregorio: el creciente ruralismo⁸⁴⁶ de los episodios descritos. Es cierto que la ciudad sigue apareciendo en los *Dialogi*, pero su papel en el paisaje hagiográfico disminuye enormemente a favor del campo, y deberíamos acaso poner en relación esta mutación de roles con la mayor pervivencia del paganismo o de las prácticas paganizantes en el ámbito rural o incluso con el declive de las ciudades, el cual “asilvestra” el entorno urbano hasta el punto que su periferia puede tomarse por el desierto donde la acción vivificante del *uir dei* encuentra su razón de ser.

La oposición *ciuilitas-rusticitas* y el proceso de ruralización constituyen los pilares fundamentales de la hipótesis de Cracco y, ciertamente, ésta se cumple en la mayoría de casos, pero matizaríamos un punto de su argumentación: si bien es cierto que Gregorio deja a un lado buena parte de Italia por razones políticas, también es verdad que no se pierde el concepto de *Romanitas* —como mínimo, en oposición a la *ferocitas barbara*—; además, la “corona romana” es una zona que facilita la preeminencia, la asunción de poder dentro de la comunidad por parte de los *uiri Dei* a causa, justamente, de la ausencia de una administración bizantina estable y fuerte. Por otro lado, y en relación con la *ciuilitas* inherente en —y deseable para— cualquier obispo, ésta no tiene lugar en los *Dialogi*, en los cuales ninguno de sus personajes⁸⁴⁷ —y

⁸⁴⁵ En este sentido cabe interpretarse la profecía de Benito al respecto del fin de Roma, la cual aparece justo después del augurio acerca del reinado de Tótila: véase la nota 891. Sobre la escatología gregoriana en general, *uide infra* el apartado 2.3 de esta misma parte.

⁸⁴⁶ CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, pp. 287-288 y 296. Cf. ID., “Chiesa e cristianità rurale”, pp. 370-371; CRACCO RUGGINI, L. – CRACCO, G., “Changing Fortunes”, pp. 457-461; RECCHIA, V., *Gregorio Magno*, pp. 6-9; y BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 190-194. Sobre el conflicto entre *urbanitas* y *ruralitas*: VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa (problemi storico-letterari)”, pp. 128-134. Remitimos además a la nota siguiente y a la nota 857.

⁸⁴⁷ Encontramos abundantes ejemplos de ello: los obispos Bonifacio de Ferento, el sacerdote Severo o los sucesores de Constancio de Aquino —un *mulio* y un *fullo*: ver nota 857— se nos presentan más como campesinos o plebeyos que como miembros de la élite municipal —GREG. MAG., *Dial.*, 1, 9; 1, 12; y 3, 8, respectivamente—; en cuanto a los abades, Honorato, Libertino y Equicio ignoran toda formación literaria e incluso éste último es analfabeto y, además, Benito reniega de la cultura, como ya se ha avanzado —ID., *Dial.*, 1, 1; 1, 2; 1, 4; 2, 22; para el abad de Nursia, véase además la nota 183 de la parte II—; en fin, los

tampoco los prelados— destaca por su cultura. Otra vez, se impone la *rusticitas* de los *uiri Dei*, y tanto obispos como monjes se nos muestran incultos, incluso analfabetos, y más interesados en los quehaceres del ciclo agrario que en la formación intelectual.

No deja de sorprender —y ya lo hemos tratado en otro lugar⁸⁴⁸— la diferencia existente y evidente entre el Gregorio de los *Dialogi* y el Gregorio del resto de su *corpus* al respecto de la cultura, en especial de la cultura deseable para los diversos estamentos eclesiásticos. En opinión de Cracco, el Magno se dio cuenta de la flagrante ignorancia del mundo en que vivía —y eso incluye también a los clérigos— y, por esta razón, rebajó el contenido y las formas de su obra hagiográfica, hecho que supone una novedad absoluta en comparación con la *Regula* o las *Homiliae*. El caso de Honorato⁸⁴⁹ resulta paradigmático de esta concepción: el abad deviene maestro sin haber sido nunca discípulo, y su conocimiento proviene del mismísimo Espíritu Santo, que le ahorra horas de lectura y reflexión imbuyéndole de la sabiduría necesaria para instruir a rústicos y bárbaros tan ignorantes como él.

Lo novedoso de los *uiri Dei* de los *Dialogi* se evidencia ante el cambio que ya experimenta la figura de Columbano⁸⁵⁰ de acuerdo con el testimonio de Jonás de Bobbio, quien escribió su *Vita sancti Columbani* hacia el 643. En este relato hagiográfico, el protagonista presenta diferencias notables con los personajes de Gregorio: acude a escuelas —donde lee libros y aprende de maestros—, ejerce una labor pastoral incidentalmente trufada de —pocos— *miracula* y se inserta propiamente en el

simples monjes que a menudo aparecen en los diversos episodios, siempre lo hacen realizando labores agrícolas. Véase la nota anterior para la ruralidad de los *Dialogi*.

⁸⁴⁸ Volvemos a remitir al apartado 1.4.2 de la parte II para el asunto de la cultura en el mundo y la obra de Gregorio, en especial sus notas 183 y 233 para la figura de Benito, *scienter nescius et sapienter indoctus*.

⁸⁴⁹ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 1, 6: *nequaquam hunc fuisse cuiusquam discipulum audiui, se lege non stringitur sancti Spiritus donum (...) sed tamen sunt nonnumquam qui ita per magisterium spiritus intrinsecus docentur ut, etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, magistri intimi censura non desit*; y compara la “formación” de Honorato con la de Juan Bautista o Moisés. Según indica CRACCO, G., “Uomini di Dio”, p. 193, esta idea parece haberse tomado del Pseudo Dionisio, quien elabora la doctrina con mucha más complejidad que nuestro pontífice pero que, esencialmente, recoge el mismo concepto del *uir Dei* como nexo entre Dios y el Hombre.

⁸⁵⁰ CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 291 y n. 52, haciendo referencia a PRICOCO, S., *L'isola dei santi*, p. 106. Sobre la figura de Jonás de Bobbio y su biografía de Columbano, véase LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 173-174.

siglo, haciéndose partícipe de la Iglesia y el Estado. Nos damos cuenta, entonces, de la brevedad del modelo gregoriano⁸⁵¹, limitado a las circunstancias políticas de la Italia de un momento muy determinado del siglo VI: en cuanto se empieza a consolidar un poder efectivo y las instituciones políticas y eclesiásticas proporcionan de nuevo un marco de estabilidad a la sociedad —esto ocurre especialmente a partir de la conversión general de los longobardos entre Cuniperto y Liuprando—, ya no resulta necesaria la figura de un *uir Dei* que desarrolle su actividad al margen de las instituciones, con lo que su presencia en la literatura se desvanece pronto, muy probablemente con el propio Magno. Y nos preguntamos si esta interpretación de la figura del *uir Dei* no puede constituir una razón añadida en favor de la autoría gregoriana⁸⁵² de los *Dialogi*.

2.2.2.— LA CUESTIÓN “NACIONAL”

Más allá de la historicidad que pueda desentrañarse de una obra hagiográfica, resulta interesante observar la importancia de la transmisión de ideas y valores sociológicos presentes en los *Dialogi*⁸⁵³. A este respecto, la consideración de que gozan

⁸⁵¹ En nuestra opinión, una cita de Vinay ratifica el parecer de Cracco y conduce a pensar en la excepcionalidad del modelo gregoriano a partir de la singularidad del momento histórico y cultural: “l’evoluzione del cristianesimo attraverso le chiese storiche ci è nota e quello che conta è che, in essa, l’avventura di Gregorio Magno si pone in uno spazio-tempo limitatissimo tutto condizionato tra le massiccia incombenza di una tradizione che si è monocristallizzata e di un presente ingovernabile. L’ipotesi di un futuro ravvicinato è necessariamente o involutiva o miracolistica o disperata”. VINAY, G., “Il messaggio inceppato”, p. 22, cf. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 154-155, quien remite a la referencia al estudioso de la literatura altomedieval y matiza alguna de sus ideas.

⁸⁵² CRACCO, G., “Francis Clark e la storiografia”, p. 124, propone un argumento favorable a la autoría gregoriana basándose en la funcionalidad del modelo de *uir Dei* propugnado en las páginas de los *Dialogi*: “così nessuno ha fatto notare al Clark che un’opera come i *Dialogi*, proprio per la sua peculiare fisionomia di annuncio profetico gridato in anni di tragedia ma anche di attesa per la nascita di un mondo nuovo, non ha letteralmente senso al di fuori della persona di Gregorio e della stagione eroica del suo pontificato”.

⁸⁵³ VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 717-718 y 722, nn. 36-39. El elemento germánico recibe siempre una consideración negativa, como se atestigua en las referencias a *barbarus* halladas en los *Dialogi*: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1, 6, 8 —y 26, no documentado por Vitale Brovarone—; y 4, 26. De hecho, Vitale Brovarone opina que tanto la percepción negativa de los bárbaros como la escasísima presencia de germanismos lingüísticos —tan sólo dos, *flasco* y *uanga*, en un latín tardío que abundaba en su uso— revela la intención de Gregorio de excluir cualquier integración germánica en la sociedad italiana

germanos y latinos, así como los diferentes ambientes y estratos sociales en los cuales estos dos grupos viven y se interseccionan, evidencian tópicos y realidades bajo una capa de imágenes y contenidos hagiográficos de tal modo que bien podría decirse que los *exempla* ofrecen un viso de *realia historica*. Como indica Vitale Brovarone⁸⁵⁴, ambas etnias presentan cuadros bien diferenciados en sus actividades y espacios: los latinos ocupan todos los ambientes de la política, la economía y la religión; los germánicos, en cambio, aparecen –casi– exclusivamente dedicados a quehaceres militares. Y mientras los bárbaros suelen entrar en escena en el campo, entre los romanos, podemos distinguir dos ámbitos espaciales de actuación: el rural –en los dos primeros libros, donde hallamos un alto porcentaje de monjes– y el urbano –principalmente en el tercer libro, protagonizado en su mayor parte por obispos–. En definitiva, Gregorio no hace más que ofrecernos un panorama social de *su Italia* a través de su propia selección de personajes e historias.

Ni itálicos ni germánicos pueden considerarse grupos homogéneos socialmente hablando, aunque, evidentemente, la escasa individualización de los personajes bárbaros que aparecen en los *Dialogi* obliga a centrar cualquier intento de categorización social entre los integrantes de la cultura romana. De todos modos, lo que importa de éstos a Gregorio no es propiamente su origen familiar, es decir, su extracción social, sino los cargos o la función que desempeñan dentro de su comunidad –sea ésta urbana o rural–, siendo posible y tolerada la movilidad social en el seno de la sociedad “perfecta” que persigue nuestro pontífice. Cabe decir que, a pesar de esta pretendida idealización, Gregorio muestra mayor interés o mejor disposición hacia los *potentiores* que hacia los *humiliores*, aun cuando éstos reciban frecuentemente el aprecio del pontífice e incluso, como en el caso de Equicio⁸⁵⁵, se erijan en representantes de la libertad del hombre

del siglo VI, así como su visión de la realidad deseable desde su profunda *Romanitas*. Sobre la *Romanitas* gregoriana, tanto en su vertiente cultural como en la política, remitimos a las notas 59 y 250 de la parte II y a la 20 de la parte IV.

⁸⁵⁴ VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 718-719.

⁸⁵⁵ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 8-19. Gregorio parece mostrar verdadera simpatía y admiración por la fortaleza de carácter de Equicio, quien, dedicado por completo a la vida en Dios, choca frontalmente con la autoridad del episcopado romano al evangelizar por toda su “provincia” sin dispensa pontificia. Al respecto de Equicio, véanse las notas 824-825, con remisiones; véase también *PCBE*, II, 1, *Equitius* 3, pp. 656-657.

santo más allá de las rígidas reglas que rigen la Iglesia de los hombres. Así, se pasean por las páginas del libro eclesiásticos, monjes y nobles⁸⁵⁶ a los cuales podríamos contraponer genéricamente unos *rustici* que ejercen de actores secundarios de la trama, aunque incluso los más humildes pueden llegar a obispos, como indica el caso de la ciudad de Aquino⁸⁵⁷, ejemplo de la percepción gregoriana de la “promoción” por méritos adquiridos.

Sin embargo, apreciamos datos que nos permiten una adscripción social para distintos personajes englobados en el número de los santos⁸⁵⁸ mencionados en los

⁸⁵⁶ Descontando la calificación que reciben de oficio los *uiri Dei* de cualquier condición que protagonizan cada relato en particular, en los *Dialogi* se menciona de diversa manera a los integrantes de la parte privilegiada de la sociedad italiana del siglo VI: *uiri nobiles, puellae nobilioris generis, nobilissima puella, uir inlustris, uir magnificus, adolescens magnae indolis, primarii filia, possessor, dominus, praefectus (Vrbi), patricius, comites, tribunus, aduocatus y defensor* conforman el grueso de las denominaciones que reciben los aristócratas de época gregoriana, quienes dan fe de su condición a través de su origen o bien de su función. Ver, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 2, y 4, 9, 32 y 55; 3, 21; 4, 14; 3, 16; 4, 54; 4, 49; 3, 21; 3, 26; 3, 1, y 4, 27 y 57; 3, 10 –y 4, 52, no documentado por Vitale Brovarone–; 1, 1, y 4, 14, 31 y 54; 3, 19 y 4, 28; 3, 19; 4, 27; 1, 4 y 10, y 4, 31 y 55. Cf. además: 2, 23; 4, 15, 32 y 40, citas en las que se observa la importancia de la “nobleza” como uno de los rasgos distintivos de la santidad, y su ausencia como un indicativo de bajeza –moral–. Las referencias a estos personajes se encuentran en VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 719-720, nn. 6-23. Además, debe tenerse en cuenta la cita a la aristocrática familia de Gregorio, en concreto a su tía Tarsila y a su bisabuelo Félix III: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 17. Sobre la aristocratización de los modelos hagiográficos, véase UYTFANGHE, M. van, “L’hagiographie antique”, p. 210, n. 119, con una lista de diez personajes que responden a este proceso, incluyéndose en la *Adelshelige*, e ID., “L’hagiographie en Occident”, pp. 35-36 y 46-47. Para el número de nobles entre los *uiri Dei*, remitimos además al apéndice 2.

⁸⁵⁷ El prelado de Aquino, Constancio, profetiza en su lecho de muerte que, antes de la ruina de la ciudad a manos de los invasores bárbaros, le sucederán un *mulio* y un *fullo*, es decir, un mozo de cuadras y un tintorero, oficios en los que ciertamente nadie buscaría al futuro obispo y que constituyen un ejemplo de la permisividad gregoriana en cuanto a movilidad social: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 8, 1; ver *PCBE*, II, 1, *Constantius* 25, p. 480. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xlv-xlv; cf. BOESCH GAJANO, S., “La proposta agiografica”, pp. 190-191, donde habla muy apropiadamente de una “selezione gerarchica della santità”. Al respecto de la condición de los sucesores de Constancio –sucesión profetizada por el mismo prelado–, véase la nota 847. Por otro lado, resulta muy frecuente que las comunidades retratadas pertenezcan a un entorno rural; acerca de los *rustici* y de sus características, consúltense: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 5; 2, 32; 3, 14, 20-21 y 28. Ver también nota 846.

⁸⁵⁸ El investigador italiano Cracco censa el número de *uiri Dei* que pertenecen al episcopado en 23, un tercio de los 75 totales –según su cómputo, no especificado– de los que aparecen mencionados en los *Dialogi*: CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 287, n. 33, y p. 296, en discusión. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xlii, cifra el número de un modo impreciso en aproximadamente 80 taumaturgos, de los cuales cerca de la mitad son monjes, abades o eremitas y, la mayoría de los restantes, clérigos de diversa condición, de obispos a sacristanes. Surge aquí un debate interesante: ¿a quién podríamos considerar un

Dialogi: en los dos primeros libros, predomina el elemento monástico, mientras que el libro tercero es el libro de los obispos, aunque, en su conjunto, los monjes⁸⁵⁹ priman –cuantitativa y cualitativamente– sobre los eclesiásticos. Y a causa de esta ventaja, se describe mucho mejor y más gráficamente la realidad monástica –a menudo idealizada–, hecho que demuestra con claridad hacia dónde se mueven las querencias del autor y que creemos vislumbrar en la crítica a algunos eclesiásticos indignos⁸⁶⁰. Pero tanto iglesias

uir Dei? ¿lo son todos los protagonistas de los relatos de los *Dialogi*? ¿qué clase de milagros u hechos extraordinarios deben concurrir para calificar como tal a un personaje? Ciertamente, nadie alberga duda alguna acerca de personajes como Benito de Nursia o Herculano de Perugia, pero también hay eclesiásticos que no llevan a cabo ninguna acción laudatoria –como Andrés de Fondi, cuyo único mérito consiste en arrepentirse de su deseo carnal– mientras que aparecen laicos de evidente valor hagiológico –ejemplo extremo es Hermenegildo, el príncipe que convierte a toda la *gens Wisigothorum*–; por otro lado, se da también el caso inverso, y vemos desfilar a clérigos de contrastada *potentia* al lado de seglares de dudosa ejemplaridad, caso de Equicio o del *optio* Esteban, respectivamente. Cabría tener en cuenta la tipología del milagro atribuido a cada personaje, ya que, si la resurrección de los muertos, el control animal o la profecía nos indican claramente que nos hallamos ante un *uir Dei*, ¿qué mérito tiene la visión del mundo ultraterreno más allá de la *prouida Dei dispensatio*? El hecho de que se permita “volver de la muerte” como advertencia a los vivos, ¿representa en sí mismo un criterio de santidad? Esto lo decimos al hilo de la gran mayoría de milagros descritos en el libro cuarto –que trata justamente de la pervivencia del alma y, por ende, de la existencia de un mundo después de la muerte–, en el cual, además, se dan cita todos los laicos que protagonizan un capítulo de la obra a excepción del citado Hermenegildo: ¿cabe, entonces, sumarlos al número de los santos? Creemos, además, que debería establecerse una distinción añadida entre *uir Dei* y *uir religiosus*, puesto que a éste, gracias a la piedad demostrada a lo largo de su vida, Dios le concede visiones ultraterrenas o una muerte perfumada de agradables aromas, pero no ha dedicado su existencia a la comunidad de creyentes y –esto es diacríticamente relevante– no pertenece a la jerarquía religiosa, sea eclesiástica o monástica; incluso se da el caso de episodios en los que dudamos acerca de quién es el *uir Dei* –o si hay más de uno– como ocurre en la visión de Benito de la salida del alma de Germán de Capua o en la aparición fantasmal del monje Justo ante su hermano Copioso: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 8 y 57. Para un elenco exhaustivo de estos personajes y una reflexión sobre su condición, remitimos al apéndice 2. Adelantamos, sin embargo, que –según nuestros cálculos, y considerando “*uir Dei*” a cualquier protagonista de un relato– ciframos en 33 los eclesiásticos, en 42 los monjes y en 16 los laicos, sumando un total de 91 *uiri Dei*.

⁸⁵⁹ No opina así PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xlii-xliv, quien da preeminencia al estamento eclesiástico sin especificación cuantitativa ninguna. Al respecto del número de *uiri Dei* pertenecientes a las jerarquías eclesiásticas o al estamento monástico, remitimos al cómputo de la nota anterior.

⁸⁶⁰ Destacamos como ejemplos de esto al papa anónimo tan sensible a la adulación que quiere desautorizar la prédica de Equicio, a Constancio, sobrino de Bonifacio de Ferento, que acumula dinero para “comprar” la sucesión episcopal, y al archidíacono que también intenta suceder a su obispo a través de un fallido envenenamiento. GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 11, y 9, 13; y 3, 5, 3; como curiosidad, si –como parece– Equicio murió antes de la entrada de los longobardos en Valeria en ca. 571-574, el papa citado se correspondería con Juan III. Pero lo cierto es que también abundan los monjes indignos, y, de hecho, su

como monasterios interaccionan entre sí eventualmente, y, de este modo, comparten tareas rústicas⁸⁶¹ como el cultivo o la manufactura de alimentos que los igualan a los ojos de Gregorio y también “intercambian” algunos de sus miembros, caso de dos casos de monjes⁸⁶² elevados a la dignidad episcopal a causa de su carisma popular.

Al lado de estos cenobitas y clérigos, aparecen además dos categorías, los laicos y las mujeres, cuya presencia, aunque bastante marginal, ofrece el contrapunto a los actores principales. Los laicos⁸⁶³ constituyen un grupo genérico, una masa anónima, que tiene en su mano acceder a la santidad a través del martirio cruento⁸⁶⁴ —a manos de los

número supera al de los clérigos por la simple razón de que la descripción de los ámbitos monacales supera a la de las jerarquías eclesiásticas; ejemplo de ello son los monjes que pretenden asesinar a Benito para aliviar el peso del rigor ascético con el que los hace vivir: ID., *Dial.*, 2, 3, 2-4; cf. 2, 8, 1-7, donde un presbítero llamado Florencio pretende también eliminarlo a causa de su santidad, y 3, 5, 3-4, en el que un archidiácono de Canosa pretende envenenar a su obispo Sabino, ciego y anciano. En cuanto al número de eclesiásticos entre los *uiri Dei*, remitimos al apéndice 2.

⁸⁶¹ Si es labor preceptiva de los monjes —especialmente del monacato prebenedictino reflejado en los *Dialogi*— toda actividad rústica relacionada con los ciclos agrarios y el sostenimiento autárquico de cualquier comunidad, resulta sorprendente hallar a miembros del *establishment* eclesiástico practicando alguna de estas tareas, tan propias de la aristocracia catoniana como alejadas de la realidad de la *nobilitas* del siglo VI: el obispo Bonifacio de Ferento cultiva la viña y el subdiácono Cuadragesimo pastorea su rebaño. Véase, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 9, 2; y 3, 17, 1. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xlv. Sobre el carácter rural de los *Dialogi* y, por ende, de —algunos— de sus personajes, véanse las notas 846 y 857.

⁸⁶² Ejemplificados por el prelado anónimo de Ancona o por Herculano de Perugia: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 5; y 3, 13; cf. ID., *Ep.*, 10, 1, para el caso de Trajano, monje en la provincia de Valeria y luego en Sicilia que sustituyó a Lucilo en el episcopado de Malta. No debe olvidarse el caso de Maximiano, amigo y abad del cenobio del Celio, elevado a la prelatura de Siracusa —ver notas 578-579, 669, 685, 691 y 739— ni tampoco el *mulio* y el *fullo* que suceden a Constancio en el episcopado de Aquino —ver nota 857—. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 265, comenta los precedentes a esta casuística verificables en los cenobios de Marmoutier, Lérins o Hipona.

⁸⁶³ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xlii-xliv. Aparte de reyes y otros pocos personajes históricos, se cita básicamente a *potentiores*, como *Deusdedit*, *honestus senex*, o Reparato, *expectabilis uir*, de los cuales no puede asegurarse la historicidad: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 32. Podemos consultar el número de laicos presente en los *uiri Dei* en el apéndice 2.

⁸⁶⁴ Caso de los multitudinarios mártires anónimos asesinados por los longobardos en su intento por obligarles a cometer acciones sacrílegas e idolátricas: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 27 y 28; ver nota 902. Al final del capítulo 3, 26, tratando del martirio y comparando los *uiri Dei* con los simples fieles, se nos dice: *de his autem talibus tantisque uiris, quorum superius memoriam feci, cur dicamus quia, si persecutionis tempus existeret, martyres esse potuissent (...) dum nostris modo temporibus uilis quoque et saecularis uitae personas, de quibus nil coelestis gloriae praesumi posse uidebatur, oborta occasione contigit ad*

bárbaros, claro—, aunque se intuye la posibilidad de hacerlo a través del martirio cotidiano. En cuanto a las mujeres, éstas representan a menudo personajes negativos⁸⁶⁵ que esencialmente incitan a la lujuria, pero también a otros enormemente positivos⁸⁶⁶, como la madre desconsolada por la pérdida de su hijo o la famosa Escolástica⁸⁶⁷. Se ha

coronas martyrii peruenisse? En un sentido opuesto, desde la individualidad, resulta paradigmático el ejemplo de Hermenegildo, de quien hablamos en extenso en otro lugar: veáanse las notas 66-73 y 278-286 de la parte IV.

⁸⁶⁵ Frecuentemente, las mujeres constituyen un impedimento para el correcto desarrollo de una vida moralmente intachable, y las tentaciones de la carne aparecen con profusión en diferentes capítulos de los *Dialogi*, en los cuales los *uiri Dei* deben superar sus propias debilidades reflejadas en el componente femenino: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 10, 2-5 —la esposa que fornicaba con su marido la vigilia de la dedicatoria de un oratorio a Sebastián—; 2, 2, 1-3 —cuando la lubricidad viene a Benito a través de un mirlo y aquél la evita rodando por los espinos: ver nota 833— y 8, 4-5 —el presbítero Florencio, celoso de Benito, envía a siete chicas para que bailen ante sus monjes—; 3, 7, 2-8 —una religiosa que enamora al obispo Andrés de Fondi; véase nota 496—; 3, 16, 5 —cierta mujer que intenta seducir a Martín de Monte Marsico y muere por ello—; y 4, 12, 3 —la esposa de un sacerdote de Nursia, cuyo acto de caridad cristiana ante su marido moribundo es considerado lujurioso—. Cita aparte merecen dos ejemplos de la inherente e irrefrenable locuacidad que Gregorio otorga a las mujeres: 2, 23, 2 —dos religiosas de noble origen admitidas póstumamente a la comunión por Benito—; y 4, 53, 1 —el cuerpo de una monja sepultada en una iglesia de Sabina aparece con una de sus mitades quemada—. En general sobre las *feminae* que aparecen en los *Dialogi*, véase PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xliv. Acerca de la mujer como personificación del *antiquus hostis*, véase MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, p. 402, haciendo remisión a ATHAN. ALEX., *Vita Ant.*, 5.

⁸⁶⁶ Dejando a un lado la figura de Escolástica, seguramente el único personaje femenino bien definido y con cierta profundidad presente en la obra, hallamos poquísimos ejemplos de virtud en representación del sexo débil; recordamos tres muy particulares: la *mater dolorosa* a quien Libertino resucita el hijo —GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2, 5-7—, Gala, la aristócrata que abandona el mundo para entrar en un convento —4, 13—, y la querida tía Tarsila —4, 17—. A Gala y Tarsila cabe sumar otras tres *beatae* a las poquísimas mujeres que llevan a cabo acciones milagrosas: una anónima *puella conuersa* —3, 21—, Rómula, discípula de Redenta —4, 16—, y la joven Musa —4, 18—; véase además la nota siguiente para el caso de Escolástica. Acerca de las *feminae Dei* que aparecen en los *Dialogi*, remitimos al apéndice 2.

⁸⁶⁷ WANSBOUROUGH, J.H., “St. Gregory’s Intention”, pp. 145-151; CUSACK, P.A., “St. Scholastica”, pp. 145-159; VOGÜÉ, A. De, “La reencontre”, pp. 257-273; y MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 421-424, quien compara el episodio del encuentro de Benito y su hermana con el de Antonio y Pablo presente en la hagiografía oriental. Estos dos últimos estudiosos, además, relacionan el personaje de Escolástica con el de María Magdalena, de quien probablemente toma algunas características arquetípicas. El encuentro de Benito con su hermana en GREG. MAG., *Dial.*, 2, 33; cf. 34 para la visión benedictina del alma de Escolástica ascendiendo a los cielos. De hecho, Escolástica constituye el único personaje femenino parangonable al *uir Dei* en tanto que, no sólo es una mujer beata *ab ipso infantiae tempore dicata*, sino que también Dios escucha sus plegarias y le envía una lluvia milagrosa que hará posible pasar su última noche en la Tierra junto a su querido —y religioso— hermano en la más estricta virtud y

cuestionado la aparente misoginia que destila la personificación de la mayor parte de féminas, y realmente uno se pregunta dónde está aquel Gregorio tan diferente en su deferente trato con reinas y nobles, a lo que podría contestarse que las descripciones gregorianas responden a determinados *topoi* femeninos muy presentes en la literatura hagiográfica y muy propios de la época, y que el Magno conocía demasiado bien los resortes de la diplomacia como para menospreciar a semejantes personajes.

Por otro lado, entre los germánicos⁸⁶⁸, podemos distinguir dos grandes grupos⁸⁶⁹ —étnicos, que no sociales, pues todos son “guerreros”— principales: los ostrogodos⁸⁷⁰ y

observancia de las reglas de conducta cristianas; por todo ello, creemos que debe incluirse con justicia en el número de los santos gregorianos como *femina Dei* con tanta —o más— razón que las *religiosae feminae* citadas en la nota anterior; acerca del cómputo de *uiri —et feminae— Dei* en los *Dialogi*, remitimos al apéndice 2. Ver también *PCBE*, II, 2, *Scolastica* 6, pp. 1996-1997.

⁸⁶⁸ Aparte de estos dos grupos principales, también se mencionan esporádicamente otros tres pueblos germánicos: los visigodos, los francos y los vándalos. En cuanto a los visigodos, su aparición se limita al ya conocido episodio de Hermenegildo —GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31; ver nota 505, con remisiones— y tan sólo se cita a los francos en una breve alusión como guerreros incluidos en un grupo godo —ID., *Dial.*, 1, 2, 4—; podemos añadir también a los vándalos, cuya ferocidad en la persecución de católicos se muestra en la historia de Paulino de Nola —ID., *Dial.*, 3, 1; ver notas 575, 647-648 y 900-901— y en la sangrante tortura infligida a ciertos obispos africanos en época de Justiniano —ID., *Dial.*, 3, 32—. En cuanto a la presencia de bárbaros en las páginas de los *Dialogi*, remitimos también al apéndice 2.

⁸⁶⁹ También se mencionan otros elementos extraños a la italianidad en cuanto a etnia, un judío y un sirio: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 7 y 14, 1-3, respectivamente. En el primer caso, un judío de viaje pernocta en un abandonado santuario de Apolo y se le aparecen una turba de demonios a los cuales ve conjurarse para tentar al obispo Andrés de Fondi, como comentamos en la nota 496. Respecto al segundo, el monje sirio Isaac se dirige a Spoleto, donde solicita permiso para encerrarse a orar en una iglesia espoletina durante tres días enteros, tras lo cual y ante la suspicacia de uno de los custodios, expulsa a un espíritu maligno, hecho que le supone fama inmediata en la ciudad; después, rechaza los presentes que le ofrecen los ciudadanos y se marcha a vivir en completo ascetismo al campo circundante, donde recibe la visita de muchos peregrinos.

⁸⁷⁰ VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, p. 723 y nn. 41-49, donde se exponen las referencias presentes en los *Dialogi* a una decena de malas acciones llevadas a cabo por los ostrogodos y a su justo castigo divino: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2, 2-4 —Libertino se enfrenta a Dárida y Bucelino—; 10, 11-15 —Fortunato rescata a un niño de los bárbaros—; 2, 31 —Benito intercede por un *rusticus* torturado por Zalla, cuyo nombre, según MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, p. 419, remite al de Saúl, perseguidor de los cristianos hierosolimitanos en tiempos de Herodes—; 3, 8, 18-21 —profetización de la destrucción de Aquino—; 11, 1-3 —encuentro de Cerbonio y Tótila—; 12 —de Fulgencio y Tótila—; 13 —de Herculano y Tótila—; 18 —el monje campano Benito—; y 38, 2-3 —destrucción general de Italia—. Vitale Brovarone, utilizando la edición de Moricca, añade erróneamente 3, 27-28, referido a longobardos paganos: al respecto de estos dos pasajes, consúltense las notas 864 y 902. Ver también PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xxxix-xl. Sobre Tótila, remitimos a las notas 875-876 y 881-886. Cabe destacarse una última

los longobardos⁸⁷¹. Ambos tienen en común haber oprimido al pueblo italiano y, a pesar de no coincidir temporalmente, son percibidos con la misma animosidad por parte del pontífice, aun cuando el dominio de los primeros sobre el suelo peninsular ha pasado y ya no representa un peligro inmediato para Italia⁸⁷²; sin embargo, Gregorio les aplica estereotipos como la *saeuitia* o la *perfidia* que luego también formarán parte de la descripción de los segundos, herederos de los primeros en el papel de enemigos de la paz en la Península. Cabe destacar dos casos excepcionales en los cuales, alejados de su primordial función bélica, los godos aparecen, en palabras de Vitale Brovarone, “asimilados” a la sociedad italiana, incluso en buena relación con el estamento eclesiástico: se trata de los dos germanos⁸⁷³ camino de Ravena a quienes Bonifacio de

referencia en los *Dialogi* a un ostrogodo, con seguridad el más famoso de todos, Teodorico el Grande, de quien un eremita de las islas Lípári predice la muerte al verlo en una visión en la cual es lanzado al volcán vecino por el papa Juan I y el patricio Símaco, ambos víctimas inocentes de su política: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 31, 2-4; cf. VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 105, n. 3, donde ofrece paralelos de visiones a distancia semejantes, en particular una del cronista turonense: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 5, en que el protagonista es Chilperico, e ID., *Lib. in glor. mart.*, 40, donde asume que Teodorico ha sido enviado al infierno. Ver además GOFF, J. le, *La naissance du purgatoire*, pp. 130-131. En general sobre la “memoria” gregoriana de la dominación ostrogoda en Italia, remitimos a BOTTIGLIERI, C., “Gregorio Magno”, pp. 89-99.

⁸⁷¹ Consúltense: VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, p. 725 y n. 65; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xl-xli, donde incluye una seriación cronológica de los hechos que enunciamos a continuación y que se extendería entre los primeros años de la invasión longobarda –en 571-574, para ser más precisos– y el momento inmediatamente anterior a la redacción de los *Dialogi* –aproximadamente un lustro, poco antes del acceso al pontificado de Gregorio–. Al respecto, véanse: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 4, 21 –la salvífica tumba de Equicio–; 2, 1, 2 –preterición de la aparición de los longobardos–; 17 –premonición de la destrucción de Casinó–; 3, 11, 4-6 –sepelio de Cerbonio–; 15, 18 –los longobardos sirven como elemento de datación–; 26-29 –episodios del eremita Menas y de los dos episodios de paganismo longobardo; no documentados por Vitale Brovarone, quien incluye erróneamente los capítulos 16-18–; 37, 2-4 y 10-17 –Santulo–; 38, 2-3 –visión de Redento sobre la llegada de los longobardos–; y 4, 22-24 –monjes, abad y diácono muertos por longobardos–. Para la consideración negativa de este pueblo germánico desde un punto de vista terminológico, véase también RICCI, C., “«Langobardorum episcopus?»”, pp. 63-64.

⁸⁷² Puede reseguirse el rastro de la destrucción provocada por los bárbaros en la Península Italiana a través de un buen número de citas presentes en el *corpus* gregoriano, muy especialmente en el *Registrum*. Sobre esta destrucción, remitimos al apartado 2.2.1 de la parte IV, donde tratamos largamente este asunto.

⁸⁷³ GREG. MAG., *Dial.*, 1, 9; ver además PCBE, II, 1, *Bonifatius* 23, pp. 332-333. VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 724-725, donde el autor entiende que Gregorio expresa su lado más agradable al introducir la jocosa frase *biberunt ut Gothi*, hecho que, añade, “non mi pare privo di simpatia”; y esto también es válido para el episodio del godo que pierde su *falcastrum* citado en la nota siguiente.

Ferento regala una botella de vino cuyo contenido nunca se vacía y del conocido episodio del godo desesperado⁸⁷⁴ por la pérdida de su hoz, hundida en un lago y recuperada por Benito; en ambos casos, se representa a los bárbaros de un modo más humano, alejados de los tópicos agresivos e impíos y prestos a ser integrados siempre que se comporten de un modo socialmente –y religiosamente– adecuado.

De entre los ostrogodos, debe destacarse el papel –absolutamente– preponderante de su rey Tótila⁸⁷⁵, quien aparece con relativa frecuencia en los *Dialogi* tanto como elemento datador –del estilo *Totilae temporibus*– como actor del episodio, superando con creces a otros caudillos subalternos citados. Por dos veces⁸⁷⁶, intenta ocultar su personalidad a sendos *uiri Dei*, Benito de Nursia y Sabino de Canosa, y en ambas debe admitir la sabiduría de estos hombres santos que le reconocen a pesar de la impostura. Con ello, y a pesar de su inefable condición de “rey de los bárbaros”, Gregorio construye la figura literaria del monarca godo, dotándola de perfiles superiores a los de buena parte de los personajes que aparecen en la obra, y, si lo hace, es precisamente para erigirse en contrapartida de unos hombres santos de quienes aprende lecciones de humildad y divina sapiencia.

En cuanto a los longobardos, resulta comprensible que Gregorio no observe las mismas posibilidades de integración a la luz de los acontecimientos⁸⁷⁷ que se

⁸⁷⁴ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 6: *alio quoque tempore Gothus quidam pauper spiritu ad conuersionem uenit, quem uir Domini Benedictus libentissime suscepit*; ante la pérdida de su herramienta, el godo expresa su contricción y voluntad de rectificación: *itaque, ferro perduto, tremebundus ad Maurum monachum cucurrit Gothus, damnus quod fecerat nuntiauit et reatus sui egit paenitentiam*. Ampliamos la consideración de este personaje en la nota 887.

⁸⁷⁵ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 14-15; 3, 5-6 y 11-13. VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, p. 724 y n. 58, considera a Tótila una figura suficientemente rica en matices como para elevarlo más allá de su condición de personaje –malvado– ejemplar e incluso le asigna una tipificación folclórica; asimismo, el rey godo sirve de elemento datador –con la expresión habitual *Totilae temporibus*– en un par de historias de los *Dialogi*: GREG. MAG., *Dial.*, 1, 2; y 3, 18, esta última no documentada por Vitale Brovarone. Acerca de la historia conocida del rey ostrogodo, remitimos a *PLRE* IIIB, *Totila*, pp. 1328-1332.

⁸⁷⁶ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 14; y 3, 5. Acerca de la visita de Tótila al fundador de Monte Casino, remitimos a: MUNDÓ, A.M., “Sur la date”, pp. 203-206; y CUSACK, P.A., “Some Literary Antecedents”, pp. 87-90; asimismo, consúltense las notas 881-886. En cuanto al encuentro con Sabino, véanse las notas 643 y 648. Para la relación entre ambos obispos italianos y la profecía de la destrucción de Roma, ver nota 891.

⁸⁷⁷ Sobre estos acontecimientos en la política y la guerra en el ducado de Roma, remitimos en extenso a las notas 162-202 de la parte IV.

desarrollan paralelamente a la redacción de los *Dialogi*, pues, poco antes del 593-594, Agilulfo se hallaba a las puertas de la Ciudad y, en este mismo momento, Ariulfo y Ariquis iniciaban sus incursiones en los dominios romanos: parece obvio que la consideración no puede ser la misma que cuando habla de los ostrogodos, un enemigo ya desaparecido y, en ocasiones, igual de sometido al nuevo poder germánico que los italarromanos. Así, se caracteriza a los longobardos de manera más simple y llana, y ni siquiera se menciona sus nombres excepto en una ocasión⁸⁷⁸ en la cual el personaje demuestra ser la excepción que confirma la regla: su crueldad e impiedad no admite interpretaciones ni matices, y se nos muestran como despiadados enemigos y acérrimos adoradores del demonio. Tan sólo unas breves líneas de diálogo del diácono Pedro permiten vislumbrar un atisbo de posible –y lejana– integración de los longobardos en la sociedad italiana cristiana que se quieren referidas –de un modo muy indefinido– a la reina Teodelinda⁸⁷⁹: *sed super indignos nos diuinae misericordiae dispensationem miror, qui Langobardorum saeuitiam ita moderatur, ut eorum sacerdotes sacrilegos, qui esse fidelium quasi uictores uidentur, orthodoxorum fidem persequi minime permittat*. En el caso longobardo, por otra parte, apuntamos la posibilidad de que quizás no se cita ningún nombre propio para no ofender demasiado a cualquier posible lector perteneciente a esta etnia –caso de Teodelinda, a quien se supone le llegó un ejemplar de los *Dialogi* en un momento impreciso– y porque éstos todavía representan el enemigo presente, no el pasado, como ocurre con los ostrogodos, a quienes se refiere por su nombre porque ya no constituyen un peligro inmediato.

⁸⁷⁸ Esto ocurre con el *dux* Gumarit, quien visita la tumba de Cerbonio de Populonia, dando cumplimiento a la profecía realizada por el propio prelado: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 11. Ver CONTE, P., “Osservazioni sulla leggenda”, pp. 235-260. Mención aparte merece el caso de Mimulfo, citado en GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23; acerca de este último *dux*, remitimos a las notas 307 y 723 de esta parte y la nota 197 de la parte IV.

⁸⁷⁹ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 28. VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, p. 726, insinúa que la citada frase del interlocutor de Gregorio se refiere –muy– veladamente a Teodelinda, para quien Pablo Diácono quería una relación casi discipular con respecto de Gregorio justificada por el bautizo católico –pero tricapitolino– de Adaloaldo y la posterior conversión de Agilulfo. Al respecto de este último punto, véase la nota 348, con remisiones. Según Boesch Gajano, a diferencia de los ostrogodos, los longobardos resultan impermeables al efecto salvífico del milagro y, por tanto, a la posible conversión a la fe verdadera: BOESCH GAJANO, S., “Dislivelli culturali”, pp. 400-401; seguida por PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xl.

A nuestro modo de ver, existe un personaje fundamental en los *Dialogi* que, al tiempo, constituye un punto de intersección –si no de encuentro– entre romanos y germánicos: Benito de Nursia, quien además ha sido considerado frecuentemente como uno de los fundadores del concepto de Europa en los numerosos trabajos⁸⁸⁰ que su figura ha originado. Ya hemos hablado de él más arriba y no queremos alargarnos de un modo innecesario, pero creemos oportuno comentar en especial dos episodios de su *uita* en relación con la tensa relación entre ambos grupos étnicos y del proceso de aculturación que se puede observar: su encuentro con Tótila y la anteriormente citada acogida de un germano en su comunidad.

Por cuanto respecta al encuentro con el rey goda, en él se personifica el poder germánico en Italia y, de algún modo, en la breve entrevista entre ambos se dirime la tensión que viven los dos grupos étnicos. Pero vayamos por partes. Tótila aparece tan sólo en dos escuetos capítulos del libro segundo que, cronológicamente, se sitúan poco antes –o incluso poco después– de la caída de Roma⁸⁸¹ en manos godas en el 546. En el primero⁸⁸², el soberano pretende poner a prueba la capacidad profética –o intuitiva, quizás mejor– de Benito enviando a uno de sus *spatharii*, Rigo, travestido de rey y escoltado por su guardia, para intentar engañar –infructuosamente– al *uir Dei*. En el segundo⁸⁸³, el monarca acude a Monte Casino y, como ya había hecho la falsa legación

⁸⁸⁰ HALLINGER, K., “Papst Gregor der Grosse”, pp. 231-319; CRACCO, G., “Gregorio Magno interprete”, pp. 7-36; GRÉGOIRE, R., “Il volto agiografico”, pp. 1-20; BOGLIONI, P., “Gregorio Magno”, pp. 185-229; y PRICOCO, S., “S. Benedetto”, pp. 17-24.

⁸⁸¹ Efectivamente, después de haber tomado la corona goda por la fuerza asesinando a su predecesor Erarico, Tótila se desplazó desde el norte de Italia hacia Roma, la cual asedió durante meses para tomarla en diciembre del 546; luego, se desplazó a Nápoles con el mismo fin, y en el ínterin debemos emplazar la visita a Monte Casino por razones geográficas. De todos modos, esta suposición entra en contradicción con la profecía de Benito, la cual sitúa la caída de Roma en manos del rey germánico después de la entrevista con el de Nursia: por esta razón dudamos si un acontecimiento precedió al otro o a la inversa en la Historia, aunque resulta claro que ambos fueron casi contemporáneos en el relato literario. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. 332-333. Sobre la profecía benedictina de la destrucción de Roma, véase la nota 891.

⁸⁸² GREG. MAG., *Dial.*, 2, 14. Rigo es acompañado por tres *comites* muy cercanos al rey: Vult, Roderico y Blidin. Sobre estos personajes, remitimos a PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. 333-334, con referencias prosopográficas y algunas reflexiones interesantes.

⁸⁸³ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 15, 1: *tunc per se isdem Totila ad Dei hominem accessit. Quem cum longe sedentem cerneret, non aussus accedere sese in terram dedit. Cui dum uir Dei bis ter diceret: «surge» sed ipse ante eum de terra erigi non auderet, Benedictus, Iesu Christi domini famulus, per semetipsum*

regia anteriormente, se postra a los pies del abad umbro al punto de llegar a su presencia, alzándose tan sólo cuando el propio Benito se acerca a él tras repetidas peticiones; a continuación, sobreviene la profecía acerca de su reinado: *et quidem Romam ingressurus es, mare transiturus, nouem annis regnas, decimo morieris*. Atemorizado pero sin olvidar la bendición, Tótila se aleja del monasterio para ser menos cruel y, por supuesto, encaminarse hacia el cumplimiento de la predicción. El episodio termina con una conversación entre Benito y su amigo y obispo de Canosa, Sabino, de la que surge aún otra profecía, esta vez sobre la destrucción de la *Vrbs*⁸⁸⁴ y que tratamos en el capítulo siguiente. Pero, ¿qué conclusiones podemos extraer de este doble encuentro? En primer lugar, observamos la actitud del monarca, que cambia de la insolente pretensión de engaño a la compungida *προσκύνεσις* –si se nos permite la equiparación– ante el eremita; queda claro que la *auctoritas* de Benito resulta suficiente para doblegar la voluntad de un poderoso príncipe del mundo, evidenciando la victoria de la *uirtus* ante la *saeuitia* y la *perfidia*, del bien sobre el mal, en definitiva; además, después de la formulación sobre la duración de su mandato, Tótila rebaja su crueldad y expresa su humildad concedor de la sabiduría demostrada, admitiendo con ello el inefable cumplimiento de la profecía que había de acabar con su reino y con su vida⁸⁸⁵.

dignatus est accedere ad regem postratum. Quem de terra leuauit, de suis actibus increpauit atque in paucis sermonibus cuncta quae illi erant uentura praenuntiauit, dicens: «multa mala facis, multa fecisti. Iam aliquando ab iniquitate conpescere. Et quidem Romam ingressurus es, mare transiturus, nouem annis regnas, decimo morieris». En cuanto al *spatharius* de Tótila: *PLRE* IIIB, *Riggo*, p. 1087, y *PCBE*, II, 2, *Riggo*, pp. 1895-1896.

⁸⁸⁴ Acerca de la profecía benedictina, remitimos a la nota 891. En cuanto a la biografía del obispo de Canosa, ver *PCBE*, II, 1, *Sabinus* 7, pp. 1975-1977.

⁸⁸⁵ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 15, 2: *quibus auditis, rex uehementer territus, oratione petita, recessit atque ex illo iam tempore minus crudelis fuit. Cum non multo post Romam adiit, ad Siciliam perrexit, anno autem regni suo decimo omnipotentis Dei iudicio regnum cum uita perdidit*. Gregorio considera que Tótila dispone de una *perfida mens*, calificativo habitual de entre las características peyorativas que adornan a este monarca –*perfidus* (...) *crudelitatis inmanissimae uesania succensus; crudelissimus* (...) *furoris insania; crudelitas; insatiabilis furor*– y le atribuye además iniquidad en el trato hacia Fulgencio de Otricoli y en las torturas a Cerbonio de Populonia y Herculano de Perugia. ID., *Dial.*, 3, 11, 1 y 13, 1; 3, 12, 2-3; y 3, 11 y 12, para los episodios referentes a los citados obispos. Sin embargo, es capaz de mutar su crueldad por veneración si el personaje se lo merece, y así reverencia a Sabino de Canosa cuando éste descubre que ha vuelto a ocultar su identidad o muestra respeto hacia Casio de Narni o el finado Cerbonio: ID., *Dial.*, 3, 5, 2; 3, 6; y 3, 11, 3. Y acaso este cambio se debe a la profecía de Benito y a la impactante impresión que de él tuvo Tótila: un triunfo más para el gran *uir Dei* gregoriano. Al respecto, véase PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 333. Sobre el don profético de Benito y la centralidad de su figura

En segundo, resaltamos la extraordinaria *παρρησία*⁸⁸⁶ del de Nursia, quien se atreve a enfrentarse al temible soberano, que no sólo había derrotado diversos ejércitos bizantinos y assolado el territorio a su paso sino que, además, debía conquistar Roma como él mismo había predicho. Esta actitud desafiante por parte del abad de Casino tiene su paralelo en la de otros *uiri sancti* como Antonio o Severino, de los cuales bien pudo haber tomado Gregorio estas cualidades “políticas”.

Por otra parte, tenemos al anónimo godo que ya hemos citado anteriormente, cuyo papel en los *Dialogi* se caracteriza por ofrecer un contrapunto a la habitual maldad inherente a todos los personajes germánicos representados erigiéndose en paradigma – excepcional– del “buen bárbaro”. Se trata de un *Gothus quidam pauper spiritu*, un hombre simple que acude a Benito *ad conuersionem* y a quien el abad *libentissime suscepit*, lo cual da a entender que adoptó la ortodoxia nicena, pero que, además, muy probablemente, entró a formar parte de la comunidad monástica de Subiaco⁸⁸⁷, como parece indicarlo el hecho de que lleve a cabo trabajos agrícolas –para el monasterio, se entiende– y que, ante la pérdida de su *falcastrum*, transmita su angustia a Mauro, uno de

en los *Dialogi*, remitimos a PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 45-48, con matizaciones a los trabajos de Mähler y Rousseau.

⁸⁸⁶ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 335, nos recuerda algunos ejemplos de *παρρησία* entre los grandes santos de la cristiandad, tanto en la oriental como en la occidental, de los cuales escogemos los más significativos: Antonio se enfrenta sucesivamente a los emperadores Constantino, Constancio y Constante; Martín de Tours muestra su desacuerdo con el usurpador Máximo; y, en un caso especialmente próximo a Gregorio, Severino entra en conflicto con Odoacro y, como luego hará Benito con Tótila, profetiza la duración de su reinado y su posterior muerte. Ver, respectivamente: ATHAN. ALEX., *Vita Ant.*, 81; SVLP. SEV., *Vita Mart.*, 20; y EVGIP., *Commem. de uita s. Seuer.*, 7 y 32. Sobre la *παρρησία* en la obra de Teodoreto de Ciro, véase la nota 751. Véase además REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 490-492, para la concepción del derecho a oposición a la tiranía por parte de los *uiri Dei* gregorianos.

⁸⁸⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 6, cuyo texto se halla en la nota 874. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 321, confirma la excepcionalidad del caso de un godo calificado como *pauper spiritu*, una simplicidad inusitada en la caracterización del bárbaro que tiene un precedente cercano y muy semejante en Bonoso, un germano –*barbarus genere*– acogido en el monasterio de Severino durante 40 años en condición de *monachus*: EVGIP., *Commem. de uita s. Seuer.*, 35. En el pasaje de los *Dialogi*, se afirma que Benito acogió *libentissime* al citado godo, y Pricoco sostiene –pensamos que acertadamente– que lo fue en calidad de monje, y que por ello se sintió culpable y se “autoimpuso” penitencia: ¿qué otro godo lo hubiera hecho, en plena Guerra Gótica? Por otra parte, siguiendo el recorrido geográfico y cronológico expresado en el libro segundo, Benito acababa de establecerse en Subiaco cuando se describe el episodio en cuestión, aunque no sabemos si el monacato del anónimo godo fue tan largo como el de Bonoso y siguió a su abad hasta Casino porque ya no vuelve a aparecer en escena.

los discípulos más conocidos del de Nursia. A nuestro modo de ver, el protagonista de este relato se erige en paradigma de la posibilidad de entendimiento entre los dos pueblos, en primer lugar y principalmente a través de la religión, hecho que implica la factible asunción del catolicismo por parte de los germánicos, indispensable para la comunión social que se desea en Italia. Dicho godo tiene su equivalente coetáneo en la figura del duque longobardo Mimulfo⁸⁸⁸, el único de su pueblo documentado como católico en una epístola gregoriana.

De todo ello, podemos extraer algunas conclusiones. Por un lado, Gregorio ofrece una muestra –subjetiva, eso sí– de la realidad social de la Italia del siglo VI, como había hecho su homónimo de Tours para la Galia merovingia o como hará Beda en la Britania anglosajona casi dos centurias después; en este sentido, el Magno se inscribe en la lista oficiosa de cronistas de las entidades nacionales que surgen después del desmembramiento del Imperio occidental, pero lo hace mediante una obra hagiográfica, muestra de la concepción “maravillosa” que tenía de la realidad: así, sus protagonistas no son reyes ni generales, sino obispos y monjes, cuya influencia en la Historia, sin embargo, es tanto o más efectiva que la de los poderosos de la sociedad civil. Por otro, creemos que, con estos pocos ejemplos, se propone sutilmente una unidad de la Península Itálica a través de la religión, es decir, de la fe católica, cuya difusión entre los dominadores germánicos había intentado sin éxito Gregorio en los primeros años de su pontificado: en efecto, el fracaso de la evangelización emprendida –o simplemente planeada– entre los longobardos bien pudo llevar a –o estar en relación con– la inclusión de unos pocos personajes germánicos y receptivos al mensaje pontificio en los *Dialogi* en la esperanza de que abrieran la puerta a una futura conversión a la ortodoxia de los longobardos del mismo modo que podía hacerlo su relación con Teodelinda; porque no creemos que, en su fuero interno, nuestro papa renunciara al proselitismo salvacionista ni que, por el contrario, careciera de la sutilidad necesaria para llevarlo a cabo mediante subterfugios. De este modo, coincidimos con Pricoco⁸⁸⁹ cuando, después de comentar la relevancia del libro segundo, apunta que “ma anche gli altri libri (...) fornirono materiali e modelli alle agiografie nazionali”. Y ciertamente la hagiografía

⁸⁸⁸ Sobre Mimulfo, remitimos a las notas 307 y 723 de esta parte y la nota 197 de la parte IV.

⁸⁸⁹ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxxvii. Acerca de la fracasada evangelización de los longobardos, remitimos a las notas 399-403. Sobre el “nacionalismo” de la obra hagiográfica de Teodoreto de Ciro y de Gregorio de Tours, véase las notas 760 y 788-789 y 816, respectivamente.

gregoriana está tan preñada de carácter nacional como puede estarlo la de Teodoreto de Ciro o la de Gregorio de Tours.

2.3.— LA ESCATOLOGÍA GREGORIANA

El sentimiento escatológico de Gregorio surge de la sensación de que el fin de los tiempos⁸⁹⁰ se aproxima debido a la tempestad de guerra y sangre que azota su mundo, un momento comparable al que se vivió después de la caída de Roma ante las hordas de Alarico, como ejemplifica en la profecía benedictina de la destrucción de Roma⁸⁹¹ e incluso en la de su monasterio de Monte Casino⁸⁹²; según el pontífice, los

⁸⁹⁰ Sobre la escatología gregoriana, consúltense los fundamentales trabajos de: MANSELLI, R., “L’escatologismo”, pp. 383-387, e ID., “L’escatologia”, pp. 72-88; DAGENS, C., “La fin des temps”, pp. 273-288; SAVON, H., “L’Antéchrist”, pp. 389-405; MARKUS, R.A., “*Haec non longe sunt*”, pp. 255-264; y unas pocas pero muy apreciables páginas de BOESCH GAJANO, S., “«Narratio» e «expositio»”, pp. 649-650. El sentimiento apocalíptico derivado de las circunstancias de la Italia de finales del siglo VI puede evocarse a través de un pasaje de las *Homiliae in Euangelia: Dominus ac Redemptor noster, fratres charissimi, paratos nos inuenire desiderans, senescentem mundum quae mala sequantur denuntiat, ut nos ab eius amore compescat. Appropinquantem eius terminum quanta percussiones praeueniant innotescit, ut si Deum metuere in tranquillitate non uolumus, uicinum eius iudicium uel percussionibus attriti timeamus (...) nam gentem super gentem exurgere, earumque pressuram terris insistere, plus iam in nostris temporibus cernimus quam in codicibus legimus. Quod terrae motus urbes innumeras subruat, ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audiuimus. Pestilentias sine cessatione patimur. Signa uero in sole, et luna, et stellis, adhuc aperte minime uidemus, sed quia et haec non longe sunt, ex ipsa iam aeris immutatione colligimus. Quamuis priusquam Italia gentili gladio ferienda traderetur, igneas in coelo acies uidimus, ipsum qui postea humani generis fusus est sanguinem coruscantem. Confusio autem maris et fluctuum necdum noua exorta est. Sed cum multa praenuntiata iam completa sint, dubium non est quin sequantur etiam pauca quae restant, quia sequentium rerum certitudo est praeteritarum exhibitio. GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 1, 1. Remitimos a las sensaciones apocalípticas que desprenden otras de sus líneas citadas en las notas 1 y 653 de esta parte y en las notas 85 y 198 de la parte IV. Véanse también la nota siguiente y la posterior acerca de las profecías sobre la destrucción de Roma y Casino.*

⁸⁹¹ En una conversación con el ínclito obispo de Canosa, Sabino, éste y Benito reflexionan sobre el futuro de Roma después de la visita de Tótila y el prelado de la Puglia comenta al respecto de la próxima entrada en la *Vrbs* del rey godo: “*per hunc regem ciuitas ista destruetur, ut iam amplius non habitetur*”; a lo que responde el abad casinense: “*Roma a gentibus non exterminabitur, sed tempestatibus coruscis et turbinitibus ac terrae motu fatigata, marcescet in semetipsa*”. *Cuius prophetia mysteria nobis iam facta sunt luce clariora, qui in hac urbe dissoluta moenia, euersas domus, destructas ecclesias turbine cernimus, eiusque edificia, longo semio lassata quia ruinis crebescantibus prosternantur uidemus. GREG. MAG., Dial.*, 2, 15, 3. La profecía de Benito nos recuerda un pasaje de la *Homiliae in Hiezechielem*, compuestas también en un momento de amenaza para la Ciudad con el asedio de Agilulfo: *haec autem quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus. Alia etenim loca clade desolata sunt, alia gladio consumpta, alia fame cruciata, alia terrae hiatibus absorpta. Despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum vel exstinctum; finiamus mundi desideria saltem cum mundi fine: imitemur bonorum facta quae possumus. ID., Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 24. A ésta, Pricoco añade un par de pasajes de los *Dialogi* en los que se comenta la profecía de la destrucción de Monte

signos que lo anuncian son claros y remiten a los creyentes a esforzarse por redimir sus pecados mediante actos extraordinarios de fe. Esto queda evidenciado en la percepción del milagro, tal y como se describe en los *Moralia*⁸⁹³, la obra que más espacio dedica a la cuestión del Apocalipsis: si, en los inicios de la cristianización, los milagros eran habituales y necesarios, éstos ya son excepcionales y accesorios en época de Gregorio; en sus escritos, además, el pontífice distingue sin lugar a dudas entre unos y otros mediante la frecuente oposición *tunc-nunc*, mediante la cual el propio significado de los adverbios ya nos indica la diferencia entre ambos; finalmente, y como resulta de la lectura del Evangelio de Juan, cuando arribe el Anticristo henchido de gloria mundana, éste monopolizará la capacidad taumátúrgica para desconsuelo y desconcierto de los creyentes. Entonces, ¿cómo es posible que los *Dialogi* rebosen de *miracula*, todos ellos efectuados por hombres de Dios? ¿quiere esto decir que el fin del mundo todavía está

Casino –ID., *Dial.*, 2, 17, reseñada en la nota siguiente– y la llegada de los longobardos a Italia –ID., *Dial.*, 3, 38, 3, cuyo texto citamos en la nota 653– y los considera un “trittico storico ed esemplare, che mostra come la reazione di Gregorio davanti alla decadenza storica di Roma si trasferisca su un piano escatologico e la storia contemporanea venga da lui interpretata ed esposta con il linguaggio dei profeti dell’Antico Testamento”. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. 336. Para la idea de la decadencia de Roma – y, por ende, su destrucción– en Gregorio, consúltese la nota 85 de la parte IV. Ver nota siguiente.

⁸⁹² Cierta día, el *uir nobilis* Teopropo visita a Benito y lo encuentra abatido y lloroso; interrogado por el motivo de su pesar, el de Nursia le responde: “*omne hoc monasterium quod construxi, et cuncta quae fratribus praeparavi, omnipotentis Dei iudicio gentibus tradita sunt. Vix autem obtinere potui ut mihi ex hoc loco animae cederentur*”. *Cuius uocem tunc Theopropus audiuit, nos autem cernimus, qui destructum modo a Langobardorum gente eius monasterium scimus. Nocturno enim tempore et quiescentibus fratribus, nuper illic Langobardi ingressi sunt, qui diripientes omnia, ne unum quidem hominem illic tenere potuerunt, sed inpleuit omnipotens Deus quod fideli famulo Benedicto promiserat, ut si res gentibus traderet, animas custodiret*. GREG. MAG., *Dial.*, 2, 17, 1-2. Véase además la nota anterior. Sobre el fatal destino de Monte Casino, remitimos a las notas 245 de la parte II, la nota 44 de esta misma parte y a la nota 163 de la parte IV.

⁸⁹³ Ciertamente, los *Moralia* resultan fundamentales a la hora de entender la concepción apocalíptica que Gregorio tenía de los *humana tempora*, aunque también es cierto que en el resto de la obra gregoriana – especialmente en el libro cuarto de los *Dialogi*– aparecen referencias bastante continuadas al fin de los tiempos. Por cuanto se refiere a los *Moralia*, cabe citar los siguientes pasajes, concernientes a la figura del Anticristo y a su efímera pero devastadora gloria mundana antes de la caída: GREG. MAG., *Mor.*, 29, 6, 6; 8, 18; 30, 3, 10; 32, 15, 22; 33, 26, 46; 32, 56; 34, 3, 7. Sobre el fin de los tiempos y las dificultades que padecerán la Iglesia y los fieles, remitimos a los trabajos de: BOGLIONI, P., “Miracle et nature”, pp. 100-102; MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 79-81; y MARKUS, R.A., “*Haec non longe sunt*”, pp. 256-257.

lejos o, por el contrario, que los *signa terroris* que asolan Italia evidencian su proximidad?

Es Markus⁸⁹⁴ quien nos hace percibir la ambigüedad de Gregorio en esta consideración, pues diríase que el Magno ofrece puntos de vista contradictorios acerca de los últimos días; y es también Markus quien nos proporciona una explicación satisfactoria –en la medida de lo posible– de la razón que puede hallarse detrás de tal ambigüedad: la concepción dual gregoriana, en la cual el bien y el mal, Jerusalén y Babilonia, Cristo y Satán, conviven forzosamente en un binomio indisociable; aunque se aproxime el momento en el que la maldad imperará en este mundo y los fieles deberán demostrar su fortaleza persistiendo en su fe. Precisamente esta pugna ética⁸⁹⁵ ante la blasfema dominación del Anticristo encarnado constituye el argumento principal de la doctrina escatológica gregoriana y sirve para justificar al pontífice la necesidad de conducirse según los principios cristianos en un período tan difícil como el siglo VI y abandonar los placeres mundanos para encontrar la salvación eterna en la renuncia. Por tanto, todo buen seguidor del Galileo debe esforzarse por seguir sus pasos mientras el Apocalipsis no llega, advenimiento que Gregorio pospone indefinidamente apoyándose en el desconocimiento humano de los designios divinos; no obstante, es necesario estar preparado para ello aunque no se sepa el momento exacto de la llegada del Anticristo, porque parece que, en tiempos del Magno, tan sólo se esté dando el inicio del fin, como se lee en un episodio de los *Dialogi* referido a Casio de Narni⁸⁹⁶ y en la *ep.* 11, 37 a

⁸⁹⁴ MARKUS, R.A., “*Haec non longe sunt*”, pp. 257-260. Cf.: SAVON, H., “L’Antéchrist”, pp. 390-392 y 397-400, en quien se basa principalmente Markus; y MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity*, pp. 20-21. Al respecto de la figura del Anticristo, Gregorio va más allá de las anteriores concepciones patrísticas y le concede una entidad tan relevante que la eleva a *Doppelgänger* de Cristo, una parodia del Salvador de la cual no se salva su Iglesia, convertida en refugio de malvados e hipócritas.

⁸⁹⁵ MARKUS, R.A., “*Haec non longe sunt*”, pp. 258-259, donde incide en la influencia del hiponense en alguno de los conceptos escatológicos gregorianos, básicamente en una adopción simplificada y *sui generis* de las dos ciudades de Agustín, un tema que el mismo Markus admite que todavía precisa de un mejor estudio. El autor nos proporciona algunas referencias de la obra del Magno de posible influencia agustiniana en este sentido: GREG. MAG., *Mor.*, 9, 5, 5; 18, 43, 69-70; e ID., *Hom. in Euang.*, 1, 9, 5; 2, 1, 1. Por cuanto respecta a la renuncia de los placeres, no nos parece preciso recordar aquí las numerosas y constantes admoniciones de Gregorio acerca del peligro de los vicios.

⁸⁹⁶ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 58: *ne nobis in dubium ueniant uerba mortuorum, confirmant haec facta uiuentium. Nam uir uitae uenerabilis Cassius, Narniensis episcopus, qui cotidianum Deo sacrificium offerre consueuerat seque in lacrimis inter ipsa sacrificiorum arcana mactabat, mandatum Domini per cuiusdam sui uisionem presbiteri suscepit, dicens: «Age quod agis, operare quod operaris. Non cesset*

Etelberto de Kent⁸⁹⁷, acaso el documento más ejemplar de la doctrina gregoriana que Markus ha querido denominar el “eschatological delay”.

Y como ocurría en tiempos del Imperio pagano, los mártires todavía existen en la Italia del siglo VI, aunque, obviamente, su número es mucho menor y ahora los perseguidores de la cristiandad son los dominadores germánicos, paganos, arrianos o simplemente bárbaros. En los *Dialogi*, aparecen ejemplos del martirio de hombres santos⁸⁹⁸ a manos de los bárbaros —mayormente godos—, caso de los obispos Cerbonio de Populonia, Fulgencio de Otricoli o Herculano de Perugia. Se trata de eclesiásticos que sufren las consecuencias de su comportamiento en defensa de su comunidad, de la cual se han erigido en líderes a causa de la ausencia de otras autoridades⁸⁹⁹, una muestra

pes tuus, non cesset manus tua. Natale apostolorum uenies ad me, et retribuam tibi mercedem tuam». Qui post annos septem ipso natalicio apostolorum die, cum missarum sollempnia peregisset et mysteria sacrae communionis accepisset, e corpore exiuit. Cf. ID., Hom. in Euang., 2, 37, 9. Véase BINAZZI, G., Il radicamento, pp. 77-78. Al respecto del obispo de Narni, ver PCBE, II, 1, Cassius 3, pp. 410-411.

⁸⁹⁷ Después de congratularse por la conversión del monarca y de su pueblo, felicitándole por su empeño y anunciándole los réditos futuros que esto le había de reportar en el reino de los cielos tras el *omnipotentis Dei terribile examen*, Gregorio le exhorta a preocuparse por el fin de los tiempos: *praeterea scire uestram gloriam uolumus quia, sicut in scriptura sacra ex uerbis Domini omnipotentis agnoscimus, praesentis mundi iam terminus iuxta est et sanctorum regnum uenturum est, quod nullo umquam poterit fine terminari. Appropinquante autem eodem mundi termino multa imminent quae antea non fuerunt, uidelicet immutationes aeris terroresque tempestates, bella, fames, pestilentiae, terrae motus per loca. Quae tamen non omnia nostris diebus uentura sunt, sed post nostros dies omnia subsequuntur. Vos itaque si qua ex his euenire in terra uestra cognoscitis, nullomodo uestrum animum perturbetis, quia idcirco haec signa de fine saeculi praemittuntur, ut de animabus nostris debeamus esse solliciti, de mortis hora suspecti uenturo iudici in bonis actibus inueniamur esse praeparati.* GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37. Toda una muestra de la fecha incierta pero no muy lejana del Apocalipsis y de la necesidad de estar preparado espiritualmente. MARKUS, R.A., “*Haec non longe sunt*”, pp. 262-263, proponiendo también que Agustín — y quizás Gregorio de Tours y Beda— tuvieron en mente una concepción dilatoria semejante para el final de los días.

⁸⁹⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 11-13, para los tres obispos citados; de todos modos, sólo Herculano parece a causa del castigo infligido por orden de Tótila, denominador común del martirio del trío de prelados. CRACCO, G., “*Ascesa e ruolo*”, p. 288. Acerca de estos tres prelados, remitimos a: PCBE, II, 1, *Cerbonius, Fulgentius 3 y Herculanus*, pp. 427, 878 y 978.

⁸⁹⁹ CRACCO, G., “*Ascesa e ruolo*”, pp. 288 y 289, donde afirma que “in altri termini, l’ostilità o l’impotenza dei poteri tradizionali giustificano ampiamente l’ascesa e il ruolo dei *uiri Dei*, nonché il loro procedere a colpi di miracoli”. El autor, en la n. 42, ofrece, además, una cita de LEONARDI, C., “I commenti altomedievali”, pp. 474-475: “con Gregorio Magno (...) lo Stato non è più l’ambito in cui si realizza la Chiesa, poichè la Chiesa (...) può verificarsi e vivere anche avendo contro lo Stato e la cultura”; podríamos matizar esta frase de Leonardi, puesto que, si bien es cierto que la Iglesia puede

de que Gregorio mantiene una concepción “clásica” del episcopado, en la que el prelado deviene el *defensor ciuitatis* por excelencia, modelo de virtudes cristianas y de valores cívicos; y el ejemplo más preclaro de este punto lo constituye Paulino de Nola⁹⁰⁰, aunque no resulte finalmente asesinado. Arrasada su ciudad por los vándalos, el obispo se ofrece para intercambiarse por un joven cautivo en África; una vez allí, no desvela su condición y trabaja en el campo para sus captores hasta que debe revelarla ante el mismo rey, quien le concede la libertad, así como el presente que desee; y su deseo consiste en la liberación de sus conciudadanos, los cuales retornan a la Campania con su obispo al frente en naves cargadas, además, con grano para la ciudad de Félix. Este final feliz se produce a partir de la profetización del óbito del monarca por parte de Paulino, cuya *uirtus intima*, según el Magno⁹⁰¹, permite el *miraculum exterioris* y nos muestra al *uir Dei* victorioso tras el eclesiástico vencido. Aparecen otros casos de martirio relativos a laicos, los más significativos de los cuales son el de los cuarenta campesinos asesinados por los longobardos al rechazar carne procedente de sacrificios politeístas y el de los cuatro centenares de prisioneros degollados cuando se negaron a adorar una cabeza de cabra, episodios bien estudiados por Manselli⁹⁰².

subsistir sin la necesaria intervención del Estado y que incluso es capaz de transmitir valores culturales y religiosos en una época de desastres sin tregua, no es menos cierto que la existencia de una administración –civil– beneficia ampliamente al estamento eclesiástico y le ahorra los *saeculares tumulta* que tanto perjudican a su misión primigenia.

⁹⁰⁰ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1. En el relato, se dice que Paulino *seruus factus est solus* para que todos fueran libres, hecho que, a nuestro parecer, presenta una similitud clara con el episodio de Santulo –3, 37, 10-17, quien se intercambia por un campesino condenado por los longobardos– y con el de Hermenegildo –en el cual, por sí sola, la frase *unus est mortuus, ut multi uiuerent* nos remite a la singular ascensión de un sacrificio altruista por parte del protagonista con el fin de salvar a muchos, en este caso, a una nación entera; ver nota 505, con remisiones–. Aparte de la *uirtus* demostrada por el obispo de Nola, el único aspecto extraordinario del episodio lo constituye la predicción profética de la muerte del monarca, hecho que, paradójicamente, revierte positivamente en la situación del prelado y de su comunidad cautiva. Al respecto, consúltese PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. xxiv-xxv. Véanse además, acerca de Paulino, las notas 575, 647-648 y siguiente.

⁹⁰¹ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1, 5-8, para la profecía de Paulino y su recompensa. A pesar de la imprecisión cronológica inherente al relato, el monarca podría identificarse con un Genserico que se erigiría en arquetipo del malvado rey vándalo por excelencia: CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, p. 289. Ver nota anterior. Acerca de la consideración gregoriana del dominio bárbaro en *Africa*, véase BOTTIGLIERI, C., “Gregorio Magno”, pp. 81-88.

⁹⁰² MANSELLI, R., “Gregorio Magno e due riti pagani”, pp. 435-440; cf. la reciente aportación de BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 88-91. Estos dos episodios aparecen, respectivamente, en GREG. MAG., *Dial.*, 3,

Pero, por lógicas razones históricas, el martirio cruento disminuye abismalmente mientras que el pacífico, el *martyrium sine cruore*⁹⁰³, entendido por Gregorio como el sacrificio cotidiano que todo cristiano debe llevar a cabo, aumenta de forma espectacular y deviene habitual, al cual ya había aludido el Magno en sus comentarios homiléticos al caso de la mártir Felicidad⁹⁰⁴, donde su preferencia por el martirio pacífico revela el carácter temporizador del pontífice. Y es que el cese de la persecución al cristianismo no había hecho sino aumentar la importancia del sacrificio incruento. En relación con esta tipología, cabe añadir la consideración especial de que goza el estamento monástico, el cual se mortifica diariamente mediante un modo de vida muy austero y constante con el fin de purificar su espíritu y que vive *fuera* del siglo

27 y 28, y se dice de ellos que ocurrieron una quincena de años atrás, es decir, en *ca.* 580, en los primeros momentos de la entrada longobarda en Italia. Acerca del martirio laico, remitimos además a la nota 864.

⁹⁰³ La concepción martirial del pontífice se expresa diáfananamente en GREG. MAG., *Dial.*, 3, 26, 7: *PETRVS: multos horum suspicor martyrum subire potuisse, si eos tempus persecutionis inuenisset. GREGORIVS: duo sunt, Petre, martyrii genera: unum in occulto, alterum in publico. Nam et si persecutio desit exterius, martyrii meritum in occulto est, cum uirtus ad passionem prompta flagrat in animo.* Cf. ISID. HISP., *Etymol.*, 7, 11, 4, donde se reproduce casi literalmente el mismo concepto: *duo autem sunt martyrii genera, unum in aperta passione, alterum in occulta animi uirtute.* Por otra parte, DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, II, p. 101, n. 1, cita textos de Salviano de Marsella y de Casiodoro que otorgan al martirio incruento el mismo sentido que Gregorio. Cf. DAGENS, C., *Culture et expérience*, pp. 294-299. Al respecto de la idea y la importancia del *martyrium sine cruore* en el *corpus* gregoriano y sus antecedentes, véanse: RUSH, A.C., “Spiritual Martyrdom”, pp. 569-589; PRICOCO, S., *L’isola dei santi*, pp. 169-175; VOGÜÉ, A. de, “*Martyrium in occulto*”, pp. 125-132; SPANNEUT, M., “La patience”, pp. 186-196; STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 61-62 y nn. 78-89, EAD., “Purity and Death”, pp. 16-37, y EAD., “Martyrdom and Christian Identity”, pp. 250-266; y finalmente LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 290-291.

⁹⁰⁴ GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 3, 3: *ad quam rem nobis idonee confirmandam adest beata Felicitas, cuius hodie natalitia celebramus, quae credendo exstitit ancilla Christi, et praedicando facta est mater Christi. Septem quippe filios, sicut in gestis eius emendatioribus legitur, sic post se timuit uiuos in carne relinquere, sicut carnales parentes solent metuere ne mortuos praemittant. In persecutionis enim labore deprehensa, filiorum corda in amore supernae patriae praedicando roborauit, et parturiuit spiritu quos carne pepererat, ut praedicatione pareret Deo quos carne pepererat mundo. Considerate, fratres charissimi, in femineo corpore uirile pectus (...) non ergo hanc feminam martyrem, sed plus quam martyrem dixerim, quae, septem pignoribus ad regnum praemissis, toties ante se mortua, ad poenas prima uenit, sed peruenit octaua. Aspexit mater et cruciata et imperterrita filiorum mortem, spei gaudium adhibuit dolori naturae. Timuit uiuentibus, gauisa est morientibus. Optauit nullum post se relinquere, ne si quem haberet superstitem, non posset habere consortem.* En este pasaje, en el cual la mártir africana convierte a sus siete fratricidas hermanos antes de su muerte para que puedan seguirla al Cielo, se ejemplifican tanto la obsesión gregoriana por la evangelización como la visión del mártir como *praedicator*. LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, p. 290 y n. 4.

aun cuando se encuentre *dentro* del mundo. Es precisamente esta oposición entre *intus* y *foris*⁹⁰⁵, entre calma y tempestad, la que determina el carácter traumático de la experiencia monástica en relación con el *mundus*⁹⁰⁶, una expresión cuyo significado sobrepasa su mera definición léxica y denota matices negativos para la vida terrena en comparación con la posterior a la muerte.

Ahora bien, si todos estos ejemplos citados aparecen diseminados a lo largo del libro tercero, el cuarto presenta una dedicación extraordinaria y única a la escatología desde un punto de vista tanatológico. Y, ¿por qué? Al hilo de la visión de Redento en el capítulo final del libro tercero –donde el fin de toda carne se erige en profecía de la llegada de los longobardos y de la destrucción que conlleva su entrada en la Península italiana⁹⁰⁷–, el diácono Pedro interroga a Gregorio sobre la pervivencia del alma tras la muerte del cuerpo, pregunta que, según el interlocutor gregoriano, responde a la demanda de aquellos que dudan de dicha supervivencia, especialmente de aquellos que forman parte de la propia Iglesia⁹⁰⁸ que la proclama. Para acercar a Pedro y también a los lectores la difícil explicación del alma, Gregorio remite de un modo velado al mito platónico de la caverna⁹⁰⁹ en una metáfora que versa sobre el conocimiento que del

⁹⁰⁵ AUBIN, P., “Intériorité et exteriorité”, pp. 117-166; TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi*”, p. 126; y RAPISARDA, G., “Per una storia dei rapporti”, pp. 130-131. Véase además el texto gregoriano que citamos en la nota 632 de esta parte y la nota 316 de la parte II, con bibliografía.

⁹⁰⁶ También en relación con la escatología puede mencionarse el uso de la palabra *mundus* en el *corpus* gregoriano, heredero de la concepción cristiana del “mundo” material como un plano existencial imperfecto, inferior y subordinado a la *caelestis patria* del reino de los cielos: BLAISE, A., *Dictionnaire*, p. 544; GRELOT, P., “Monde. I”, cc. 1620-1633; y BUCHHEIM, T., “*Mundus intelligibilis – mundus sensibilis*”, cc. 528-529.

⁹⁰⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 38, 3; el interesantísimo texto de la cita se halla en la nota 653, texto que, a nuestro entender, representa la mejor equivalencia entre longobardos y destrucción de toda la obra y acaso del entero *corpus* gregoriano y que, además, constituye una de las mejores evidencias de la sensación del *mundi terminus*. En la nota 871, desglosamos los textos de los *Dialogi* que hacen referencia a la nefasta presencia de los longobardos en Italia. Sobre la imputación a los longobardos de los males de Italia, especialmente a través de la metáfora de la espada, véase RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 5-9.

⁹⁰⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 38, 5, cuyo texto se halla en la nota 656. Acerca de los eclesiásticos que dudan de la resurrección de la carne, remitimos a la nota 657; cf. las notas 621 y 700 para las dudas del diácono Pedro.

⁹⁰⁹ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 1, 3: *ac si enim pregnans mulier mittatur in carcerem ibique puerum pariat, qui natus puer in carcere nutriatur et crescat; cui si fortasse mater, quae hunc genuit solem lunam stellas montes et campos, uolantes aues, currentes equos nominet, ille uero qui est in carcere natus et nutritus*

mundo podía tener un hombre nacido y criado en una cárcel, cuyo discernimiento de los *inuisibilia* se basaría en el testimonio de su madre acerca de *realia* que nunca habría visto, pero en los que creería sin dudar de lo aprendido. Este símil sirve al Magno para afirmar que debemos creer en aquello que no vemos —esto es, el alma y, por ende, su pervivencia—, así como en lo que vemos, pues todo ha sido creado por el Hacedor del género humano como reflejan las Escrituras⁹¹⁰. En este punto, Gregorio sigue a Agustín⁹¹¹, quien también recomienda hacer caso a los dictados de Dios a través de su palabra y trata largamente el tema de la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne. Otra imagen de la que se sirve el pontífice para afirmar la continuidad del espíritu se basa en la “alegría” con que los mártires⁹¹² dieron su vida, confiando plenamente en la doctrina divina que les promete la vida eterna. Pero si existe un argumento definitivo

nihil aliud quam tenebras carceris sciat, et haec quidem esse audiat, sed quia ea per experimentum non nouit, ueraciter esse diffidat; ita in hac exilii sui caecitate nati homines, dum esse summa et inuisibilia audiunt, diffidunt an uera sint, quia sola haec infirma, in quibus nati sunt, uisibilia nouerunt. Sobre este “mito de la caverna” y la posible traza de la filosofía platónica, remitimos al estudio específico de VOGÜÉ, A. de, “Un avathar”, pp. 19-24. Véase además la nota 658.

⁹¹⁰ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 1, 4: *unde factum est ut ipse inuisibilium et uisibilium creator ad humani generis redemptionem Vnigenitus Patris ueniret et sanctum Spiritum ad corda nostra mitteret, quatenus per eum uiuificati crederemus quae adhuc scire per experimentum non possumus. Quotquot ergo hunc Spiritum, hereditatis nostrae pignus, accepimus, de uita inuisibilium non dubitamus;* y para reafirmar este argumento, Gregorio conmina al lector a confiar en los *dicta maiorum*, esto es, en las Escrituras: cf. *Ioan.*, 1, 3. El Creador es aquí Cristo, no el Padre, aunque la tarea de la creación se conddivide con Éste y el Espíritu Santo, afirmación contraria al enunciado del Credo niceno, pero antídoto contra la equiparación arriana entre las tres personas de la Trinidad: PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lx.

⁹¹¹ AVG. HIPON., *De ciu. Dei*, 22, 8, 1: *canon quippe sacrarum litterarum, quem definitum esse oportebat, illa (miracula) facit ubique recitari, et memoriae cunctorum inhaerere populorum.*

⁹¹² GREG. MAG., *Dial.*, 4, 6, 1-2: *numquidnam sancti apostoli et martyres Christi praesentem uitam despicerent, in morte carnis animas ponerent, nisi certiore animarum uitam subsequi scirent? Tu uero ipse inquires quia uita animae in corpore manentis iex motibus corporis agnoscis. Et ecce hii, qui animas in morte posuerunt atque animarum uitam post mortem carnis esse credidderunt, cotidianis miraculis coruscant. Ad extincta namque eorum corpora uiuentes aegri ueniunt et sanatur, periuri ueniunt et daemónio uexantur, daemóniaci ueniunt et liberantur, leprosi ueniunt et mundantur, deferentur mortui et suscitantur. Pensa itaque eorum animae qualiter uiunt illic ubi uiuunt, quorum hic et mortua corpora in tot miraculis uiuunt. Si igitur uitam animae manentis in corpore deprehendis ex motu membrorum, cur non perpendis uitam animae post corpus etiam per ossa mortua in uirtute miraculorum?* A nuestro entender, esta cita resulta excelente para entender la operatividad milagrosa de los *corpora sacra* y, especialmente, de las discutidas reliquias de contacto; acerca de los *brandea*, su función y la problemática que los envuelve, remitimos a las notas 299, 309-310, 315, 317 y 323.

a ojos de Gregorio, éstas son las visiones⁹¹³ que experimentan los *uiri Dei*, reales, pero difíciles de distinguir de los sueños, excepto por los santos, dotados de una intuición divina. En este aspecto, resulta paradigmática la visión de un soldado romano⁹¹⁴, quien ofrece una perspectiva del más allá como un terreno dividido por un río de perdición que atraviesa un puente que lleva a los *amoena loca* destinados a los elegidos, y también la de Benito⁹¹⁵, cuya visión “cósmica” –tal es el afortunado epíteto dado por

⁹¹³ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 49 y 50. PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, pp. lxii-lxiii. El prelado de Hipona opina al respecto de los sueños y visiones en los que vivos o difuntos se aparecen que tales apariciones oníricas pueden ser debidas a los ángeles, quienes anuncian a los durmientes diversidad de mensajes con la aquiescencia –o la voluntad– de Dios: AVG. HIPON., *De cura pro mort.*, 10, 12-12, 15. Sobre las visiones en general, véase AUBRUN, M., “Caractères et portée religieuse”, pp. 109-130. Acerca de los sueños como elementos de ascesis en Jerónimo, Gregorio de Nisa y su homónimo de Nacianzo, remitimos al trabajo de COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity*, pp. 205-249. En un sentido negativo, cinco personajes de los *Dialogi* de probada iniquidad reciben la visita de espíritus malignos que los atormentan en el momento de su muerte anunciándoles el destino de penalidades que espera a su alma: un blasfemo niño moribundo –ver también nota 835–, cierto curial pederasta, el *puer in Celio* Teodoro, el *diues* Crisaurio y un monje anónimo de Iconio. Véanse, respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 19; 4, 33; y 42.

⁹¹⁴ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 37, 7-10, versículos de los cuales destacamos las siguientes líneas: *quidam uero miles in hac eadem nostra urbe percussus ad extrema peruenit. Qui eductus e corpore exanimis iacuit, sed citius rediit et quae cum eo fuerant gesta narrauit. Aiebat enim, sicut tunc res eadem etiam multis innotuit, quia pons erat, sub quo niger atque caligosus foetoris intolerabilis nebulam exhalans fluuius decurrebat. Transacto autem ponte amoena erant prata atque uirentia, odoriferis herbarum floribus exornata, in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur. Tantusque in loco eodem odor suauitatis inerat, ut ipsa suauitatis flagrantia illic deambulantes habitantesque satiaret. Ibi mansiones diuersorum singulae magnitudine lucis plenae. Ibi quaedam mirae potentiae aedificabatur domus, quae aureis uidebatur laterculis construi se cuius esset non potuit agnosci. Erant uero super ripam praedicti fluminis nonnulla habitacula, sed alia exsurgens foetor a flumine minime tangebatur. Haec uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetentique fluuiio laboretur, iusti uero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent. Cf. 38, 3, para la imagen del puente como –estrecha– vía de acceso a la salvación ya usada en *Matth.*, 7, 14. No es éste el primer ejemplo de un militar que, imbuido por el Espíritu, participa de las características propias de un *uir religiosus*, caso de los soldados que, conversos al monacato, habitan en el monasterio del Celio: *sed fortasse creditur quia nullus eorum puro animo conuertatur. Ego indignus famulus uester scio quanti diebus meis in monasterio milites conuersi miracula fecerunt, signa et uirtutes operati sunt. Sed per hanc legem iam ne quisquam talium conuerti ualeat prohibetur.* GREG. MAG., *Ep.*, 3, 61; cf. 3, 64, y 8, 10. Esta epístola gregoriana está en relación directa con la ley de Mauricio que prohibía a militares y funcionarios su paso al estamento monástico y contra la cual el pontífice cargó en diversas ocasiones: ver la nota 88 de la parte IV.*

⁹¹⁵ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 35, 2-3: *cumque uir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans uigiliis nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, uidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras*

Courcelle a este relato— le hace ver el mundo entero contenido en un solo rayo de luz, amén de anunciarle el deceso del obispo de Capua, Germán.

Estos argumentos⁹¹⁶ afirman, evidentemente, la existencia y función del cielo y del infierno, pero, sobre todo, enuncian por vez primera la realidad del purgatorio, la eternidad de las penas aplicadas por los pecados cometidos y el valor intercesorio de la eucaristía. En efecto, éstas constituyen novedades gregorianas en la concepción cristiana del más allá, especialmente la realidad del *ignis purgatorius*⁹¹⁷ para penas menores —las

exfugasse tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa quae inter tenebras radiasset. Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, uelut sub uno sollis radio collectus, ante oculos eius adductus est. Qui uenerabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, uidit Germani Capuani episcopi animam in spera ignea ab angelis in caelum ferri. COURCELLE, P., “La vision cosmique”, pp. 97-117, e ID., “Saint Benoît”, pp. 154-161; STEIDLE, B., “Die kosmische Vision”, pp. 187-192, pp. 298-315 y pp. 409-414; y RECCHIA, V., “La visione”, pp. 140-155, quien relaciona la citada visión de Benito con la redacción del segundo libro de los *Dialogi*. La visión de Benito se equipara a la ascensión de Elías a los cielos en un carro de fuego: MÄHLER, M., “Évocations bibliques”, pp. 424-425. Debe reivindicarse el papel de Courcelle en la “recuperación” de los *Dialogi* para el estudio de su dimensión cultural, especialmente en la investigación sobre los modelos literarios y sus paralelos clásicos, bíblicos y hagiográficos, tal y como sugiere BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 154. En concreto sobre los paralelos bíblicos en la obra hagiográfica de Gregorio, remitimos a las notas 749 y 825-832.

⁹¹⁶ PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. xxvii-xxviii, ofrece, entre otros, estos argumentos y los considera como una “pastorale del terrore”, una buena manera de definir la finalidad de la exposición gregoriana. VOGEL, C., “Deux conséquences”, pp. 267-276, también incluye en las aportaciones gregorianas la concepción ultraterrena de la figura del monje-sacerdote, acaso heredero de los *uiri Dei*.

⁹¹⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 41 3 y 6: *ex quibus nimirum sentiis constat quia qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur. Sed tamen de quibusdam leuibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est (...) in qua sententia datur intellegi quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam uero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet quia de quibusdam conceditur; y luego hoc tamen sciendum est quia illic saltem de minimis nil quisque purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac adhuc uita positus, ut illic obtineat promereatur;* respondiendo a la directa pregunta de su interlocutor Pedro: *discere uelim si post mortem purgatorius ignis esse credendus est.* Cabe decirse que uno de los textos aducidos —y más representativos— por el pontífice al respecto de la levedad de las faltas redimidas en el *ignis purgatorius* es la segunda epístola a los corintios del apóstol Pablo: PAVL., *Ep. II ad Cor.*, 1, 6. Cf.: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 40 y 42, e ID., *Mor.*, 12, 13, y 13, 53, sobre la geografía del más allá; véase la nota 59 de la parte II —para dos ejemplos de redención de los pecados en las *termae*, descritas como un *poenarum locum*— y las notas 828, 834-835 de esta parte y la nota 129 de la parte IV sobre el *puer niger*. Acerca del purgatorio en la obra de Gregorio, acaso quien asentó este concepto en el ideario religioso occidental, véanse: VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 73; VOGEL, C., “Deux conséquences”, pp. 267-276; GOFF, J. le, *La naissance du purgatoire*, pp. 121-131, en extenso; y PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxii.

mayores no se expían y llevan al alma directamente al infierno por los siglos de los siglos—, justificado con multitud de menciones del Eclesiastés, entre otros escritos bíblicos y patrísticos, pasajes cuya cita y exégesis se introducen naturalmente en el texto de un modo mucho más abundante que en el resto de los *Dialogi*. Y para salvarse de la penitencia del alma no vale el entierro *ad sanctos*⁹¹⁸, estrategia que, presente básicamente en el libro cuarto, queda invalidada por los ejemplos de cuerpos sepultos dentro de iglesias expulsados física y literalmente del templo por obra de la Providencia a causa de sus pecados, expulsión que equivale a la exclusión de la Iglesia-comunidad, en este caso la celeste. Por el contrario, la plegaria de los fieles y la celebración de la eucaristía en honor de los difuntos⁹¹⁹ se erige como principal fuente para la redención y

⁹¹⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 52, 1: *PETRVS: quis sit ille memini. Sed quaeso te, ea quae coepimus exequamur. Putamusne animabus aliquid prodesse, si mortuorum corpora in ecclesiis fuerint sepulta? GREGORIVS: cum graui peccata non deprimunt, hoc prodest mortuis si in ecclesiis sepeliantur, quod eorum proximi, quotiens ad eadem sacra loca conueniunt, suorum quorum sepulcra aspiciunt recordantur et pro eis Domino preces fundunt. Nam quos peccata graui deprimunt, non d absolutionem potius quam ad maiorem damnationis cumulum eorum corpora in ecclesiis ponuntur. Quod melius ostendimus, si ea quae diebus nostris gesta sunt breuiter narremus.* Para las expulsiones de cuerpos de pecadores de sus sepulcros *ad sanctos*, véanse los ejemplos de cierta *sanctimonialis femina*, del patricio Valeriano, del *defensor* milanés Valentino y de un anónimo tintorero: ID., *Dial.*, 4, 53, 54, 55 y 56, respectivamente. AVG. HIPON., *De cura pro mort.*, *prol.*, 4, 6, y 5, 7, trata de la piedad de una devota viuda llamada Flora, amiga de Paulino de Nola, que solicita enterrar a su joven hijo Cinegio junto a la tumba de Félix y de los beneficios que este enterramiento *ad sanctos* puede conferir, los cuales, según el hiponense, no van más allá de lo estrictamente subjetivo. Cf.: 16, 19, y 18, 22, para otras intervenciones santas, algunas también en diferentes *memoriae martyrum*.

⁹¹⁹ GREG. MAG., *Dial.*, 4, 57, 1-2: *PETRVS: quidnam ergo esse poterit, quod mortuorum ualeat animabus prodesse? GREGORIVS: si culpa post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuuare, it ut hoc nonnumquam ipsae defunctorum animae uideantur expetere;* en este capítulo del cuarto libro, el ejemplo del monje Justo —ver nota 810—, cuya alma sufre los rigores del castigo divino, se salva por la intervención de Gregorio —quien previamente la había condenado, debe decirse—, cuando encarga la celebración de una misa diaria en su memoria y por su salvación durante treinta días, una costumbre que habrá de extenderse en la Edad Media y hasta nuestros días. Cf. ID., *Dial.*, 59, 1 y 5, para el efecto salvífico de la hostia en un prisionero encadenado y un marinero naufragado. Al respecto de estos tres ejemplos, consúltese GOFF, J. le, *La naissance du purgatoire*, pp. 126-128. Ya Agustín había postulado un efecto salvífico semejante al de las misas de difuntos en el recordatorio a los finados que tiene lugar en todas y cada una de las eucaristías celebradas por la Iglesia, y lo hace al hilo del único pasaje del Antiguo Testamento —concretamente en el libro de los Macabeos— que lo explicita: *sed et si nusquam in scripturis ueteribus omnino legeretur, non parua est uniuersae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad eius altare funduntur locum suum habet etiam commendatio mortuorum.* AVG. HIPON., *De cura pro mort.*, 1, 3; cf. 4, 6, donde la Iglesia recuerda siempre a todos los muertos en su seno —de un modo genérico, es cierto— en la liturgia cotidiana aunque sus propios familiares y amigos se olviden de hacerlo.

salvación, un método que se instaurará con éxito en la liturgia medieval y se extenderá hasta nuestros días.

PRICOCO, S., *Gregorio Magno*, p. lxvix, insiste en la inclusión de muchos de los *uiri Dei* gregorianos en la liturgia, el calendario y el imaginario medievales, especialmente los episodios referentes al más allá – los viajes del alma y las visiones–, así como en la concepción del purgatorio y la práctica de las misas en honor de los difuntos. Acerca de las visiones, remitimos a las notas 907 y 913-915.

PARTE CUARTA

GREGORIO Y LA *REALPOLITIK*

PARTE CUARTA

GREGORIO Y LA *REALPOLITIK*

Quizás sin quererlo, Gregorio sintetizó –y, en cierto sentido, inauguró– una nueva concepción de la monarquía fruto de los progresivos cambios históricos y religiosos acaecidos en el Imperio romano a partir del siglo III y hasta los albores de la Edad Media; la entrada en escena de los pueblos bárbaros y su posterior dominio de Occidente, así como el encumbramiento del cristianismo a doctrina oficial del Estado, modelaron progresivamente las estructuras mentales del poder político de tal modo que resultó indispensable conjugar el príncipe cristiano ideal con el monarca germánico factual. Pero, ¿cómo llegó a este punto la reflexión del pontífice? ¿con qué motivo lo hizo? Y aún se nos plantea un interrogante más insoluble si cabe, ¿por qué Gregorio? Dilucidar –en lo posible– éstas y otras cuestiones constituye, a nuestro parecer, requisito indispensable para comprender la actitud del obispo de Roma ante los reyes bárbaros y también –y acaso especialmente– ante el emperador.

1.— EL IDEAL MONÁRQUICO Y LA REALIDAD DE ESTADO

Tanto el epistolario de Gregorio como su obra exegética y moral nos ofrecen multitud de datos que reflejan el ideario del pontífice, novedoso en el contexto del siglo VI y que habrá de marcar la doctrina papal durante la Edad Media. Ante todo, cabe remarcar que existe una dicotomía “formal” entre las ideas expuestas en el *Registrum*¹, por una parte, y, por otra, las que hallamos en los *Moralia in Iob*², los *In librum I Regum expositionum libri VI*³ o la *Regula Pastoralis*⁴, pues se ha de tener muy en cuenta que las

¹ El *Registrum* no puede obviar su condición de correspondencia oficial, por lo que el carácter formal limita las posibilidades expresivas de su lenguaje. Al respecto, entre los trabajos filológicos más destacados sobre el epistolario gregoriano, resultan indispensables las aportaciones actualizadas de: NORBERG, D., “Style personnel”, pp. 489-497; y REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 445-447; remitimos asimismo a los ya clásicos pero siempre útiles trabajos de Dunn y O’Donnell citados en la nota 72 de la parte II. Otro aspecto que también debemos tener en cuenta es la pérdida de parte del epistolario del pontífice, que Markus estima en un sesenta por ciento, elevando a 1.380 el posible número de cartas totales: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 206-209 y n. 2; cf. PITZ, E., *Papstreskripte*, pp. 33-38, para el proceso de composición de las epístolas emanadas por el *officium* papal. Véanse también: CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, p. 234 y n. 47; y LEYSER, C., “The temptations of Cult”, pp. 299-300; ambos autores nos recuerdan que Gregorio realizó una selección del total de sus cartas. Uno de los editores del *Registrum* en los *Monumenta* ya dedicó un importante y muy extenso artículo a esta cuestión, indirrimible a tenor de los datos de que disponemos: EWALD, P., “Studien zur Ausgabe”, pp. 433-625. Otro aspecto interesante lo constituye el uso de fórmulas por parte de la cancillería pontificia, cuya aparición no es directamente atribuible a Gregorio: MCCULLOH, J., “The Cult of Relics”, pp. 156-158 y n. 50, con bibliografía sobre el debate acerca de los formularios papales. Acerca de la “creación” y la difusión del epistolario gregoriano en la Edad Media, especialmente en el período carolingio, resulta muy esclarecedora la síntesis de JUDIC, B., “La production”, pp. 71-87.

² Acerca de la ideología del poder terrenal en los *Moralia*, se pueden consultar: STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 47-63; muy especialmente, BROUWER, C., “Égalité et pouvoir”, pp. 97-129; y AZZARA, C., “Il potere regio”, pp. 3-14.

³ El profesor de Nottingham —recientemente fallecido— todavía resulta básico a la hora de interpretar las nociones monárquicas contenidas en el Comentario a los Reyes: MARKUS, R.A., “On Kings”, pp. 7-21; cf. ID., “The Sacred”, pp. 84-96.

⁴ Sobre los aspectos “políticos” de la *Regula*, remitimos principalmente a: GILLET, R., “Spiritualité”, pp. 323-351; y JUDIC, B., “Structure et fonction”, pp. 409-417.

cartas siguen de cerca las normas de protocolo oficial heredadas de la epistolografía cancilleresca mientras que, en la producción estrictamente religiosa, Gregorio expone su opinión de un modo mucho más libre, aunque no exento de dificultades interpretativas. Sin embargo, no debemos pensar en dobleces ni hipocresías por parte del obispo de Roma, sino más bien en una capacidad de adaptación extraordinaria a las complejas realidades de su mundo: Gregorio es el primer papa que se relaciona intensamente con los reinos germánicos, y modifica su estrategia política en función de las particularidades de cada uno de ellos con la intención de universalizar la *Christiana res publica* a los *regna* que ocupan el antiguo territorio del Imperio romano.

Analizando en primer lugar su concepción del poder monárquico en las obras doctrinales citadas, encontramos una definición ideal del príncipe cristiano⁵ a modo de *Heerscherideal* aplicable tanto al emperador como a los reyes germánicos. En dichas obras, aparece muy a menudo el término *rector*⁶, crucial para entender su doctrina del

⁵ GREG. MAG., *Mor.*, 10, 30, 51: *saepe namque contingit ut electus quisque, qui ad aeternam felicitatem ducitur, continua hic aduersitate deprimatur; non hunc rerum abundantia fulciat, non dignitatum gloria honorabilem ostendat, nulla ei obsequenterm frequentia suppetat, nulla hunc humanis oculis uestium pompa componat. A cunctis uero despicibilis cernitur et huius mundi gratia indignus aestimatur. Sed tamen ante occulti iudicis oculos uirtutibus emicat, uitae meritis coruscat, honorari metuit, despici non refugit.* Sobre el modelo ideal de monarca gregoriano, remitimos principalmente a las obras de: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 462-479; TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique*, pp. 357-363; LOZITO, V., *Culti e ideologia*, pp. 117-154; DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 191-203; CONSOLINO, F.E., “I doveri”, pp. 57-82; y AZZARA, C., *L’ideologia*, pp. 102-105, e ID., “Il potere regio”, pp. 5-11.

⁶ Estadísticamente, *rector* es la palabra más utilizada en los *Moralia* junto con otras de su familia – *regimen*, *rectitudo*, *correctio*–, y su acepción política ya fue utilizada por Cicerón o Boecio anteriormente; tampoco debemos olvidar que, en el Bajo Imperio, el término *rector* alude propiamente a un cargo civil. Además, ya desde el siglo VII, se entiende que la *Regula* se dirige tanto a obispos como a reyes: REYDELLET, M., *La royauté*, p. 144 y 463; MARKUS, R.A., “On Kings”, p. 7; y DAGENS, C., “Expérience politique”, p. 147; remitimos asimismo a la bibliografía citada en la nota 2. Basándose en la tripartición de Agustín, Gregorio establece una división jerárquica del estamento eclesiástico en tres *fidelium ordines*: el *ordo praedicatorum* –que incluye los rangos superiores–, el *continentium* –los demás rangos– y el *coniugum* –formado por los laicos casados–; esta división es fácilmente extrapolable a la sociedad civil, en la cual los reyes formarían parte del grupo de los *praedicatorum* en tanto que cúspide de la pirámide social. Al respecto, véase: GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, 4, 5-6; cf. ID., *Mor.*, 1, 14, 20, y 32, 20, 36. Sobre los tres órdenes gregorianos, consúltense: FOLLIET, G., “Les trois catégories”, pp. 81-96; y la buena síntesis de DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 312-319, en particular.

poder y cuyo significado se encuentra a caballo entre la acepción propiamente religiosa y la secular; entonces, ¿a cuál de las dos se corresponde? Como ha probado suficientemente la historiografía actual⁷ y como se desprende de una lectura atenta del *corpus* gregoriano, tal ambivalencia se explica a partir de la asunción de tareas civiles por parte de las autoridades eclesiásticas: los obispos son *rectores*, *pastores* y también *praepositi*, se encuentran al frente de su comunidad⁸ del mismo modo que los reyes, y quedan sujetos a las mismas exigencias, notablemente a causa del carácter ministerial de su servicio. Y aunque sus campos de aplicación son diferentes, de ello resulta la complementariedad indispensable para el buen orden social⁹.

⁷ Como justamente indica Reydellet al respecto de un pasaje de los *Moralia*, “le mot de pasteur ne doit pas faire illusion; il ne s’agit pas seulement des autorités ecclésiastiques”, y ésta es una constante en la obra gregoriana que no sólo se aplica a *pastor*, sino también a *rector* e incluso a *praepositus*; para el texto de dicha cita, véase la nota siguiente. En este sentido se pronuncian: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 488, 463 y 501-503; DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, p. 191; y STRAW, C., *Gregory the Great*, pp. 251 y 257-260, y EAD., “Gregory’s Politics”, pp. 49-50. Cabe destacar especialmente un artículo muy específico de MARKUS, R.A., “*Rector*”, pp. 137-146, donde describe los usos eclesiásticos y civiles de la palabra en las nn. 6 y 8; cf.: también ID., “On Kings”, pp. 7-9, e ID., *Gregory the Great*, pp. 27-31. También merece tenerse en cuenta que Enodio de Pavía —autor que Gregorio conocía con bastante seguridad— ya había abierto el camino a la ambigüedad del término *rector*: ENNOD. TICIN., *Opusc.*, 1, 12, y 21, 92.

⁸ Existía una estrecha relación entre el gobernante y su pueblo, y la actitud de ambos influía recíprocamente de un modo decisivo: *certum uero est quod ita sibi inuicem et rectorum merita connectantur et plebium, ut saepe ex culpa pastorum deterior fiat uita plebium et saepe ex plebium merito mutetur uita pastorum*. GREG. MAG., *Mor.*, 25, 16. Mención aparte merece la doctrina gregoriana de la igualdad de los hombres: *omnes namque homines natura aequales sumus* —ID., *Mor.*, 21, 15—, igualdad que no le impide aceptar la necesaria existencia de un poder que rijan los destinos de cada pueblo. Al respecto, véase REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 465-467. El propio Gregorio aconseja a los obispos que no negligjan las necesidades materiales, pues éstas inciden —y mucho— en el estado de ánimo de su grey: GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 17, 7-8, e ID., *Reg. past.*, 2, 7.

⁹ Acerca de la complementariedad entre Iglesia y Estado en este momento, véanse: DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 191-206; CONSOLINO, F.E., “I doveri”, p. 57; y CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, p. 86, referido al caso bizantino. Sobre la concordia entre los dos poderes, Straw estima que Gregorio considera que el príncipe secular debe mostrar obediencia hacia la Iglesia, un hecho que, de ser cierto, el pontífice se encargó bien de velar en su correspondencia: STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 49 y 52-55; *contra*, REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 478-479. Pensamos, más bien, que Gregorio conocía los límites de su autoridad y sabía que no podía exigir demasiado desde la debilidad de la autoridad *real* romana. Existe una preciosa e ilustrativa cita de un predecesor de Gregorio, León Magno: *cum enim clementiam tuam Dominus tanta sacramenti sui illuminatione ditauerit, debes incunctanter aduertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundum regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam*. LEO MAG., *Ep.*, 156, 3. Para otra cita de esta carta, ver también la nota 78.

Más específicamente, los reyes bíblicos¹⁰ sirven a Gregorio para ejemplificar las actitudes humanas y ofrecer un modelo a sus colegas coetáneos: Saúl¹¹ es escogido por su humildad, pero cae en el orgullo y los fastos del poder; David¹² representa la vanidad cuyo abandono –y la obligada penitencia– resulta moralizante y, junto con Ezequías¹³, inaugura una nueva concepción acerca de la necesaria humildad de los gobernantes¹⁴, el

¹⁰ Especialmente en GREG. MAG., *Mor.*, 7, 35, 53 y 54, pasajes en los que aparecen los reyes Natán, Jeroboam, Acab, Josafat, Naamán, Samuel, David e incluso el faraón del Egipto de Moisés; cf. ID., *Mor.*, 9, 25, donde el pontífice nos ofrece una particular etimología de la palabra βασιλεύς, *quod latina uidelicet lingua basis populi dicitur, quia uidelicet ipse super se populum sustinet, qui motus illius potestatis pondere fixus regit*. Al respecto del paralelismo con los reyes de las Escrituras, puede consultarse: JUDIC, B., “Grégoire le Grand”, pp. 436-440; ULLMANN, W., “The Bible”, pp. 181-227, en extenso sobre este tema; y AZZARA, C., “Il potere regio”, pp. 8-9.

¹¹ PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 4, 115: *nam, etsi pro futura nequitia repellendus a regno erat Saul, tamen habebat in se, donec regnaret, unde populo sibi subdito prodesse potuisset. Futurus certe erat bello strenuus, mente elatus*; y 2, 6: *sic Saul post humilitatis meritum in tumorem superbiae culmine potestatis excreuit. Per humilitatem quippe praelatus est, per superbiam reprobatus*. Así también Ezequías, que no dudaba de hacer alarde del lujo que lo rodeaba ante sus visitantes: *neque enim peccare se Ezechias credidit, cum uenientibus ad se alienigenis cellas aromatum ostendit; sed in damnatione securitatis prolis ex eo iram iudicis pertulit, quod se facere licenter aestimauit*. Cf. ID., *Reg. past.*, 1, 4, donde se cita además al rey de Babilonia como ejemplo de *elatio*, de orgullo, quizás el peor pecado que se le puede imputar a un gobernante. También en referencia a los deberes del buen rey, véase la nota 16.

¹² Por lo que respecta a la escandalosa penitencia de David ante su pueblo, ver GREG. MAG., *Mor.*, 9, 16, 23: *hinc Dauid quia prostrata plebe postmodum angeli gladium prece compescuit, prius plorans et eiulans, nudis pedibus filium fugit; et quousque perpetrati facinoris ultionem ad plenum reciperet, iram Dei nequaquam ualuit pro semetipso temperare*. Otras citas acerca de David y su ejemplificante historia en: ID., *Mor.*, 7, 35, 53; 8, 36, 56; 10, 30, 51; 12, 18, 23; 23, 21, 41; 27, 10, 17; 30, 10, 37; y 33, 12, 25.

¹³ PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 2, 150: *hinc est iterum, quod Ezechiae regi per prophetae oraculum mortis poena promittitur; sed, quia rex mori metuens coram domino se paenitentiae lacrimis afflixit, mortem, qua moretetur, apud eum, quem timuit, non inuenit. Et supra quidem se dominus locutum fuisse asseruit, ut domus Heli et patris eius in conspectu suo usque in sempiternum ministraret*; cf. ID., *Mor.*, 12, 31, 36, para una versión algo diferente del mismo episodio. En cuanto a otros defectos de Ezequías, también culpable de soberbia, ver la nota 11 de este trabajo.

¹⁴ GREG. MAG., *Reg. past.*, 2, 6, todo un capítulo dedicado a exaltar genéricamente las bondades de la humildad inexcusable de todo *rector*, del cual queremos destacar el siguiente pasaje: *sed plerumque rector eo ipso quo ceteris praeminet, elatione cogitationis intumescit, et dum ad usum cuncta subiacent, dum ad uotum uelociter iussa complentur, dum omnes subditi, si qua bene gesta sunt, laudibus efferunt, male gestis autem nulla auctoritate contradicunt, dum plerumque laudant etiam quam reprobare*

magisterium humilitatis, un discurso en torno del soberano muy querido por Gregorio y tan cercano a la concepción veterorromana y estoica como a la doctrina agustiniana¹⁵. Los reyes lo son por obra y gracia de la Providencia –*prouida dispensatio*–, pero pueden inclinarse hacia la bondad o la tiranía, y corresponde al *uir Dei* corregir su comportamiento por el bien de la comunidad¹⁶; el enfrentamiento¹⁷ entre ambos queda

debuerant, seductus ab his quae infra suppetunt, super se animus tollitur; no podemos abstenernos de citar una frase muy del estilo de Gregorio: *superbia quippe odium generat, humilitas amorem*. ID., *Mor.*, 7, 35, 54; cf. 21, 15, 22, y 27, 40, 73. En un sentido muy semejante, se expresa AVG. HIPPON., *De ciu. Dei*, 19, 14, pasaje del que depende directamente el texto gregoriano citado. Véase también AMBR. MEDIOL., *De ob. Theod.*, 33, donde aparece por primera vez la humildad como característica del buen rey en la patrística, como ha apuntado CONSOLINO, F.E., “I doveri”, p. 71, n. 60. Las tentaciones que conlleva el poder son numerosas, y la incitación al pecado es constante: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 468-471, con abundantes citas de la obra del pontífice.

¹⁵ Se ha escrito mucho acerca de la concepción política inaugurada por Agustín; al respecto, remitimos a algunos trabajos ya clásicos que no han perdido apenas actualidad: ARQUILLIÈRE, H.-X., “Réflexions sur l'essence”, pp. 991-1002; BAYNES, N.H., “The Political Ideas”, pp. 288-306; CRANZ, E.F., “*De ciuitate Dei*”, pp. 15-27; MARKUS, R.A., *Saeculum*, muy en especial, pp. 72-104, 133-153 y 197-210, y también una contribución más reciente en ID., “The Latin Fathers”, pp. 103-116, donde el propio autor cuestiona alguna de sus ideas anteriores. Ya Agustín consideraba de suma importancia el *exemplum* regio en la conversión de los bárbaros germánicos: AVG. HIPPON., *En. in Psal.*, 54, 13, e ID., *Conf.*, 8, 4, 9. Al respecto de las similitudes entre la doctrina agustiniana y gregoriana, remito a: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 464-468; y MARKUS, R.A., “The Sacred”, pp. 84-96.

¹⁶ La doctrina de la gracia –según los parámetros agustinianos– sirve a Gregorio para advertir a los gobernantes del mundo –tanto civiles como eclesiásticos– de que nadie está libre de pecado y de que sólo la gracia de Dios permite al hombre superar el estado de imperfección; pero, como el propio papa sabe, los monarcas olvidan frecuentemente la vocación de servicio de su *ministerium*: *hoc praecipue perpendens quia quaelibet occulta loca sine gratia Dei animam saluare non possunt. Quod aliquando in ipsis quoque conspiciamus erratibus electorum (...) illius ergo nobis, illius uirtus quaerenda est et gratia postulanda, sine quo nusquam absque culpa, cum quo nusquam sine iustitia*. GREG. MAG., *Ep.*, 7, 7. Sobre las influencias agustinianas, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, pp. 392-404; REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 465-467; y DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 247-273, especialmente 271-273. Apuntar tan sólo una acotación de Straw al respecto de la posible –pero obviada– influencia de la doctrina de la gracia de León Magno: STRAW, C., “Gregory’s Politics”, p. 49, n. 9. Acerca de dicha doctrina leonina, ver BARCLIFT, P.L., “Predestination”, pp. 5-21, cuyo conocimiento debemos a nuestro colega el Dr. Raúl Villegas Marín, a quien agradecemos sus indicaciones al respecto.

¹⁷ Tema ya caro a la iconografía bíblica –Moisés contra el faraón, Elías contra Acab, Eliseo contra Joram y Naaman–, pero también de la más cercana hagiografía, máxime de la italiana: Martín y Máximo, Ambrosio y Teodosio, León Magno y Atila o el sinfín de obispos que durante las invasiones se enfrentaron a crueles caudillos germánicos. Al respecto de la *παρηρσία* con que los *uiri Dei* se oponen al

reflejado ejemplarmente en el episodio hagiográfico de Benito y Tótila¹⁸, donde el *uir sanctus*, oponiéndose al *rex*, adquiere dimensión política o, si se quiere, ejerce funciones de representación de su comunidad. También relativa al ideal del monarca cristiano se nos presenta la imagen del rinoceronte que debe ser dominado, metáfora del rey convertido para servir a la Iglesia como apunta Reydellet¹⁹.

Pero, ¿cómo aplicar este ideal a la realidad? A nuestro parecer, los ideales transmitidos en la obra religiosa de Gregorio tienen su reflejo en la sutileza retórica de que hace gala el pontífice en sus epístolas; la refinada educación y el don de gentes gregorianos se ponen al servicio de la política pontificia, la cual, en estos momentos, se podría decir que representa la sola impronta de *Romanitas* en una Europa dominada por estirpes germánicas. Y esa *Romanitas*²⁰ aparece también en el discurso epistolar,

poder establecido, remitimos a las notas 751 y 886 de la parte III. CRACCO, G., “Ascesa e ruolo”, pp. 283-297, avanza la hipótesis de la metamorfosis del tópico literario del *sapiens* pagano, que deviene el *uir sanctus* cristiano enfrentándose al monarca injusto de igual manera que su predecesor clásico; sobre la “santidad pagana”, véase la nota 309 de la parte II. Sobre la concepción gregoriana del “mal rey”, tomada fundamentalmente de Agustín, consúltese REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 485-495, con profusión de citas del prelado hiponense y de nuestro papa. Nótese que Gregorio no emplea casi nunca la palabra *tyrannus*, de gran tradición entre los escritores clásicos y tardoantiguos.

¹⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 2, 14-15; cf. 3, 5, 6 y 12, donde el rey godo tiene encuentros con otros *uiri Dei*: Sabino, Casio, Herculano y Fulgencio, obispos de Canosa, Narni, Perugia y Otricoli, respectivamente; véanse las notas 870, 875-876 y 881-886 de la parte III acerca de la figura de Tótila y de sus encuentros con los citados personajes. Para un mejor entendimiento de Benito como modelo para Gregorio, ver DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 299-309. Téngase en consideración la opinión de Reydellet, quien equipara justamente el Benito de Gregorio con los grandes profetas de la Biblia: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 482 y 490-492.

¹⁹ La metáfora del rinoceronte por pacificar en GREG. MAG., *Mor.*, 5, 11, 18-19. REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 474-479, quien cree ver en Recaredo –y en su hermano– la inspiración para la citada metáfora del salvaje animal como príncipe secular –apartado de la Iglesia– en los *Moralia*; sobre Hermenegildo en particular, véanse las pp. 481-485. Reydellet es seguido por STRAW, C., *Gregory the Great*, pp. 51 y 196-197, y EAD., “Gregory’s Politics”, pp. 51-52, donde concluye que “the secular prince must recognize that he owes servile obedience to the Author of his power, and he must honor the church entrusted to his protection”; en la n. 20 del mismo trabajo, la investigadora discierne otra metáfora muy distinta aplicada por Gregorio a la figura del prelado, que aparece como un pacífico buey uncido, tal vez resultado de la metamorfosis del agresivo rinoceronte ya domado, ya católico. Ver además AZZARA, C., “Il potere regio”, pp. 11-14.

²⁰ Acerca de la *Romanitas* de Gregorio en cuanto a política se refiere, marcada por el abandono imperial, pueden consultarse: DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 361-367; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 77-78 y 326-

evidenciada mediante el trato protocolario que reciben los destinatarios, de lo que se colige la pervivencia –aunque sólo sea formal– del ideario que imbuía las *officina* de la burocracia tardorromana, anacrónica en cuanto se refiere a la condición de la realeza germánica, independiente de la autoridad romana desde hacía ya más de un siglo.

En efecto, la titulación²¹ varía en función de su destinatario: si el emperador es siempre *dominus noster*, *serenissimus* o *Christianissimus princeps*, los reyes bárbaros sólo reciben los apelativos de *gloriosissimus* o *excellentissimus* –títulos equivalentes a los más altos dignatarios de la corte imperial–; caso aparte lo constituyen aquellos *Germanici reges* que, con motivo de su fe católica, merecen y reciben el calificativo de *filius noster*²², acaso la mejor prueba de la preeminencia del factor diacrítico religioso

331; y REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 451-452 y 494-495, donde el autor afirma que el pontífice establece una relación de subordinación de los reyes germanos con respecto al emperador, tanto en su obra exegética y moral como en el propio epistolario; cf.: TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique*, pp. 346-356; y RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 28-30. En un mismo sentido, MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 164, n. 2, aduce una carta de Childeberto II de Austrasia como ejemplo de la submisión –entendemos que simbólica– del monarca al emperador de Constantinopla, calificado de *sacratissimi patris nostri imperatoris* por el rey franco en una misiva cargada de diplomacia: CHILDEB. REX, *Ep.*, 46; al respecto de esta epístola y de las relaciones de subordinación –relativa– de los *reges* ante el emperador, véase también AZZARA, C., “*Pater uester*”, pp. 303-320. Acerca de la *Romanitas* gregoriana en tanto que concepto cultural y cívico, remitimos a las notas 59 y 250 de la parte II.

²¹ Pueden consultarse al respecto: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 445-447; AZZARA, C., “Gregorio Magno”, p. 12-16 y 25-27; MARKUS, R.A., “Europe”, pp. 28-29, e ID., *Gregory the Great*, pp. 163-164; ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio*, pp. 128-131; y, en concreto, una obra algo antigua pero suficientemente exhaustiva como para ser tenida en cuenta a pesar de que sus límites cronológicos no abarquen el período gregoriano: O'BRIEN, M.B., *Titles of Address*, pp. 9-23, especialmente.

²² Si bien Gregorio trata protocolariamente a todos los reyes germánicos de *excellentia* –o *potestas uestra*, los monarcas francos a los que se dirige –Childeberto II, Teoderico de Burgundia y Teodeberto de Austrasia–, así como los recientemente conversos Recaredo y Etelberto, reciben además el calificativo de *praecellentissimus* o *gloriosissimus filius noster*, en ocasiones– en contraste con el trato dispensado a Mauricio o Focas, a quienes se dirige como *clementia* o *pietas uestra* o, más simplemente, como *piissimus dominus* en señal de su superioridad frente a los *reges gentium* –y frente a Gregorio también, ciertamente–; la única excepción la constituye Agilulfo, cuyo arrianismo limita su titulación a un muy formal *excellentia uestra* a pesar de que su hijo Adaloaldo, a causa de su catolicismo, ya aparece como *filius noster*. Acerca de las epístolas en las que se recogen estos apelativos, remitimos a la nota 479; para la posible excepción de Ariquis, véase la nota 234. Otro tanto ocurre con las soberanas: las emperatrices Constantina y Leoncia son *serenissimae dominae* mientras que Brunilda, Teodelinda o Berta reciben de nuevo los calificativos de *excellentia uestra*, considerándose *filiae* las dos primeras reinas, acaso en virtud de su relación con Gregorio. Al respecto de las cartas enviadas a las *reginae*, puede consultarse la nota 477.

por encima del étnico o cultural siempre supeditado a la superioridad jerárquica del soberano de Constantinopla. Bien se dirija a la púrpura bizantina, bien a las pieles bárbaras, nuestro pontífice aviva un único propósito: restablecer la concordia entre los pueblos de la Romania mediante la religión.

Así, en el *Registrum*, documentamos una multiplicidad de peticiones²³ concretas –en ocasiones sutiles– a los monarcas, tales como la represión de la simonía o, en general, el mantenimiento de la disciplina en la Iglesia, hechos que representan –como mínimo simbólicamente– un sacrificio para los príncipes seculares. Pero, a ojos de Gregorio, este sacrificio deviene necesario e innegociable y, por ello, deberá discutir – en ocasiones agriamente– con los regentes del *mundus*.

Por cuanto respecta a los soberanos de Bizancio²⁴, desde un momento muy temprano, Gregorio tuvo que sobrellevar una difícil relación con Mauricio en el plano

²³ Aunque en las epístolas gregorianas documentamos muchas admoniciones y bastantes peticiones de “ayuda” –esencialmente material– destinadas a los poderes civiles, son más bien pocos los ejemplos de intervención coercitiva del Estado en tanto que brazo secular de la Iglesia a instancias de Gregorio, esto es, compeliendo a miembros del estamento eclesiástico sitios en su territorio a obedecer los dictados de Roma. Siendo estrictos, sólo podemos incluir once cartas dentro de esta casuística: dos a Mauricio – GREG. MAG., *Ep.*, 6, 16, y 64–, tres a Genadio, exarca de África –1, 59 y 72, y 6, 62–, dos a Hilario y Pantaleón, notario y prefecto del pretorio, respectivamente, del exarcado africano –1, 82, y 4, 32–, dos a Zabardas y Espesindeo, *dux* y *praeses* de Cerdeña –4, 25, y 11, 12–, y una última a Brunilda –11, 46–. No obstante, si añadimos las once cartas relativas a la simonía –que requiere la convocatoria de concilios con el fin de depurar el clero: ver notas 390 y 395– y otras cuatro enviadas a Mauricio –de difícil consideración, pero fundamentalmente enunciativas: ver nota 27–, el número se eleva a un total de veintiséis, de las cuales catorce se dirigen a las autoridades imperiales y doce a los monarcas francos; entre ambos grupos, puede establecerse una línea de separación clara a partir del enfrentamiento con Mauricio en el 595. Al respecto de la ruptura con el emperador, remitimos a las notas 26-27 y 207-210. Sobre la concepción gregoriana de *mundus*, remitimos a la nota 906 de la parte III.

²⁴ Sobre las agitadas relaciones entre Roma y Constantinopla durante el pontificado gregoriano, el cual se desarrolló básicamente bajo el reinado de Mauricio, pueden consultarse: BERTOLINI, O., *Roma di fronte*, pp. 241-249; FISCHER, E.H., “Gregor der Grosse”, pp. 15-144; GOUBERT, P., *Byzance avant l’Islam*, pp. 129-177; DAGENS, C., “L’Église universelle”, pp. 458-463; REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 447-452; CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 83-93; y DAGRON, G., “Rome et l’Italie”, pp. 45-64. Acerca de la diplomacia de Gregorio en sus cartas a Constantinopla, véase AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 16-27. Sobre la evolución del concepto monárquico en el Imperio de Oriente y su influencia en las relaciones con la *cathedra Petri*, remitimos al fundamental estudio de EWIG, E., “Zum christlichen Königsgedanken”, pp. 4-11. Asimismo, remitimos a las notas 88 y 89-91 para la ley del 593 y el asunto del patriarcado ecuménico, respectivamente.

eclesiástico a causa de dos asuntos que concernían –si no se inmiscuían– directamente la autoridad de la sede romana: en primer lugar, la ley que impedía el paso al estamento clerical de los funcionarios y soldados en activo; en segundo, la controversia con el obispo Juan el Ayunador por el patriarcado ecuménico de Constantinopla. En ambos casos, Gregorio defendió con saña y maña los derechos petrinus, aunque le preocupaban más las dificultades que entrañaba otro asunto aún más necesario y cercano. La Península italiana toda, el ducado de Roma en particular, se veían amenazados por los belicosos longobardos, y a Constantinopla parecían importarle más bien poco los movimientos de su enemigo. Gregorio, en cambio, pugnaba denodadamente para procurar tropas con que proteger su Ciudad; pero era en vano. Fue entonces que el Magno decidió actuar por su cuenta, y su intervención²⁵ en las guerras longobardas entre el 591 y el 594 le valió una severa reprimenda por parte de Mauricio, quien le acusaba de intrusismo e ingenuidad política. Gregorio no se calló²⁶, como demuestran las palabras dirigidas a su soberano después de las citadas acusaciones: *hoc tamen piisimo domino suggero, ut de me mala omnia quaelibet existimet, de utilitate uero reipublicae et causa ereptionis Italiae non quibuslibet facile pias aures praebeat, sed plus rebus quam uerbis credat*. A modo de ejemplo sirva esta “sutil” reprimenda al emperador para constatar hasta qué punto tuvo que emplear toda su versatilidad para recabar la ayuda imperial para su amada Italia sin ofender al ya airado monarca.

Así y todo, evidenciamos un distanciamiento –que algunos llaman ruptura– de relaciones entre ambos en el 595²⁷, fecha desde la cual Gregorio girará su vista hacia

²⁵ En este período, el ducado de Roma fue hostigado constantemente por los longobardos del duque de Spoleto, Ariulfo, y de Ariquis, duque de Benevento, quienes asolaron el *ager Romanus*; además, la contraofensiva imperial, liderada por el exarca de Ravena, Romano, no hizo más que desguarnecer Roma fortificando las ciudades del corredor apenino y propiciando que las huestes del *rex* Agilulfo asediaran la *Vrbs*. Y Gregorio nunca perdonará este abandono de Roma, causado probablemente por razones estratégicas que contravino sin quererlo: al respecto, véanse las notas 176 y 189.

²⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36. Para las circunstancias de esta carta, que constituye la evidencia más palmaria del desencuentro entre Gregorio y Mauricio, véanse asimismo las notas anterior y siguiente. Reseñamos otro exabrupto –o reprimenda moral, si se quiere– por parte del pontífice al emperador en la nota 88, y lo consideramos todavía más hiriente que el citado en el texto.

²⁷ De hecho, Gregorio no interrumpe su correspondencia con Mauricio a partir de esa fecha. Todavía le ha de escribir cuatro cartas –GREG. MAG., *Ep.*, 6, 16 y 64; y 7, 6 y 30, todas concernientes a asuntos eclesiásticos–, pero la relación ya nunca será la misma, como manifiesta el tono de las letras gregorianas.

Occidente y no será hasta el advenimiento de Focas²⁸ que se constatará una nueva ilusión –acaso ingenua– en Oriente y en su emperador: *remoto iugo tristitiae ad libertatis tempora sub imperiali benignitatis uestrae pietatis peruenimus*, esperanzas que no habían de cumplirse como no lo habían hecho con Mauricio. De hecho, el propio pontífice nos aclara de una manera más *real* todo aquello que un monarca *no* debería hacer –en clara referencia a lo que había hecho Mauricio– en una de las dos cartas enviadas al nuevo emperador²⁹: *in omnipotentis quippe Dei incomprehensibili dispensatione alterna <sunt> uitae mortalis moderamina, et aliquando, cum multorum peccata ferienda sunt, unus erigitur, per cuius duritiam tribulationis iugo subiectorum colla deprimantur, quod in nostra diutius afflictione probauimus*. En ambos casos, sin embargo, se expresa un ideal inspirado en el Constantino de Eusebio en el cual el Estado, brazo secular de la Iglesia, recibía los parabienes de la comunión con la divinidad³⁰. Aquí, Gregorio se nos muestra sin ambages como un patriota romano,

Porque, si, hasta el 595, las disensiones de Gregorio con Mauricio fueron de carácter religioso –la ley del 593 y el patriarcado ecuménico–, a partir de este momento, ambos se enfrentan por un asunto de orden estrictamente político de la magnitud de la defensa de Roma, sede de Gregorio y algo más que un símbolo; y la política de ambos dignatarios seguirá rumbos separados desde entonces. Así y todo, Gregorio continuará esforzándose por hacer llegar la paz a Italia ejerciendo de mediador entre el Imperio y los longobardos, principalmente con Agilulfo a través de su esposa Teodelinda. Sobre el enfriamiento de las relaciones entre el pontífice y el emperador, véanse especialmente: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 450-452; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 18 y 95-96.

²⁸ La cita en cuestión se encuentra en GREG. MAG., *Ep.*, 13, 39: *considerare cum gaudiis et magnis actionibus gratiarum libat, quantas omnipotenti Domino laudes debemus, quod remoto iugo tristitiae ad libertatis tempora sub imperiali benignitatis uestrae pietatis peruenimus*. Dos meses antes, en ocasión de su acceso a la púrpura, Focas había recibido otra carta del pontífice –13, 32– en la cual ya aparece el mismo tema –*reformatur iam singulis sub iugo pii imperii libertas sua*– después de un elenco de los problemas que el advenimiento del nuevo emperador tenía que –y debía de– solventar.

²⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 32. Véase también la nota anterior y la nota 31.

³⁰ La recompensa divina al monarca católico, traducida básicamente en la victoria sobre sus enemigos, resulta inherente a su condición real, pero la retribución es aún mayor –siendo más necesaria– si se trata de prestar ayuda a la Iglesia; a este respecto, pueden destacarse tres pasajes, los dos primeros dirigidos a Mauricio y el último a Focas: *quatenus Deus omnipotens, qui placitam sibi catholicae rectitudinis integritatem clementiam uestram amare cernit atque defendere, et hic deuictis hostibus pacatae uos reipublicae imperare et cum sanctis suis in aeterna faciat uita regnare; uirtus caelestis gratiae inimicis uos terribiles faciat, pietas subditis benignos; omnipotens Deus, qui pietatem uestram pacis ecclesiasticae fecit esse custodem, ipsa uos fide seruat, quam uos in sacerdotali unitate seruatis, cumque supernae*

todavía crédulo de la buena fe del Imperio, como prueba la oposición entre *Romanitas* y *Germanitas* expresada en su carta al excónsul Leoncio³¹ y posteriormente reprendida en la epístola gratulatoria a Focas: *hoc enim inter reges gentium et imperatorem Romanorum distat, quia reges gentium domini seruorum sunt, imperator uero Romanorum dominus liberorum.*

Y a pesar de su patriotismo, Gregorio aplicó los mismos parámetros morales a la monarquía germánica que Venancio Fortunato³², quien parte, sin embargo, de supuestos muy diferentes: cada pueblo germánico es una *gens*, una *natio* según nos indica Wolfram³³, y la realeza es sagrada e incluso mágica, claros elementos diacríticos con

pietatis iugo cor humiliter subditis, caelesti gratia agitur, ut hostes uestros pede fortitudinis prematis. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 17; 7, 6; y 13, 32, respectivamente. Véanse además las notas 381-382 y 523 de la parte III. Se trata de una actualización del tema virgiliano del *parcere subiectis et debellare superbos* que también encontramos en el poema laudatorio de Coripo, mucho más cercano a la época de Gregorio: CORIP., *Ioann.*, 1, 146; cf. VIRG., *Aen.*, 6, 834. Acerca del *bellum iustum* agustiniano y su desarrollo ideológico posterior, tanto por Bizancio como por los reinos germánicos –también en clave evangelizadora–, remitimos a: MARKUS, R.A., “Saint Augustine’s Views”, pp. 1-13; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 429-445.

³¹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 4; cf. 13, 32, enviada a Focas por su proclamación: *comprimantur iugo uestrae dominationis superbae mentes hostium. Releuentur uestra misericordia contriti ac depressi animi subiectorum. Virtus caelestis gratiae inimicis uos terribiles faciat, pietas subditis benignos (...) hoc enim inter reges gentium et reipublicae imperatores distat, quod reges gentium domini seruorum sunt, imperatores uero reipublicae domini liberorum. Sed melius haec orando quam suggerendo dicimus.* Sobre toda la carta planea un sutil –y diplomático– reproche a la actitud de la corte de Constantinopla respecto a Italia.

³² La referencias en torno a la concepción del poder en el poeta galo en VEN. FORT., *Carm.*, 6, 1a, 21 y 92, y 10, 8, 5, comentados por CONSOLINO, F.E., “I doveri”, pp. 80-82, y n. 100. Al respecto de Venancio y sus modelos políticos, ya seculares, ya clericales, remitimos al trabajo específico de GEORGE, J.W., “Portraits”, pp. 189-205; véase asimismo la nota 382, con la referencia a un estudio fundamental de Collins sobre Teodeberto I.

³³ WOLFRAM, H., *Geschichte der Goten*, pp. 23-31 y 448-460. Véanse también: VRIES, J. de, “Das Königtum”, pp. 289-309; DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 191-192 y n. 5, con abundante bibliografía; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 174-179. Acerca de la posible confusión entre las dos acepciones de *gens* en la obra de Gregorio, Consolino aduce –y creemos que con razón– que dicha palabra se aplica, por una parte, a los pueblos *gentiles*, esto es, a los paganos de época bíblica –y, por extensión, a los contemporáneos–, y, por otra, a todo pueblo que no sea romano, especialmente a los bárbaros asentados en el antiguo territorio imperial: CONSOLINO, F.E., “I doveri”, p. 61, n. 18. Dado que las citas referentes al paganismo como una *gens* son muy escasas en el *corpus* gregoriano –ver notas 511 y 517 de la parte III–, su uso se limita prácticamente a la categorización de los pueblos germánicos, y así,

respecto a la figura del emperador. Nuestro pontífice, en fin, se relacionó de diversa manera con una u otra estirpe germana siempre en función de su proximidad y de su aquiescencia con Constantinopla, exponiendo así su ambigüedad³⁴ en tanto que ciudadano del Imperio y máxima autoridad eclesiástica occidental, consciente del equilibrio que debía regir su política respecto a los reinos germánicos de la futura Europa³⁵.

sus monarcas reciben el epíteto de *reges gentium* en la totalidad las epístolas a ellos enviadas; un pasaje exegético del Magno nos ilustra acerca de la equivalencia entre los bárbaros de Occidente y los de Oriente: *in Persarum quoque, Francorumque terra reges ex genere prodeunt*. GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 1, 10, 5. Por otro lado, los *long-haired Kings* de Wallace-Hadrill despliegan la taumaturgia por contacto característica de la realeza wotánica, como Gundebauda, rey de Burgundia: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 21. Al respecto de la persistencia de la magia como signo diacrítico de las monarquías germánicas, véase REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 381 y 420-427.

³⁴ Sobre la inefable ambigüedad de Gregorio y el dilema político que a menudo se deriva de ella, ver: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 203; BERTOLINI, O., “I papi e le missioni”, p. 258; REYDELLET, M., *La royauté*, p. 441; y AZZARA, C., “Il potere regio”, pp. 4-5. Más extensamente, se puede consultar un par de obras relativas a la vivencia del Magno con respecto de los germánicos: PARONETTO, V., “Gregorio Magno”, pp. 183-190; y VITALE BROVARONE, A., “Latini e Germani”, pp. 717-726.

³⁵ REYDELLET, M., *La royauté*, p. 442: “l’Empire demeure à ses yeux le cadre idéal de l’organisation politique et rien ne permet d’assurer qu’il ait vu dans la royauté nationale le système de l’avenir destiné à remplacer la monarchie universelle (...) En un mot, Grégoire (...) participe pleinement à l’esprit qui animait le reconquête de Justinien”. El mismo autor se contradice un poco más adelante al concederle el mérito de elaborar una concepción política en la que se reconocerán los estadistas de la Edad Media, hecho que demuestra, en nuestra opinión, la adaptación de las ideas gregorianas a la realidad que ya se prefiguraba en el siglo VI y que había de desarrollarse en los siglos siguientes: las naciones europeas surgidas de la herencia romana y la vitalidad germánica. Al respecto del reconocimiento gregoriano de las monarquías germánicas, véanse las notas 79 y 80. Creemos que el mismo Gregorio apunta en este sentido en un pasaje de una carta enviada a Mauricio al hilo del pretendido patriarcado ecuménico de Constantinopla: *ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, euersa castra, depopulatae prouinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeuiunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum; et tamen sacerdotes, qui in pauimento et cinere flentes iacere debuerunt, uanitatis sibi nomina expetunt et nouis ac profanis uocabulis gloriantur*. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 37. Según entendemos, Gregorio se incluye en una Europa opuesta a Oriente, cuyo emperador ha negligido y negligido de sus deberes para con las partes occidentales de su antiguo Imperio; véanse también la nota 198 de esta misma parte y la nota 653 de la parte III.

En primer lugar, consideremos los ducados longobardos³⁶, los más cercanos y los mayores enemigos de Roma. Gregorio mantuvo con su principal representante, Agilulfo³⁷, una correspondencia extraordinariamente escasa —¡tan sólo una carta!— que no se corresponde con la gravedad del conflicto italiano; así y todo, a partir de los datos del epistolario pontificio, nuestro papa dispuso de información actualizada y el contacto estaba garantizado por ciertos intermediarios³⁸, de los cuales tan sólo podemos identificar a uno con certeza, el *notarius ac responsalis* Castorio³⁹. En estas cartas, el

³⁶ Para un panorama histórico general, puede consultarse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 3-42; BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 134-138; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 323-339 y 350-353; JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, I, pp. 309-313; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 97-107. Acerca de la relación de Gregorio con los longobardos, sea en la paz, sea en la guerra, constituye un magnífico trabajo de referencia el extenso artículo de AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 1-74. Al respecto de los ducados de Spoleto y Benevento, menos poderosos que la Pavía de Agilulfo pero igualmente peligrosos para Roma, y con cuyos duques —Ariulfo y Ariquis— tendrá que lidiar forzosamente Gregorio, existe un autor cuyo trabajo resiste el paso del tiempo: BERTOLINI, O., “I papi e le relazioni”, pp. 1-46, e ID., “Le relazioni politiche”, pp. 37-49 y 37-39, en especial.

³⁷ Tan sólo una carta de las que conservamos en el *Registrum*, evidentemente, pues hubo una selección del abundante epistolario gregoriano efectuada, en primer lugar, por el mismo prelado y, en segundo, por la cancillería pontificia a lo largo de los siglos: ver nota 1. La carta en cuestión —GREG. MAG., *Ep.*, 9, 66— se refiere a las circunstancias del tratado de paz alcanzado en el 598 cuyo texto ofrecemos en la nota 228. Su visión del monarca germánico había de cambiar con el tiempo, y Gregorio llegaría a dirigírsele en los diplomáticos términos presentes en la epístola.

³⁸ Si se revisa el proceso de paz y se compara con los datos de que disponemos acerca de la relación entre Gregorio y Agilulfo, parece altamente improbable que sólo se escribieran una vez; de hecho, en algunas de sus cartas, el pontífice evidencia más contactos de los explícitamente atestiguados —o conservados— que se establecen a través de intermediarios, caso de Castorio, *responsalis* pontificio en Ravena que intervino en nombre de Roma en el proceso de paz acordado con el monarca: GREG. MAG., *Ep.*, 6, 33; cf. 5, 34 y 36; 9, 11, 44 y 196; y 11, 6. Precisamente la intromisión en este proceso le costó a Gregorio duros reproches por parte de Mauricio: ver notas 25, 176, 188-190, 193 y 207-210. Además, cabría incluir a Teodelinda entre dichos intermediarios, y no podía haber encontrado ninguno mejor; al respecto, remitimos a las notas 204, 229 y 484. Y si hemos de creer al continuador de la *Chronica* de Próspero de Aquitania, Gregorio ya había tratado directamente con Agilulfo cuando, durante el asedio de Roma del 593, se entrevistó con el monarca consiguiendo la retirada de su ejército a cambio de quinientas libras de oro en un episodio que no puede sino recordarnos al célebre encuentro entre León Magno y Atila que referenciamos en la nota 201.

³⁹ La actividad de Castorio en Ravena —y Pavía— al servicio de la sede de Pedro se extiende al menos desde el 594 hasta el 599, un lustro dedicado a conseguir la paz en Italia. Otro personaje de quien nuestro pontífice se sirvió en Ravena fue el monje Segundo, próximo al círculo del obispo Mariniano y a la corte del exarca Romano, que había de revelarse como traidor a los intereses de Roma llegando a poner en

aspecto religioso será obviado por claras razones –el arrianismo del monarca–, pero observamos un progresivo entendimiento entre ambos mandatarios en cuanto a la política se refiere. De hecho, podemos considerar con Bertolini⁴⁰ que a Gregorio parecía importarle más la paz que la ortodoxia, una actitud que refrenda la favorable opinión que del pontífice ofrece Pablo Diácono⁴¹ en su *Historia Langobardorum* y que acaso compartió Agilulfo.

peligro la legación papal en Ravena, dirigida precisamente por el *responsalis* Castorio. Al respecto de estos hechos y de ambos personajes, remitimos a las notas 211-216.

⁴⁰ BERTOLINI, O., “I papi e le missioni”, p. 335: “il conseguimento ed il mantenimento della pace era, in quegli anni tormentosi, il bene supremo per il papa, che nella lettera di ringraziamento contemporaneamente indirizzata ad Agilulfo ne faceva risaltare i benefici nel loro valore anche spirituale”. Puede aducirse a favor del pragmático pacifismo del pontífice un pasaje de su epístola a Agilulfo concerniente a la necesidad –y al beneficio– de mantener la tregua entre longobardos y romanos: *nam si, quod absit, facta non fuisset, quid aliud agi habuit, nisi ut cum peccato et periculo partium miserorum rusticorum sanguis, quorum labor utrisque proficit, funderetur?* GREG. MAG., *Ep.*, 9, 66. Acerca de los acuerdos de paz con Agilulfo en los que Gregorio intervino de un modo u otro, remitimos a las notas 200, 206, 226-228 y 243; véase además la nota 234 para el cambio de actitud para con Ariquis.

⁴¹ JUDIC, B., “Grégoire le Grand”, pp. 434-435 y n. 11, donde, citando como ejemplos de la buena relación entre la sede petrina y la *urbs regia Langobardorum* los evangelios, relicarios y cruces donados por Roma a Pavía y conservados en el tesoro de Monza, llega a postular la intención gregoriana de hacer del reinado de Agilulfo y Teodelinda el equivalente italiano a los de Hispania o Galia. Una opinión semejante en: REYDELLET, M., *La royauté*, p. 484, n. 138; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 106-107; ambos, como Judic, toman en consideración una hipótesis anterior de FONTAINE, J., “Conversion et culture”, pp. 115-116. Sin que se acierte a intuir ningún intento petrino claro por constituir una unidad italiana –ni siquiera por integrar a los ducados longobardos–, los pasajes en los que el cronista friulano elogia la figura de Gregorio son numerosos: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 23-25, y 4, 5 y 30. Además reproduce íntegramente el texto de tres epístolas gregorianas enviadas, respectivamente, a Teodelinda, Agilulfo y Ariquis durante un período especialmente dulce en la relación entre romanos y longobardos –ID., *Hist. Lang.*, 4, 9, 10 y 20 (= GREG. MAG., *Ep.*, 9, 68, 66 y 127)– y también ofrece un extracto de una furibunda carta al emperador Mauricio, escrita en el peor momento de su relación con Gregorio –PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 30 (= GREG. MAG., *Ep.*, 5, 6); al hilo de esta última misiva, el cronista se permite incluso comentar las bondades del obispo romano parco quienes eran sus enemigos: *ecce quanta humilitatis uir iste fuit, qui, cum esset summus Dei pontifex, se seruum hominum nominauit? Ecce quantae innocentiae, qui nec in morte Langobardorum, qui utique et increduli erant, et omnia deuastabant, sese uoluit admiscere.*

En cuanto al Reino de Toledo⁴², y pese a la presencia de su amigo Leandro en la cátedra de Sevilla, su relación con la monarquía se redujo a una sola carta enviada a Recaredo⁴³ en el 599. En ella, exalta las virtudes *–humilitas cordis et munditia corporis–* que debe tener un gobernante destacando la *iustitia* y la *aequitas* clásicas, y añadiéndole la *caritas* cristiana⁴⁴. En otro orden de cosas pero siempre en la misma carta, Gregorio respondió con cierta rudeza a las inquisiciones de Recaredo acerca del documento del *foedus* entre Atanagildo y Justiniano, pues el rey godo pretendía la mediación del papa ante el Imperio, como veremos más adelante. Por todo ello, no debe sorprendernos la tardanza de casi diez años en comunicarse con el “recién” convertido Recaredo, ni tampoco la ausencia de referencia a su díscolo hermano Hermenegildo⁴⁵, el

⁴² Al respecto de la relación de Gregorio con el reino visigodo, pueden consultarse los siguientes trabajos: DUDDEEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 403-414; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 356 y 492; REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 454-455; ORLANDIS, J., “Gregorio Magno”, pp. 329-348; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 164-168. En especial, remitimos al preciso estado de la cuestión realizado por VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 167-186.

⁴³ Gregorio califica de milagrosa la conversión del rey godo y, con ella, la de su pueblo y le impulsa a ser digno de la nueva fe que ha escogido *–audita quippe noui diebus nostris uirtute miraculi, quod per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore haeresos Arrianae in fidei rectae soliditate translata est, y, más adelante, de conuersione igitur Gothorum in uestro opere et nostrae exultatione libet cum angelis exclamare–*, sin embargo, no duda en advertir, siempre sutil, de los peligros de la soberbia, llegando incluso a ejemplificarlos mediante la historia de Caín y Abel: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229. Sobre la correspondencia entre el monarca y nuestro papa, véanse las notas 321-322, 333 y 343-348.

⁴⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229: *haec me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inertis otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant*. No queremos dejar de lado la importancia de la *iustitia* en el discurso gregoriano acerca de la monarquía, una noción para la que intuimos un precedente italiano, Máximo de Turín, cuya influencia en Gregorio nos resulta más que posible a causa de su proximidad, aunque sería necesario un estudio pormenorizado de sus respectivas obras para afirmar tajantemente este punto; baste mencionar la alabanza de la justicia recogida en ID., *Mor.*, 21, 20, 32: *sancti etenim uiri quando cum personis minoribus contentionum negotia subeunt, dum grauare uel in minimis timent, ipsi contra iustitiam grauari nequaquam refugiunt. Sciunt quippe quia omnis humana iustitia iniustitia esse reprehenditur, si diuinitus districte iudicetur. Unde hoc quod sibi competit cauent uehementer exigere, ne eorum actus supernam rectitudinem contingat subtiliter examinare. Sed ut inueniri iusti in diuino examine ualeant, plerumque apud humana iudicia grauari se et iniuste patiuntur*. Acerca de dicha noción en Máximo, remitimos a uno de nuestros trabajos: MAYMÓ, P., “El obispo”, pp. 554-555, con fuentes y bibliografía.

⁴⁵ La historiografía ha prestado mucha atención a dicha rebelión, ya sea por su excepcionalidad, ya por intereses políticos extemporáneos: GÖRRES, F., “Kritische Untersuchungen”, pp. 3-109, e ID., “Des Westgothenkönigs Leovigild”, pp. 547-601, autor del cual cabe destacar su precocidad en considerar en

gran olvidado, quien, no obstante, como veremos más adelante, aparece en los *Dialogi* como mártir y rey, porque no podía hacerlo así en las epístolas oficiales: el reino visigodo había conseguido unificarse territorial y doctrinalmente y no había lugar para la transgresión⁴⁶.

Constatamos una actitud bien diferente en su relación con los *regna Francorum*⁴⁷, en los cuales contó con la complicidad de Brunilda, regente de Austrasia y Borgoña en nombre de sus nietos Teodeberto II y Teoderico II; a estos jóvenes soberanos⁴⁸ escribió Gregorio en diferentes ocasiones y, como había hecho con su padre Childeberto II⁴⁹, les insistió en que la *regia dignitas* es superior a cualquier otra virtud y

clave política el alzamiento de Hermenegildo; GOFFART, W., “Byzantine Policy”, pp. 73-118; y SAITTA, B., “Un momento”, pp. 81-134, e ID., *Società e potere*, p. 170, en una extensa y elaboradísima n. 491. Tratamos largamente sobre Hermenegildo en las notas 247-286.

⁴⁶ Para el proceso histórico de la unificación religiosa de la Península bajo la égida de una monarquía católica y nacional, ver: GODOY, C. – VILELLA, J., “La conversión”, pp. 103-110; y VILELLA, J. – MAYMÓ, P., “Religion and Policy”, pp. 231-235.

⁴⁷ En general, sobre los *Teilreiche* francos en época gregoriana, véase: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 43-98; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 496-501; WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 16-40; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 168-177. Al respecto de la política gregoriana para con los *regna Francorum* en este período, resultan indispensables: DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 143-184; y la síntesis de PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 109-128, y su actualización en EAD., “L’Église”, pp. 745-799.

⁴⁸ Ya fuera a causa de su vecindad, ya de su poder, ya de la antigua relación entre el Papado y la Provenza, lo cierto es que Gregorio se relaciona casi exclusivamente con los reinos de Austrasia y Burgundia: sus soberanos, Teodorico y Teodeberto –aún bajo la tutela de su abuela Brunilda, verdadera *factotum* de la entente–, recibirán hasta seis cartas del pontífice relativas a la reforma eclesíastica, la simonía o la expedición a Kent: GREG. MAG., *Ep.*, 6, 51; 9, 216 y 227; 11, 47 y 50; y 13, 7. En particular, la *ep.* 9, 227, enviada a ambos monarcas, expresa un aspecto del ideal de *princeps saecularis* gregoriano: *summum in regibus bonum est iustitiam colere ac sus cuique iura seruare et in subiectos non sinere quod potestatis est fieri se <quod> aequum est custodiri*. Sobre la noción de justicia y su importancia en la concepción monárquica gregoriana, véase la nota 44. Acaso por la lejanía de sus dominios o quizás por la antigua enemistad entre Brunilda y Fredegunda, Gregorio no escribió más que una vez a Clotario II, rey de Neustria e hijo de ésta, y eso porque la comitiva de Melitón debía pasar por sus dominios de camino a las Islas Británicas: ID., *Ep.*, 11, 51.

⁴⁹ Entre el 595 y el 596, nuestro pontífice escribe dos cartas a Childeberto II, hijo de Sigisberto I y Brunilda. En la primera, le anuncia la concesión del *pallium* a Virgilio de Arlés –GREG. MAG., *Ep.*, 5, 60–; en la segunda –6, 6–, aparte de encomendarle a Cándido como nuevo *rector* del *patrimonium* pontificio en la Provenza, le dirige unas preclaras palabras acerca de las bondades del catolicismo: *quanto*

que como tal debe ejercerse, y también que la *potestas* y la *iustitia* exigen *aequitas*; por todo ello, les instó a erigirse en *adiutores* de la causa de Dios en sus respectivos dominios. Además, nuestro prelado les conminó a reprimir la simonía, lacra que pesa sobre la Iglesia del más católico de los reinos germánicos⁵⁰ y que pone en peligro la solidez de las estructuras eclesiásticas, además del bien de su propio reino. En otro orden de cosas, la relación con los reyes merovingios tenía todavía un objetivo añadido: la *missio Britannia*, para la cual Gregorio solicitó la ayuda de los soberanos francos⁵¹, los cuales, sin embargo, habían negligido de su deber cristiano en los protectorados⁵² alamán y turingio. Es muy posible también que el envío del *pallium* a Virgilio de Arlés⁵³ en el 595, justo antes de la partida de la misión a *Britannia*, constituyera un

ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni uestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est; a cuanto parece, después de *catholicum* debe entenderse que se ha elidido *regem*.

⁵⁰ Al respecto de la “catolicidad” de los *regna Francorum*, acaso el más cercano al modelo ideal de Gregorio, existe una cita preciosa en una carta a Teodorico y Teodeberto: *cum regni uestri nomen inter cetera gratia olim christianae religionis effulserit, ualde studendum est ut, unde gloriosiores ceteris gentibus eminentis, inde omnipotenti Domino, qui dat salutem regibus, perfectius placeatis et fidem quam colitis adiutricem in omnibus habeatis*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 216; cf. 6, 5, 6 y 51. Véase especialmente EWIG, E., “Zum christlichen Königsgedanken”, pp. 15-21.

⁵¹ En el 596 y el 601, Gregorio envía sendas remesas de cartas de recomendación a los reyes y también a los obispos de los *Teilreiche* francos con la intención de facilitar el camino a las comitivas de Agustín y de Melitón, respectivamente. A modo de ejemplo, sirvan estas palabras a Teoderico y Teodeberto para mostrar lo que Gregorio esperaba de los muy cristianos reyes francos: *et quia animarum causa est, uestra eos potestas tueatur et adiuuet, ut Deus omnipotens, qui uos in causa sua deuota mente et toto studio solaciari cognoscit, causas uestras sua propitiatione disponat et post terrenam potestatem ad caelestia uos regna perducatur*. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 51. Y decimos “esperaba” porque parece que la Iglesia de Francia —y también sus reyes— había negligido en su *cura pastoralis* para con unos anglos dispuestos a la conversión según informa el pontífice en otra lugar de la misma epístola que citamos en la nota 424; cf. nota 415. Véase además la nota siguiente para otra negligencia pastoral franca, más grave si cabe.

⁵² En el 531, Teodorico I de Austrasia conquista el reino turingio, y, en el 536, los pocos alamanes que subsistían federados con los ostrogodos en la antigua Retia fueron “cedidos” por Tótila al mismo rey franco. STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 147-149, 348-349 y 525-526; ver también nota 377. En dichas áreas, se documenta un sincretismo religioso entre cristianismo y paganismo wotánico, como evidencia la iconografía del Cristo guerrero y armado con la lanza odínica en estelas sepulcrales germánicas del siglo VII: DEMOUGEOT, É., *Grégoire le Grand*, p. 198 y n. 42-43, con bibliografía.

⁵³ Dicha concesión no sólo representaba ganarse el favor de Childeberto II y establecer una “delegación” en tierras burgundias, sino también demostrar al emperador que el horizonte del Papado iba más allá de

refuerzo de la política papal en *Francia*, porque cuesta creer que Gregorio enviara cuarenta monjes de su propio monasterio sin una seguridad mínima, tanto en Galia como en Britania.

Al respecto del Reino de Kent⁵⁴, Gregorio envió una sola carta a Etelberto⁵⁵ en el 601, agradeciéndole la buena acogida de sus enviados y solicitando del monarca un comportamiento similar al de los reyes del continente, hecho que repercutiría muy positivamente en su reino, unido por la conversión a la *Christiana res publica* existente en buena parte de la antigua Romanía. Que Etelberto se convirtió parece más que probable a pesar de que sólo Beda documente su bautismo y de que Brechter⁵⁶ lo cuestione justificándolo por el retorno al paganismo de su hijo Eadbald: consideramos que diez mil anglos difícilmente se convertirían sin el previo y oficial bautismo de su rey, y así parecen confirmarlo las *Kentish Laws*⁵⁷, promulgadas por segunda vez en el 615 y claramente favorables a la incipiente Iglesia anglosajona. Y tratando de la evangelización de los *Angli*, conviene recordar que ésta constituyó muy probablemente

los dominios imperiales. Posteriormente, en el 599, Siagrio de Autun también recibirá el palio y la representación papal en Austrasia. Al respecto de ambas concesiones *ad pallium utendum*, remitimos a las notas 388 y 397.

⁵⁴ Acerca del conocimiento del Reino juto de Kent por parte del Magno y de la misión gregoriana, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 93-147; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 505-510; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 177-187. Desde una óptica mucho más particular: MAYR-HARTING, H., *The Coming of Christianity*, pp. 51-77; WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome” pp. 519-548, e ID., *Early Germanic Kingship*, pp. 21-46, en un extenso repaso y comentario de los hechos; y JENAL, G., “Gregor der Grosse”, pp. 145-157. En polémica con la visión general de la *missio Britannia*, se erige la figura de BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 4-11, 110-111 y 287-292, e ID., “Zur Bekehrungsgeschichte”, pp. 191-215; cf. MAYMÓ, P., “Britania”, pp. 243-265.

⁵⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37. Para el texto y comentario de esta rica epístola, remitimos a las notas 60, 457 y 460.

⁵⁶ Acerca de la conversión de Etelberto, remitimos a las notas 438-443. Sobre la apostasía de Eadbald y también de otros caudillos anglosajones, véase la nota 468.

⁵⁷ Para el texto y comentario de las *Kentish Laws*, consúltese ECKARDT, K.A., *Leges Anglo-Saxonum*, pp. 18-19. Asimismo, véase también: WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 39-44; y DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, p. 196 y n. 30, con bibliografía y comentarios.

una baza política⁵⁸ de Roma ante el Oriente imperial, amén de representar un punto de inflexión fundamental en la política gregoriana⁵⁹ que influyó incluso en la orientación futura del Papado.

Además, Gregorio comparó al rey juto con Constantino⁶⁰, tanto por la excepcionalidad de su caso como muy posiblemente a causa de su condición de *bretwalda*, condición que el prelado romano aprovechó para solicitarle la difusión del cristianismo en los *regna* de su *gens*. Ciertamente, encontramos paralelos al uso del *topos* constantiniano⁶¹ aplicado a los reyes germánicos en este período —Gregorio de

⁵⁸ De hecho, antes del enfrentamiento con Mauricio en junio del 595, la relación de Gregorio con los *regna Europae*, evidenciada por la correspondencia, era más bien nula: sólo había escrito una carta a Teodelinda —GREG. MAG., *Ep.*, 4, 4; sin contar 4, 33, como se explica en las notas 435-436 de la parte III— cuando había de dirigir más de cuarenta a los reyes y reinas del Occidente germánico. Al respecto de las diferentes opiniones acerca de las causas de la *missio Britannia*, véanse las notas 420-427.

⁵⁹ Markus afirma que el modelo misionario creado por Gregorio deviene universal; durante la alta Edad Media europea, limitaríamos todavía: MARKUS, R.A., “Europe”, p. 25, n. 4. Sobre la existencia *real* de una política misionaria coherente del Papado en este momento, véanse también: DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 311-344; REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 455-456; y STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 62-63.

⁶⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 32): *sic enim Constantinus, quondam piissimus imperator, Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans, omnipotenti Domino Deo nostro Iesu Christo secum subdidit, seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit. Unde factum est ut antiquorum nomen principum suis uir ille laudibus uinceret, et tanto in opinione praedecessores suos quanto et in bono opere superaret. Et nunc itaque uestra gloria cognitionem unius Dei Patris, Filii, et Spiritus Sancti regibus ac populi sibimet subiecti infundere, ut et antiquos gentis suae regis laudibus ac meritis transeat; et quanto in subiectis suis aliena peccata deterserit, tanto etiam de peccatis propriis ante omnipotentis Dei terribile examen securior fiat.* En particular sobre Etelberto, véanse: WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 32-33; EWIG, E., “Das Bild Constantins”, pp. 87-88 y 95; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 157-158. Cf. REYDELLET, M., *La royauté*, p. 502, sorprendentemente en contra de la concesión de dicho título —honorífico— al monarca juto. Por otro lado, Gregorio equiparó a su esposa Berta a Helena, madre del piísimo Constantino, como después hizo con la emperatriz Leoncia: véanse las notas 496 y 483, respectivamente; asimismo, remitimos a las notas 478 y 497 para el *topos* de Helena, sufragáneo del de su hijo. Coetáneamente, otro rey convertido a la fe católica, Recaredo, había recibido también la adscripción a la estirpe constantiniana a través del *nomen Flauium*, lo cual no deja de ser una curiosa coincidencia: ver notas 63 y 316; sin embargo, la recibió de sus súbditos y compatriotas, hecho que no puede sino levantar suspicacias, las mismas que en el caso de Clodoveo que apuntamos en la nota 62.

⁶¹ El trabajo clásico y todavía válido acerca del *topos* constantiniano lo constituye el artículo de EWIG, E., “Das Bild Constantins”, pp. 72-113, donde analiza en profundidad las atribuciones a Clodoveo, Recaredo,

Tours⁶² y Juan de Bícilaro⁶³ lo habían empleado con Clodoveo y Recaredo, respectivamente–, pero Gregorio representa el primer obispo –y papa– en utilizarlo sin el condicionante de la subordinación “nacional” que pesa sobre los citados prelados.

En otro orden de cosas, nuestro pontífice incorporó una idea nueva: partiendo de la cita escrituraria⁶⁴ que considera *reges* a los *sancti uiri*, infirió que el buen ejercicio de

Etelberto y al propio emperador. No es gratuito el uso de este *topos*, pues dicho emperador favoreció a la Iglesia en términos económicos y propició su participación activa en asuntos sociales que, con el tiempo, devinieron también políticos. Sobre este *topos* en el *corpus* gregoriano y su fortuna en la historiografía posterior, pueden consultarse además: MAZZARINO, S., “L’«èra Costantiniana»”, pp. 9-28; DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 194-195; AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 23-24; JUDIC, B., “Grégoire le Grand”, pp. 434-435 y n. 7; y MONFRIN, F., “La conversion”, p. 293.

⁶² GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 31: *rex (Clodouechus) ergo prior poposcit se a pontifice (Remigio) baptizari. Procedit nouus Constantinus ad lauacrum, deleturus leprae ueteris morbum, sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus*; si se parangona la figura de Clodoveo a la del mismísimo Constantino, Remigio personifica a su vez al papa Silvestre: *erat enim sanctus Remigius episcopus egregiae scientiae, et rhetoricis adprime imbutus studiis: sed et sanctitate ita praelatus, ut sancti Siluestri uirtutibus aequaretur*. Ver también nota 60. Acerca de la conversión de Clodoveo y sus reminiscencias constantinianas, véanse: MONFRIN, F., “La conversion”, pp. 297-306 y 312-316; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 152-155 y 217-223.

⁶³ El historiador del régimen por aquel entonces, Juan de Bícilaro, desarrolla dicha filiación en un texto que, a pesar de su extensión, merece la pena reproducir por su elocuencia al respecto de la interpretación visigoda del *topos* constantiniano: *memoratus uero Recaredus rex, ut diximus, sancto intererat concilio renouans temporibus nostris antiquum principem Constantinum magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia; nec non Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalcedoniensis synodi decreta formata sunt. Siquidem et in Nicaena urbe haeresis Ariana et initium sumpsit et damnationem meruit, radicibus non amputatis. Chalcedone uero Nestorius et Eutychis una cum Dioscoro ipsorum patrono, et haeresibus propriis condemnati sunt. In hac uero sancta Toletana synodo Arii perfidia post longas Catholicorum neces innocentium strages ita radicitus amputata est, insistente principe memorato Recaredo rege, ut ulterius non pullulet*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 590. Ver también nota 316. Se ha llegado a comparar la figura del cronista con la de Eusebio de Cesarea, lo cual no resulta en absoluto descabellado siempre que se le circunscriba al ámbito godo: FONTAINE, J., “Conversion et culture”, p. 109; acerca de la relevancia del abad y obispo en la constitución de la nación visigoda, véase TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique*, pp. 421-455. Además, en las actas del III concilio de Toledo del 589, Recaredo firma como *Flauius Recaredus*, signo inequívoco de una filiación constantiniana bajo la que resulta más que probable apreciar la mano de Leandro: *Conc. Tolet. (589), susc.*; ver también DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, p. 155.

⁶⁴ GREG. MAG., *Mor.*, 26, 28, 53: *cur sancti, reges in sancta Scriptura uocantur. Sanctos in throno cum Christo sedere est ex eius potestate iudicare. Bene autem sancti uiri scripturae sacrae testimonio reges uocantur, quia praelati cunctis motibus carnis, modo luxuriae appetitum frenant, modo aestum auaritiaie temperant, modo gloriam elationis inclinant, modo suggestionis liuoris obruunt, modo ignem furoris*

la monarquía podía invertir los términos de la proposición y convertir en *sancti* a los *reges*; de hecho, ya les asignó un lugar especial en los cielos a condición, claro está, de que profesaran la fe católica, requisito indispensable para su enaltecimiento a la santidad secular⁶⁵. Así, en los *Dialogi*, Gregorio aprovechó el caso de Hermenegildo⁶⁶ para ejemplificar su ideal de monarca devoto de su Dios —y de Su Iglesia— hasta el punto de osar convertirse al catolicismo enfrentándose a su padre, el rey godo más temible de su siglo; como quiera que esta obra hagiográfica pretende demostrar que Italia también producía *uiri sancti* en un momento tan delicado, resulta sorprendente la

exstinguunt. Reges ergo sunt, quia tentationum suarum motibus non consentiendo succumbere, sed regendo praeesse nouerunt. Quia igitur ab hac potestate regiminis ad potestatem transeunt retributionis, dicatur recte: reges in solio collocat in perpetuum. Semetipsos enim regendo, ad tempus fatigati sunt, sed in regni erectionis aeternae solio in perpetuum collocantur; et eo illic accipiunt alios digne iudicare, quo hic nesciunt sibimetipsos nequiter parcere. REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 481-485, y n. 126, destaca un precioso precedente ambrosiano en el cual el monarca también se cuenta entre los santos: *manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum coetibus gloriatur.* AMBR. MEDIOL., *De ob. Theod.*, 39.

⁶⁵ Dentro de su concepción jerárquica, Gregorio entiende que los reyes —católicos— ocupan el rango más alto en el mundo terrenal en tanto que *uicarii Christi* a la manera constantiniana, al menos idealmente: ellos interpretan la voluntad divina y, junto con sus equivalentes espirituales, los obispos, lideran su comunidad. Para este punto, remitimos a REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 479-481, 493-496 y n. 164-172, con multitud de referencias al respecto. Véanse las notas 5 y en especial la 30, donde el pontífice promete a Mauricio reinar entre los santos en la primera de las citas gregorianas. Todavía Reydellet —ID., *La royauté*, pp. 497-498 y n. 178— reclama la atención acerca de un aspecto marginal de la doctrina monárquica, la “unción” de los gobernantes por parte del episcopado, un hecho probablemente inspirado por la crismación —reminiscencia del rito arriano— que recibieron Recaredo o los reyes merovingios y que Gregorio confundió con la práctica judía documentada en el Antiguo Testamento: *nam qui populum saluant, super populum uncti sunt: quia qui a Domino ad regendos alios ordinantur, spiritualia charismatum dona, quibus eis prodesse possunt accipiunt; et eis quos ordine praecedunt, meritis etiam superiores sunt.* PS. GREG. MAG., *In lib. I Reg.*, 4, 114. Acerca de la necesaria catolicidad del buen *princeps saecularis*: GREG. MAG., *Ep.*, 6, 6, cuyo texto aparece en la nota 49.

⁶⁶ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 2 y 5: *coepit itaque isdem Herminigildus rex iuuenis, terrenum regnum despiciens et forti desiderio caeleste quaerens*; la virtud del rebelde se muestra tras su asesinato: *sed pro ostendenda uera eius gloria, superna quoque non defuere miracula. Nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus ad corpus eiusdem regis et martyris audiri, atque ideo ueraciter regis, quia martyris*, es decir, que el martirio ha lavado la mácula de la usurpación patricida. Para otra narración de los hechos milagrosos que rodean la muerte del príncipe, véase la nota 277. Al respecto de la interpretación de Hermenegildo en la obra hagiográfica gregoriana, remitimos a: PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, pp. 18 y 138; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 166, n. 7; y STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 51-52. Sobre la posterior canonización “popular” del hijo rebelde, ver nota 286.

inclusión en la misma del episodio de Hermenegildo, aunque pueda explicarse como parte de su refutación del arrianismo⁶⁷ y, además, de su concepto de la relación entre el rey y el hombre de Dios.

Cabe recordar que solamente Gregorio⁶⁸ calificó como mártir al príncipe rebelde y, por ello, justificó su inclusión entre los *reges* más allá de la polémica acerca de la legitimidad de su alzamiento, por el mero hecho que hizo de él su modelo de *princeps Christianus*. Pero el sacrificio de Hermenegildo⁶⁹ no resultó en vano, pues, al decir del

⁶⁷ En concreto sobre el carácter antiarriano de este episodio hagiográfico, véanse: FONTAINE, J., “Conversion et culture”, p. 116; DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 309-310; VOGÜÉ, A. de, “Introduction”, p. 37; y REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 481-483. Sobre el antiarrianismo de los *Dialogi*, véase además la nota 646 de la parte III. Es posible poner en relación el episodio de Hermenegildo con el de Paulino de Nola, homónimo del discípulo de Ausonio, obispo del siglo V y esclavo de Hunerico entre el 477 y el 484: advertido en sueños de su presencia, el monarca lo convoca y el obispo le vaticina su muerte, a lo que el rey —extrañamente— responde liberando al prelado y concediéndole el presente que desee; el obispo solicita la libertad de sus compatriotas cautivos, que vuelven a Italia junto a Paulino; el rey, en efecto, muere poco después. GREG. MAG., *Dial.*, 3, 1, 8; cf. 3, 32, para la historia de la persecución de Hunerico, otra muestra del antiarrianismo de los *Dialogi*. Para la confusión entre ambos Paulinos por parte de Gregorio, véanse las notas 647-648 de la parte III. Reseñamos otros encuentros entre reyes y hombres santos en las notas 17-18, con remisiones.

⁶⁸ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 8; y lo “hace” porque ningún otro autor documenta los detalles de su muerte en olor de santidad: ver nota 66. FONTAINE, J., “Conversion et culture”, p. 116, apunta que, a pesar de la “canonización” del príncipe por parte de Gregorio, la información la proporcionan hispanos que probablemente simpatizaban con el bando perdedor: *sicut multorum qui ab Hispaniarum partibus ueniunt relatione cognouimus*. GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 1. Matiza a Fontaine REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 483-484, y n. 136, quien especifica que la “autoría” de la “santidad” de Hermenegildo también es imputable a estos informantes, y no tanto —o no sólo— a Gregorio; de todos modos, el hecho de que el testimonio pontificio sea el único que recoge esta particularidad ha conferido visos de falsedad al episodio. Por último, si es cierto que Ingunda y su hijo pasaron por Sicilia de camino a Constantinopla como quiere Pablo Diácono, cabe la posibilidad de que nuestro papa fuera informado por sus contactos en la isla, que acaso habrían conocido los hechos merced a algún miembro del séquito: ver nota 273. Sobre las distintas consideraciones del martirio de Hermenegildo, véanse las notas 278-286. Paradójicamente, Gregorio, escudándose en que la Providencia divina otorgaba a cada alma un lugar en el mundo que no debía alterar, rechazaba la posibilidad de la rebelión contra el monarca establecido a pesar de la fehaciente maldad de éste —GREG. MAG., *Mor.*, 23, 24, 46; y 25, 16, 34-41—; sin embargo, se diría que con Hermenegildo hizo una excepción.

⁶⁹ Parangonado al del mismo Jesucristo, pues Gregorio utiliza la parábola evangélica del grano que debe morir para dar vida —*Ioann.*, 12, 24— para valorar el alcance del martirio del príncipe godo: *in Wisigotharum etenim gente unum est mortuus, ut multi uiuerent, et dum unum granum fideliter cecidit ad obtenendam fidem, animarum seges multa surrexit*. GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 8. En el mismo sentido, también se compara al citado Paulino con Cristo: *cuius sequens uestigia Paulinus ad tempus uoluntarie*

prelado, in *Wisigotharum etenim gente unum est mortuus, ut multi uiuerent*; ciertamente fue así, y el primero en vivir fue su hermano Recaredo⁷⁰, quien rentabilizó el impacto de la secesión religiosa acaecida en el seno de la familia real visigoda, acaso a instancias de su propio padre, Leovigildo⁷¹. Porque si Recaredo pudo sumar el Reino de Toledo a la *societas Christiana* fue por obra y gracia de su hermano, o al menos así lo entendió Gregorio, aunque la diplomacia no le permitiera expresarlo oficialmente. Vilella⁷² apunta que el pasaje de los *Dialogi* tiene una doble lectura, la primera alegórica y la segunda “histórica”, que corroboraría ciertos datos analíticos y que resumiría el

seruus factus est solus, ut esset postmodum liber cum multis. ID., *Dial.*, 3, 1, 4; acerca de este obispo, véase la nota 67. A nuestro parecer, constituye una muestra más de la igualdad de parámetros con que Gregorio juzga a los dos tipos de *rectores*; queda claro que ambos deben seguir el mismo modelo de conducta, común a los líderes —ya sean civiles o eclesiásticos— de la *res publica Christiana*: ver notas 5-19. Sobre la dualidad en el martirio, remitimos a la nota 903 de la parte III.

⁷⁰ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 7 y 8: *post cuius (Herminigildi) mortem Reccharedus rex, non patrem perfidum, sed fratrem martyrem sequens, ab arrianae hereseos prauitate conuersus est, totamque Wisigotharum gentem ita ad ueram perduxit fidem*; la benéfica influencia de Hermenegildo sobre su hermano todavía va más allá al decir de Gregorio: *nec mirum quod uerae fidei praedicator factus est, qui frater est martyr*. *Cuius hunc quoque merita adiuuant, ut ad omnipotentis Dei gremium tam multos reducat*, algo que Recaredo no podía haber llevado nunca a cabo de no ser por el martirio del rebelde. Al respecto de esta interpretación, véase: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 475-476; PETERSEN, J.M., *The Dialogues*, p. 143; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 165-166. Cf. STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 51-52 y 58-59, donde compara la labor de Recaredo al apostolado encomendado a Etelberto. El rédito político que supuso para Recaredo la conversión al catolicismo se expone en las notas 63, 302-304 y 316.

⁷¹ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 6: *qui (Leuigildus) oborta aegritudine ad extrema perductus, Leandro episcopo, quem prius uehementer adflixerat, Reccharedum regem filium, quem in sua heresi relinquebat, commendare curauit, ut in ipso quoque talia faceret, qualia in fratre illius suis exhortationibus fecisset. Qua uidelicet commendatione expleta, defunctus est*; cf. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 46, citado en la nota 303, para una comprensible —aunque condicionada— opinión negativa de Leovigildo. Por otra parte, la actitud que nuestro papa otorga a *su* Leovigildo recuerda a la descrita por Gregorio de Tours en el caso de Gundebaudo, rey de Burgundia, quien no se atreve a hacer pública su fe católica y muere hereje a pesar de la insistencia de Avito de Vienne: ID., *Hist. Franc.*, 2, 34.

⁷² VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 170-171: “Hermenegildo es el mejor epítome del complejo proceso que acontece durante la década de los años ochenta del s. VI en el Reino Visigodo y que desemboca en el III Concilio de Toledo (...) lo sucedido con Hermenegildo estaba muy presente en la *concordia* del 589, con la que termina en Hispania la vieja dicotomía entre bárbaros y romanos”. En parte, Vilella sigue la interpretación de Boesch Gajano acerca de la doble lectura —*narratio/expositio*— de los episodios de los *Dialogi* que exponemos en las notas 627-628 de la parte III.

complejo proceso hacia el catolicismo del reino visigodo: de algún modo, Hermenegildo se convierte en un mártir necesario para conseguir la unión territorial a costa de las diferencias religiosas de dos etnias secularmente enfrentadas. Este mismo argumento justificaría, también según este investigador, tanto la actitud de los obispos de Roma y de Tours como la de los escritores hispanos. Por otro lado, la parte del libro tercero de los *Dialogi* en la cual se inserta la historia de Hermenegildo forma un bloque homogéneo de cariz antiherético dirigido específicamente a los pueblos germánicos que perseveraban en su arrianismo. También según Vilella⁷³, el ejemplo hispano destaca entre los otros –de idéntica temática bárbara– por el hecho de que sea nada menos que un rey quien reciba la ira de los perseguidores y se alce con la palma del martirio. No se puede negar que un modelo como éste parece especialmente diseñado para el aleccionador fin concedido por Gregorio, que no es otro que impulsar la definitiva conversión del Occidente germánico a la fe de Roma frente a un Oriente bizantino aunque imperial.

Al hilo de las argumentaciones expuestas, se nos plantea todavía una cuestión: el trato dispensado por Gregorio a los reyes germánicos, ¿constituye un reconocimiento de la monarquía wotánica? Los trabajos de Wallace-Hadrill y Allard afirman este punto⁷⁴ y consideran que la realeza wotánica se perpetuó al adoptar el cristianismo; Demougeot y Reydellet, en cambio, piensan que sólo lo hace en función del *ius gentium*, parte del derecho público romano que reconoce los *reges* en virtud de su derecho “nacional”, concluyendo la imposibilidad de legitimar una monarquía pagana por la simple

⁷³ VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 174. El bloque citado abarca los capítulos 27 al 32 –ambos inclusive– del libro tercero, que se refieren a las injurias que paganos y arrianos han perpetrado en los fieles católicos, mostrándose especial atención al caso de Hermenegildo y de ciertos obispos africanos martirizados bajo los vándalos en los capítulos 31 y 32. Sobre el carácter antiarriano de algunos episodios de los *Dialogi*, remitimos a las notas 437 y 646 de la parte III y a la nota 67 de esta parte.

⁷⁴ WALLACE-HADRILL, J.M., *The Long-Haired Kings*, pp. 25-46, e ID., *Early Germanic Kingship*, pp. 8-20, en un extenso y clarificador desarrollo del proceso de conversión germánica y de su estado en el siglo VI; ALLARD, J.P., “La royauté wotanique. I”, pp. 65-83, e ID., “La royauté wotanique II”, pp. 38-57, especialmente 48-51; y TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique*, pp. 341-346. Véanse también: DEMANDT, A., “Die Anfänge”, pp. 265-291; y el muy reciente estudio de DICK, S., *Der Mythos*, pp. 150-157 y 203-209, quien establece dudas razonables para algunos lugares comunes referentes a la etnogénesis germánica y a la realeza gobernante.

substitución de Odín/Wotan por Cristo⁷⁵; sin embargo, creemos que es posible conjugar ambas opiniones dentro del pragmatismo del pensamiento gregoriano.

Como hemos visto, Gregorio atribuyó al rey bárbaro las mismas obligaciones morales que a los emperadores, y ambos gozaban de la misma deferencia por parte del prelado; por otra parte, la creencia escatológica⁷⁶ del papa le llevó a participar de un “empirismo pastoral”⁷⁷ según el cual, como ya dijera León Magno⁷⁸ acerca del

⁷⁵ DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 191 y 196-197 y n. 27, autora que esgrime que Gregorio fue el primer papa en reconocer a un monarca germánico, quizás siguiendo el ejemplo de Remigio de Reims o Leandro de Sevilla, factores de la conversión de Clodoveo y Recaredo, respectivamente, y, por ende, de sus pueblos respectivos. Clodoveo renunció a emblemas de la realeza germánica –significativamente, los *torques*– pero, por similitud con la tradición bíblica y romana, retuvo el ritual de bajar la cabeza como señal de sumisión al caudillo, ritual que evocaba la utilización de la lanza odínica en la aceptación de vasallos por parte de los soberanos; el mismo rey se sometió de este modo ante Dios –y su representante Remigio– para conseguir su bautismo como anteriormente había hecho el Constantino de los *Acta Siluestri: cui (Clodouechi) ingresso ad baptismum sanctus Dei sic in fiti ore facundo: mitis depone colla, Sicamber: adora quod incendisti, incende quod adorasti*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 31; ver nota 62. Véanse: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 460-462; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, p. 154-155. Cf. además MONFRIN, F., “La conversion”, p. 306 y n. 101, con abundante bibliografía y referencias. Acerca de las pervivencias germánicas entre los longobardos en Italia, tales como el simbolismo de la lanza, el caballo o el árbol, remitimos a la magistral obra de GASPARRI, S., *La cultura tradizionale*, pp. 69-91, y su actualización en ID., “La regalità longobarda”, pp. 305-327.

⁷⁶ Los *Dialogi* fueron escritos hacia el 593-594, en plena vorágine de las guerras que asolaron el ducado de Roma en los primeros años del pontificado gregoriano; el pensamiento de nuestro papa, ya proclive a la escatología providencialista, se imbuó entonces de una auténtica sensación de *παρουσία*. Sobre la escatología gregoriana, remitimos al capítulo 2.3 de la parte III. En general, puede consultarse: MARKUS, R.A., “The Sacred”, pp. 93-96, e ID., *Gregory the Great*, pp. 51-67; y REYDELLET, M., *La royauté*, p. 483. Sobre la fecha de los *Dialogi*, véase la nota 691 de la parte III.

⁷⁷ La feliz expresión es desarrollada en un pasaje de DAGENS, C., *Saint Grégoire*, pp. 92-93: “en matière pastorale, c’est plutôt l’empirisme qui me semble constituer le trait de dominant de Grégoire. Un empirisme qui n’exclut pas deux convictions fondamentales. D’une part l’humilité (...) indispensable à tout prédicateur (...) d’autre part, un vrai pasteur doit être le modèle de son troupeau”.

⁷⁸ LEO MAG., *Ep.*, 156, 3: *apud christianissimum igitur principem, et inter Christi praedicatores digno honore numerandum, utor catholicae fidei libertate, et ad consortium te apostolorum ac prophetarum securus exhortor*. Se trata de una carta dirigida al emperador León en 457/458 a causa de los tumultos alejandrinos por la muerte del obispo católico de la ciudad en la cual exhorta al emperador a restablecer la ortodoxia en la sede del patriarcado egipcio; no vemos mejor manera de evidenciar la tarea “evangelizadora” del monarca en tanto que brazo secular –y ciertamente coercitivo– de la Iglesia. Cf.: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37; y 12, 1. Consúltense asimismo los comentarios acerca del apostolado monárquico de STRAW, C., “Gregory’s Politics”, p. 56.

emperador, los monarcas *inter Christi praedicatores digno honorem numerandum*. Así pues, aunque la definitiva sanción eclesiástica a los reyes germanos sólo acaecerá en 751-754 con el advenimiento de Pipino III –sancionado por el papa Zacarías, ungido por Bonifacio y luego por Esteban II–, podemos considerar que, como mínimo *de facto*, Gregorio intuyó el papel crucial e irreversible de los reyes germánicos en la nueva cristiandad occidental, erigiéndose en uno de los precursores de la monarquía por derecho divino⁷⁹. De hecho, parece que el obispo romano legitime las monarquías germánicas justificándose en su carácter hereditario⁸⁰, acaso el mejor modo de lograr la estabilidad necesaria para el desarrollo de la vida institucional.

Según han demostrado Markus y Straw, un contemporizador Gregorio finalizó el proceso cultural de “de-secularización”⁸¹ –de sacralización, entonces– que había iniciado Agustín con su especulativa *De ciuitate Dei*, en el cual las fronteras entre ambos conceptos se diluyen en una *societas* ahora ya plenamente *Christiana*. Esta sacralización de la Historia hace que, para Gregorio, las instituciones seculares pierdan

⁷⁹ Como ya apuntó Reydellet, Gregorio es “un des pères de la royauté de droit divin”: REYDELLET, M., *La royauté*, p. 498. Al respecto, se podrían aducir tres pasajes de sendas cartas a Mauricio, Teodeberto y Teoderico: *potestas super omnes homines pietati dominorum meorum caelitus data est, ut qui bona appetunt adiuuentur, ut caelorum uia largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur; cum regni uestri nomen inter cetera gratia olim christianae religionis effulserit (...) inde omnipotenti Domino, qui dat salutem regibus; ut euidenter appareat pro gentis Francorum felicitate excellentiae uestrae potestatis regiae gubernacula supernae gratiae fauore fuisse commissa*. Podemos hallar estos textos, respectivamente, en: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 61; 9, 215; y 13, 9.

⁸⁰ REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 484 y 485: “fidèle en cela à la tradition ecclésiastique (...) accepte l’hérédité de la monarchie, pour l’Empire comme pour les *regna*”, y “il prend conscience du poids spirituel et politique des *regna* (...) Grégoire entrevoyait les ressources nouvelles et latentes de ce côté du monde”. En estas mismas páginas insiste sobre el título de *rex gentium* que Gregorio concede en sus escritos a los distintos monarcas germánicos.

⁸¹ MARKUS, R.A., “The Sacred”, pp. 85-87: “in a significant sense ‘secular’ authority and institutions had vanished from Gregory’s world”; cf.: ID., “On Kings”, pp. 18-19; REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 465-467; y STRAW, C., *Gregory the Great*, p. 9-12. Además, Gregorio sustituye las dos ciudades de Agustín por las dos vías: la activa y la contemplativa, contemporizando el constructo del de Hipona: GREG. MAG., *Moralia*, 18, 43, 69-70. Otra influencia agustiniana en el pensamiento cristiano es su visión histórica providencialista, de la que se embeberán los escritores de la Antigüedad tardía, y también Gregorio. Sobre dicha visión histórica, remitimos a los estudios de: BREZZI, P., “Il superamento”, pp. 954-960; CHAIX-RUY, J., *Saint Augustin*, pp. 91-101; y MARROU, H.-I., “Saint Augustin”, pp. 59-87.

importancia ante la perdurable Iglesia, establecida por Dios para conducir este mundo hacia el fin de los tiempos, y deviene crucial en la comprensión del nuevo concepto monárquico de Alfredo⁸² o de Carlomagno⁸³, influidos ambos por la doctrina gregoriana.

En su amplio estudio acerca de la percepción de la monarquía en la literatura cristiana antigua, Reydellet⁸⁴ subraya una diferencia esencial –y muy cierta– entre nuestro papa y Gregorio de Tours o Isidoro de Sevilla: la universalidad de su pensamiento, de su *Weltanschauung*. Efectivamente, ninguno de estos eclesiásticos, ideólogos de sus respectivas monarquías, prestó demasiada atención a los acontecimientos que se sucedían fuera del ámbito territorial de sus *regna*; ambos mantenían y avivaban la singularidad de su particular mezcla con los nuevos señores germanos, oponiéndola a la de sus siempre perniciosos vecinos; los dos cronistas, en fin, viven una realidad política –nacional– opuesta a la del Magno. La visión histórica de Gregorio, empero, capaz de adecuarse con sutileza, trascendió el localismo para desarrollar una idea global, y que tal visión resultaba correcta parece justificado por su éxito en época altomedieval. Es por ello que estamos en desacuerdo

⁸² El trabajo más específico al respecto es sin duda el de CRÉPIN, A., “L’importance”, pp. 579-587; cf. WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 140-145. Podemos encontrar un buen seguimiento de la difusión y aceptación de las ideas gregorianas en las Islas Británicas anteriores al monarca que unificó los reinos sajones en ID., “Rome”, pp. 115-137. Resulta inevitable comentar la conocida dependencia de la concepción monárquica de Beda, el gran cronista de la Inglaterra anglosajona: MCCLURE, J., “Bede’s Old Testament”, pp. 76-98.

⁸³ JUDIC, B., “La tradition”, pp. 17-57, quien ofrece un extenso elenco de influencias gregorianas en ideólogos tan importantes para la configuración de *Francia* como Ambrosio Autperto, Rabano Mauro o Hincmaro de Reims; remitimos en especial a las pp. 39-47 para la evolución del concepto monárquico. Cf. WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 98-113; y EWIG, E., “Zum christlichen Königsgedanken”, pp. 39-71.

⁸⁴ REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 443-445, quien llega a hipotetizar que la sólida cultura de Gregorio lo elevaba –como figura histórica– por encima de su homónimo de Tours, un argumento que no sabemos hasta qué punto sería extrapolable a Isidoro como quiere el autor. Hallamos un argumento semejante en MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 7, donde se afirma que, en el mundo reducido y limitado de una “«parish-pump» society (...) Gregory still lived in a world much wider than that of the majority of his contemporaries, not only by virtue of the wider family traditions he inherited, nor only through the friendships and contacts established during his stay in Constantinople and kept up, but, above all, by virtue of his office”. Véase la nota 224 de la parte II.

con Reydellet⁸⁵ cuando afirma que Gregorio no creía en otro modelo de Estado que no fuera el Imperio y lo considera entusiasta del proyecto justiniano de *recuperatio Imperii*, incluso cuando el propio papa visualizó *su* Imperio, su *res publica*, como una águila desplumada y decadente; porque a pesar de todo, reconocemos en Gregorio el eco de una *Romanitas* unitaria ausente y opuesta al novel nacionalismo de sus colegas de Tours y Sevilla.

⁸⁵ REYDELLET, M., *La royauté*, p. 442; en la nota 35 reproducimos una cita de la página referida al respecto de su visión del régimen ideal de Gregorio. El mismo autor se contradice un poco más adelante al concederle el mérito de elaborar una concepción política en la que se reconocerán los estadistas de la Edad Media, hecho que demuestra, en nuestra opinión, la adaptación de las ideas gregorianas a la realidad que ya se prefiguraba en el siglo VI y que había de desarrollarse en los siglos siguientes: las naciones europeas surgidas de la herencia romana y la vitalidad germánica. Hallamos la imagen del águila desplumada en GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 23: *caluitium quippe hominis in solo capite fieri solet, caluitium uero Aquilae in toto fit corpore, quia cum ualde senuerit, plumae eius ac pennae ex omnibus membris illius cadunt. Caluitium ergo suum sicut Aquila dilatat, quia plumas perdidit, quae populum amisit. Alarum quoque pennae occiderunt, cum quibus uolare ad praedam consueuerat, quia omnes potentes eius extincti sunt, per quos aliena rapiebat*, donde el águila representa al pueblo de Judea, esto es, al pueblo elegido, y, por extensión, a la cristiandad romana. Cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 66, quien reproduce el fragmento juntamente con otras visiones escatológicas gregorianas. Para la escatología de nuestro pontífice, remitimos de nuevo al capítulo 2.3 de la parte III.

2.— DIPLOMACIA ROMANA DURANTE EL PONTIFICADO DE GREGORIO

Si tuviéramos que destacar una característica de su relación con los distintos monarcas y prohombres incluidos en la correspondencia gregoriana, ésa sería su versatilidad. En el *Registrum* no percibimos hostilidad alguna —aunque sí reprensión—, sino más bien la consuetudinaria cortesía del lenguaje diplomático y la contemporización de un hábil estadista. A través de la historia de sus relaciones políticas y de Estado, es posible reconocer la evolución del pensamiento europeo occidental y constatar su influencia en éste.

Esta parte de nuestro estudio quiere ofrecer una interpretación particular de las relaciones que Gregorio entabla con los soberanos terrenales —sean emperadores bizantinos o reyes germánicos— acerca de asuntos que conciernen al fenómeno religioso en toda su amplitud, fenómeno indisociable de la política en este momento. No pretendemos analizar la disciplina eclesiástica ni tampoco problemas estrictamente doctrinales, sino considerar la vertiente política de la religión, o más bien su uso con fines políticos; dicha instrumentalización, juntamente con la doctrina monárquica, constituyen los pilares de un aspecto del pensamiento gregoriano que bien podríamos denominar *hagiopolítica*.

2.1.— EL IMPERIO DE ORIENTE

La relación de Gregorio con Oriente es, básicamente, la historia de su relación con Mauricio⁸⁶, pues el reinado de éste abarca la casi totalidad de su pontificado, siendo Focas un epílogo demasiado breve como para ser tenido en demasiada consideración. Cabe decir, antes que nada, que Gregorio no sólo se nos muestra como súbdito fiel del Imperio sino que, a pesar de las dificultades por las que pueda atravesar su diálogo con el emperador, se esfuerza en portar con orgullo el estandarte de la romanidad en todos los ámbitos de su política.

En el inicio de su pontificado, Gregorio debió pensar que mantendría un clima de amable cooperación con el monarca del que era súbdito: lo conocía de su estancia en Constantinopla como apocrisario y su amistad con el emperador y su familia debió de ser apreciable puesto que ejerció de padrino⁸⁷ de uno de los príncipes de Bizancio, Teodosio. Sin embargo, esta esperanza pronto se trocó en decepción. El primer encuentro desagradable llegó a raíz de la publicación de un edicto⁸⁸ que prohibía el

⁸⁶ Sobre la relación de Gregorio con Mauricio, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 239-258; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 479-483; BRÉHIER, L., “Les rapports”, pp. 55-58; GILLET, R., “Grégoire I^{er}”, cc. 1401-1404; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 104-106; y PIETRI, L. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 890-895. Véase *PLRE* IIIB, *Fl(avius) Mauricius Tiberius* 4, pp. 855-860, sobre el reinado de Mauricio en general.

⁸⁷ Efectivamente, Gregorio había gozado en otro tiempo de la amistad de Mauricio, quien lo hizo padrino de su hijo Teodosio durante la estancia del papa en Constantinopla, en el 584: *cuius (Mauricii) filium ex lauacro sancto susceperat*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 10, 1. Cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 40, con el mismo texto.

⁸⁸ En efecto, la citada ley, datada en agosto del 593, prohibía el acceso al estamento eclesiástico –tanto al clero como al monacato– de funcionarios y soldados aún en servicio, normativa que Gregorio entendió como un ataque frontal a la Iglesia y a los que como él deseaban retirarse del mundo; el pontífice aprovecha su relación personal con Mauricio –todavía relajada– para decirle aquello que nadie se atreve a denunciar: *ego autem indignus pietatis uestrae famulus in hac suggestione nea neque ut episcopus neque ut seruus iure reipublicae sed iure priuato loquor, quia, serenissime domine, et illo iam tempore dominus meus fuisti, quando adhuc dominus omnium non eras*; y todavía se siente autorizado a recordar al monarca su *curriculum* personal: *ad haec ecce per me seruum ultimum suum et uestrum respondit Christus, dicens: Ego te de notario comitem scubitorum, de comite scubitorum caesarem, de caesare imperatorem, nec solum hoc, sed etiam patrem imperatorum feci*. GREG. MAG., *Ep.*, 3, 61. Al respecto, véase: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 250-252; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 465-468; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 87-89. También en el ámbito religioso, Gregorio, a

acceso a los cargos eclesiásticos —clericales y monacales— de funcionarios y militares en activo. Evidentemente, esta limitación reducía los posibles efectivos de la institución religiosa y chocaba de pleno contra los ideales gregorianos de vida contemplativa por la que sentía tanta devoción; además, negaba los principios básicos de la relación entre Iglesia y Estado que, establecidos —al menos legendariamente— por el *Christianissimus princeps* Constantino y ratificados por Teodosio, garantizaban los privilegios de la Iglesia.

Y por si esto fuera poco, debe añadirse un asunto más grave si cabe: la pretensión de universalidad de la sede de Constantinopla a cargo de su obispo, Juan el Ayunador, que contaba ciertamente con el incondicional apoyo de Mauricio. Esta controversia afectaba los más fundamentales pilares de la cátedra petrina y Gregorio no podía dejar de luchar por la primacía de Roma, o al menos por su igualdad con las cuatro grandes sedes orientales. Movié el cielo y la tierra; escribió a los patriarcas⁸⁹ de Antioquía y Alejandría, Anastasio y Eulogio, para advertirlos del peligro de un patriarcado ecuménico⁹⁰ en manos de un prelado cortesano; intervino ante el mismo

través de su apocrisario Sabiniano, reprochó a Mauricio que hubiera permitido a Romano ordenar irregularmente a Máximo como obispo de Salona: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 6.

⁸⁹ Gregorio envió una epístola conjunta a ambos prelados —GREG. MAG., *Ep.*, 5, 41— y otra más a cada uno de los patriarcas personalmente —ID., *Ep.*, 7, 24, y 8, 29, para Anastasio y Eulogio, respectivamente—; en todas ellas, el pontífice se muestra decidido a mantener su postura a través de la autoridad que le confiere la sede de Roma, como se evidencia en el pasaje que ofrecemos en la nota 91. Al respecto de los esfuerzos gregorianos por afianzar la posición de Roma entre las iglesias —y los estados, añadiríamos— de la Rumania, remitimos a DEMACPOULOS, G., “Gregory the Great”, pp. 333-346.

⁹⁰ Al respecto de este asunto, resultan básicos los estudios de: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 201-226; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 365-373 y 449-456; BRÉHIER, L., “Les rapports”, pp. 64-69; GILLET, R., “Grégoire I^{er}”, cc. 1397-1400; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 319-333; TUILLIER, A., “Grégoire le Grand”, pp. 69-82; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 91-95; MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 347-352; PIETRI, L. — FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 899-903; y DEMACPOULOS, G., “Ecumenical Title” pp. 600-621. El *affaire* del patriarcado ecuménico de la capital imperial preocupaba y mucho a Gregorio en la medida que éste comportaba la primacía constantinopolitana en detrimento de la sede romana; es por ello que nuestro pontífice, esgrimiendo la supremacía de Roma en clave petrina, escribe a Mauricio para que Juan el Ayunador no se deje llevar por el fasto y el orgullo y proclame el ecumenismo de su episcopado: *ecce claves regni caelestis accipit (Petrus apostolus), potestas ei ligandi et soluendi tribuitur, cura ei totius ecclesiae et principatus committitur, et tamen uniuersalis apostolus non uocatur: et uir sanctissimus consacerdos meus Iohannes uocari uniuersalis episcopus conatur. Exclamare compellor ac dicere: O tempora, o mores.* GREG. MAG., *Ep.*, 5, 37, enviada a Constantina; cf. 5, 39; 7, 6 y 30, éstas en relación con Ciríaco, sucesor de Juan.

emperador y su esposa, Constantina, solicitándoles la mediación en tan espinoso enfrentamiento; entre tanto, Ciríaco sucedió a Juan en el solio bizantino y sus pretensiones fueron las mismas; Gregorio insistió, y las demandas⁹¹ del Cuerno de Oro no cuajaron finalmente en la cristiandad a pesar de que el asunto todavía coleaba en el 603.

Sin embargo, los problemas entre el obispo de Roma y el de Constantinopla se trasladaron de escenario. En esta ocasión, la cuestión de los Tres Capítulos⁹² se cernía sobre la jurisdicción romana de Dalmacia y en los propios confines de Italia, en la misma Ravena. Ninguno de sus obispos, ni Juan ni Mariniano, hicieron demasiado por defender la ortodoxia católica, y Gregorio se encontró solo ante Mauricio una vez más. La situación en Ravena, no obstante, se complicó en el 598 merced a las maquinaciones

⁹¹ MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 324-327, quien apunta que Gregorio traduce –siempre erróneamente *ὀικουμενικός* por *uniuersalis* y también que, a través de la controversia por el título de patriarca universal, desarrolla una eclesiología papal “de comunión” diferente de la del *Decretum Gelasianum*, mucho más autoritaria y tendente a postular la superioridad romana. Cf. RICHARDS, J., *Il console*, p. 325. Gregorio se encargó de propagar su postura a los patriarcas orientales para que no se unieran a las pretensiones universalistas de Constantinopla con diplomacia pero también con firmeza, como evidencian las líneas que dirige a su amigo Eulogio de Alejandría: *indicare quoque uestra beatitudo studuit iam, se quibusdam non scribere superba uocabula, quae ex uanitatis radice prodierunt, et mihi loquitur dicens “sicut iussistis”. Quod uerbum iussionis, peto, a meo auditu remouete, quia scio qui sum, qui estis: loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia uisa sunt indicare curauit. Non tamen inuenio uestram beatitudinem hoc ipsum quod memoriae uestrae intuli perfecte tenere uoluisse. Nam dixi nec mihi uos nec cuiquam alteri tale aliquid scribere debere, et ecce in praefatione epistulae, quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbae appellationis uerbum, uniuersalem me papam dicentes, imprimere curastis. Quod, peto, dulcissima mihi sanctitas uestra ultra non faciat, quia uobis subtrahitur quod alteri plus, quam ratio exigit, praebetur. Ego enim non uerbis quaero prosperari quam moribus. Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor uniuersalis ecclesiae.* GREG. MAG., *Ep.*, 8, 29. Efectivamente, en el 603, Gregorio todavía escribe una carta a Ciríaco para que no asuma el título universal en su prelatura y vuelva la concordia a la Iglesia: *ID.*, *Ep.*, 13, 41.

⁹² En relación con la controversia de los Tres Capítulos, remitimos a lo expuesto en el apartado 1.3.2 de la parte III, especialmente en las notas 407 y 408. Como sabemos, la condena –forzosa– de los Tres Capítulos por parte de Vigilio –en el famoso *Iudicatum*– y de su sucesor Pelagio I –era partidario de este cisma antes de su pontificado y, en parte, por ello fue sancionado por Constantinopla– no gustó en absoluto a las iglesias occidentales, mucho más conservadoras que las orientales, subordinadas a la voluble voluntad del emperador. Acerca del rechazo de esta iniciativa de Justiniano en Occidente, remitimos a la reciente síntesis de SOTINEL, C., “L’*échec*”, pp. 427-456.

de la corte del exarcado —acaso del mismo Romano— a raíz de la sucesión en el cargo de abad del monasterio de san Juan en *Classis*. El Magno ganó la mano esta vez y consiguió que su candidato, el ya abad Claudio⁹³, próximo a los intereses pontificios, fuera investido como nuevo regente del importante cenobio ravenate.

Y si hasta aquí hemos comentado de un modo somero las disensiones de contenido religioso o eclesiástico, queremos hacer también mención al plano propiamente político, aunque este punto se desarrolla más ampliamente en otras partes de este estudio. Porque si las cuestiones de fe enfrentaban a Mauricio y a Gregorio, ¿cuánto más no valía el bienestar de sus conciudadanos, de su *grey*? Los avatares de la guerra con los longobardos obligaron al prelado a asumir la dirección en la defensa efectiva⁹⁴ del ducado romano; Gregorio se atrevió incluso a aconsejar estrategias a los propios mandos militares y, más aún, a acordar treguas con los líderes bárbaros en dos ocasiones: con Ariulfo, en el 593, y con Agilulfo, en el 595. Tal intromisión en las potestades de la autoridad imperial —nada inusual en la práctica, por otra parte, y justificada por la ineficacia de los exarcas bizantinos— exasperó a Mauricio, quien vio cómo la Iglesia se otorgaba funciones de representación en un territorio de su dominio. Principalmente por esta razón, la relación entre ambos dignatarios empeoró de un modo ostensible después del 595 y provocó la hostilidad recíproca⁹⁵ hasta tal punto que se considera que hubo una ruptura de relaciones a partir de esa fecha.

Así y todo, siempre hubo apocrisarios en Constantinopla durante el pontificado gregoriano —a excepción de un bienio— que mantuvieran las relaciones diplomáticas

⁹³ GREG. MAG., *Ep.*, 8, 17; cf. 2, 38 y 58; 6, 24; 9, 180; y 12, 6. Acerca del abad Claudio, amigo íntimo de Gregorio y su brazo derecho en Ravena, véase: MEYVAERT, P., “The Date”, pp. 197-199; MARKUS, R.A., “Ravenna and Rome”, pp. 576-578, e ID., *Gregory the Great*, pp. 152-154; y PCBE II, 1, *Claudius*, pp. 450-452.

⁹⁴ Sobre la actividad “bélica” de Gregorio ante los ataques longobardos, remitimos en general a nuestra exposición en el apartado 2.2.1 de esta misma parte, y en particular a las notas 174-176 para su intervención en la guerra que acechaba la periferia romana —en el campo de batalla, prácticamente— en los años 591-592; véanse además las notas 167 y 189 para la estrategia militar bizantina.

⁹⁵ Para las razones de dicha hostilidad y la “ruptura” de —buenas— relaciones entre Gregorio y Mauricio, remitimos a la nota 27. En concreto acerca de la *ep.* 5, 36 a Mauricio en defensa de su actuación y de la de Casto y Gregorio, *magister militum utriusque militiae* y *praefectus Vrbi*, respectivamente, en la defensa de Roma, véanse las notas 207-210.

habituales con la casa imperial con el fin de discutir los asuntos que concernían a la sede romana. Documentamos tres legados petrinus en la *urbs regia* a lo largo de este período: Honorato⁹⁶ (586/587-591), Sabiniano⁹⁷ (593-597) y Anatolio⁹⁸ (597-601). De ellos, sólo Anatolio formaba parte de la *familia* gregoriana, de su círculo íntimo de colaboradores, porque Honorato había sido designado por Pelagio, mientras que Sabiniano –miembro del *establishment* eclesiástico romano– demostró no estar a la altura de las circunstancias durante la crisis del 595 y –parece que– desapareció del panorama político poco después.

Con el advenimiento de Focas⁹⁹, renació en Gregorio la esperanza por un mejor entendimiento con la corte. Pero resultó de nuevo una ilusión, ya que el sanguinario

⁹⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 47; y 2, 49; cf.: 1, 6; 2, 49; y 3, 6 y 7. *PCBE* II, 1, *Honoratus* 12, p. 1010. De hecho, Honorato es el portador, juntamente con el ilírico Sebastián de *Risinum* (Risan), de la ya comentada epístola de Pelagio II a Gregorio durante su estancia en Constantinopla –ver notas 105 y 132–; obviamente, de ello se infiere que el *notarius* romano gozaba de la confianza pontificia. A juzgar por su actividad en Tebas y ante la corte imperial, se deduce su estancia como apocrisario papal en la capital del Bósforo.

⁹⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 6 y 45; cf.: 3, 51-52 y 65; 5, 37 y 43-44; 6, 61; 7, 23-25, 29 y 31; y 8, 6; cartas en las cuales se le califica de *diaconus ac responsalis in urbe regia*. *PCBE* II, 2, *Sabinianus* 3, pp. 1966-1968. Cabe decirse que a Sabiniano le tocó lidiar con la problemática ley del 593, con el delicado asunto del patriarcado ecuménico, así como con las divergencias en el desarrollo de la guerra en Italia, es decir, que vivió en “territorio hostil” las consecuencias del distanciamiento entre el emperador y el pontífice, una temporada realmente difícil para un representante de la *cathedra Petri*: ver notas 88, 90-91 y 207-210. Sobre Sabiniano, véase además la nota 148 acerca de la aducida homonimia con un legado pontificio enviado a *Francia* en el 597 y la nota 613 de la parte III para la agresión “popular” al *corpus* gregoriano acaecida bajo su pontificado.

⁹⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 188, 190, 202 y 237; y 11, 29; cf.: 7, 27-28; 8, 24; 9, 156, 189; 10, 14; 11, 25; y 12, 6, en la que la expresión *dilectissima memoria* hace pensar en el óbito –¿en la ciudad del Bósforo?– de Anatolio, sin que tengamos noticia de sucesor alguno al frente de la legación constantinopolitana. Muy probablemente, debe identificarse al último apocrisario enviado a la corte imperial por Gregorio con el *diaconus et uicedominus* citado en la *ep.* 1, 11, identificación que situaría efectivamente a Anatolio en el círculo íntimo del pontífice. *PCBE* II, 1, *Anatolius* 3, pp. 122-125. Véase además la nota 147 de la parte II.

⁹⁹ Acerca del reinado de Focas, consúltense: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 260-267; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 487-491; CONSOLINO, F.E., “I doveri”, pp. 58-62; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 85-86 y 94-95; y *PLRE* IIIB, *Phocas* 7, pp. 1030-1032, en general sobre el mandato de Focas. Acerca de la relación de Gregorio con dicho emperador, incluido el espinoso asunto del decreto imperial sobre el ingreso en el estado monástico, véase además: GREGOROVIVUS, F., *Storia della città*, pp. 390-392; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 464-470 y 487-491; BRÉHIER, L.,

oficial ascendido a la púrpura no transigió en el asunto del decreto de prohibición, ni tampoco mostró interés alguno en solucionar el problema longobardo, aunque nuestro papa ya no tuvo tiempo de apurar las posibilidades de este nuevo emperador. Sin embargo, las *ep.* 13, 32 y 39 enviadas a Focas constituyen, juntamente con la *ep.* 5, 30 a Mauricio, la plasmación del ideario gregoriano de relación –política– entre Iglesia y Estado, evidentemente basado en un ideal constantiniano que no toleraba las intervenciones civiles en materia eclesiástica, como entiende Bertolini¹⁰⁰.

En conclusión, podría aseverarse que el pontificado de Gregorio se vio ensombrecido por las “espadas de los longobardos” –según evidencian muchas de sus epístolas¹⁰¹–, pero también por la mala voluntad de las autoridades bizantinas, en especial de su exarca Romano, como constata una feraz carta al obispo Sebastián de

“Les rapports”, pp. 69-71; GILLET, R., “Grégoire I^{er}”, cc. 1404-1405; y PIETRI, L. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 895-896. Remitimos especialmente a GREG. MAG., *Ep., App.*, 8, en la que se relata muy someramente la usurpación de Focas y el asesinato de los miembros masculinos de la familia imperial de Mauricio, incluido su hermano Pedro; en este mismo apéndice, se menciona la llegada de los retratos de la nueva pareja imperial y los honores que reciben por parte de la nobleza y del clero de Roma: *uenit autem icona suprascriptorum Focae et Leontiae Augustorum Romae septimo Kalendarum Maiarum, et acclamatum est eis in Lateranis in basilica Iulii ab omni clero uel senatu: “Exaudi Christe! Focae Augusto et Leontiae uita!” Tunc iussit ipsam iconam domnus beatissimus et apostolicus Gregorius papa reponi eam in oratorio sancti Cesarii intra palatio.* Remitimos, asimismo, a las *ep.* 13, 32 y 39 y 40, dirigidas, respectivamente, a Focas y a Leoncia, así como a las notas 28-31. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 85, n. 12, apunta que la condescendencia gregoriana hacia la cruenta usurpación de Focas podría justificarse –con ciertas dificultades– a partir de un decreto imperial en 604-606 a favor de la primacía romana recogido en *Lib. pont.*, 68. Sobre el *aduentus* “icónico” de la pareja imperial a Roma, véanse: CANETTI, L., “*Olea sanctorum*”, p. 1394; y HUMPHRIES, M., “From Emperor to Pope?”, pp. 24-26 y 56-58.

¹⁰⁰ BERTOLINI, O., *Roma di fronte*, p. 261. Acerca del ideal constantiniano del *Christianissimus princeps*, véase la nota 61. Compárese con la nota 209 para una visión opuesta a este ideal y personalizada, precisamente, en Mauricio, quien, con su ley del 593 y su apoyo al patriarcado ecuménico constantinopolitano, olvidó la máxima de *religionem imperare non possumus* tan cara a Gregorio.

¹⁰¹ Las citas se suceden copiosamente –GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36, 39, 40, 42 y 43; 6, 61; 7, 23; 8, 2; 9, 176; 13, 39 y 43– y los personajes a quienes se dirigen las cartas son todos prohombres de su tiempo: los emperadores Mauricio y Focas, Eulogio de Alejandría, Atanasio de Antioquía o Dominico de Cartago debieron recibir tantas malas noticias de los nefastos longobardos que hasta Gregorio rehúye finalmente hablar del tema dando por supuesto que ya era ampliamente conocido por sus corresponsales. Remitimos además a los testimonios recogidos en la nota 395 de la parte III.

Risan¹⁰², precisamente amigo del máximo dirigente bizantino, a quien no duda en comunicar su enojo con los *reipublicae iudices* que hacen buenos a los nefastos longobardos. De la relación del Magno con los tres exarcas que se sucedieron en Ravena durante su pontificado, esencial en el curso de su política italiana, damos noticia en el capítulo 2.2.1.

2.1.1.— CORRESPONSALES EN LOS CONFINES DEL IMPERIO

Tras haber ocupado la prefectura urbana y después de la muerte de su padre Gordiano, Gregorio decidió vender buena parte de su patrimonio familiar¹⁰³ para financiar la construcción de hasta seis monasterios en Sicilia y de otro en Roma, en la *domus* familiar del Celio que habría de convertirse en el cenobio de San Andrés donde él mismo entraría a formar parte de la comunidad; y a todos ellos los proveyó de propiedades para su sustento. Esto ocurre en una fecha imprecisa¹⁰⁴, pero posterior al

¹⁰² GREG. MAG., *Ep.*, 5, 40: *quae enim, frater sanctissime, de amici uestri domni Romani persona in hac terra patimur, loqui minime ualemus. Breuiter tamen dico quia eius in nos malitia gladios Langobardorum uicit, ita ut benigni uideantur hostes, qui nos interimunt, quam reipublicae iudices, qui nos malitia sua, rapinis atque fallaciis in cogitatione consumunt.* Aun a sabiendas de su amistad con el prelado ilírico, nuestro papa arremete agriamente contra Romano, ¿acaso porque ya había muerto? Al respecto de la incierta fecha del óbito del exarca, véase la nota 220. Sebastián ya había mantenido correspondencia con Gregorio –ID., *Ep.*, 1, 27– en ocasión de la disputa del emperador con Anastasio de Antioquía, quien también recibió unas líneas –ID., *Ep.*, 5, 42– alusivas quizás a Romano unos años después: *quantas uero in hac terra tribulationes de Langobardorum gladiis, de iniquitatibus iudicum, de insolentia atque importunitate causarum, de cura subiectorum, de molestiis etiam corporis patior, explere haec nec calamus nec lingua sufficit.*

¹⁰³ Acerca de la construcción de monasterios con el patrimonio familiar y de la *conuersio* de Gregorio, véase la nota 242 de la parte II. Sin embargo, no vendió todas sus propiedades con este propósito, sino que también las dedicó a la caridad y –muy probablemente– reservó una parte para sí y para su hermano –o hermanos, como indicamos en la nota 62 de la parte II y la nota 8 de la parte III–. Significativamente, a su regreso de Constantinopla, todavía contaba con propiedades que ceder al monasterio del Celio y pudo subvencionar a Pateria, su tía materna: ver la nota 105 de esta parte y la nota 237 de la parte II, respectivamente.

¹⁰⁴ Al respecto de la prefectura gregoriana y de su designación como diácono, véanse la nota 150 de esta misma parte y las notas 241 y 247 de la parte II, respectivamente.

573, data aproximada habitualmente aceptada como año de su prefectura e inicio de su período monástico. Pasa un lustro hasta que es nombrado diácono de una de las siete *regiones* romanas por Pelagio II y, al año siguiente, designado apocrisario en la *urbs regia*: tras haber culminado con éxito su *cursus honorum* civil, Gregorio iniciaba su camino en la carrera eclesiástica aun a pesar de no haber querido nunca abandonar la quietud del claustro.

Por expreso mandato de Pelagio II, efectuó una estancia en Constantinopla¹⁰⁵ en calidad de representante del obispo de Roma en un período complicado para la *Vrbs* que se extendió, aproximadamente, desde el 579/580 hasta el 586/587. Y no lo hizo solo. En una muy probable concesión pontificia a las afecciones del nuevo nuncio, acompañó a Gregorio una abundante legación de su *familia*, es decir, de monjes de San Andrés¹⁰⁶

¹⁰⁵ La duración del apocrisariato de Gregorio viene determinada por dos documentos que constituyen toda indicación cronológica segura al respecto: el término *post quem* lo marca la epístola de Pelagio II a Gregorio del 4 de octubre del 584, mientras que la donación de *fundi* a su monasterio del *Cliuum Scauri* del 28 de diciembre del 587 constituye el término *ante quem*: PELAG. II, *Ep. ad Greg.*; y GREG. MAG., *Ep., App.*, 1a. No disponemos de una fecha exacta para su designación como apocrisario por parte de Pelagio —no hay constancia documental que así lo indique— aunque la historiografía acepta que lo fue a partir de *ca.* 579/580. Sin embargo, aparte de la carta del 584, sólo dos hechos de la vida de Gregorio reseñados posteriormente sostienen una cronología anterior: en primer lugar, el nacimiento de Teodosio —acaecido durante el primer año de reinado (13 de agosto del 582-12 de agosto del 583) de su padre— y su apadrinamiento por parte de Gregorio —*PLRE* IIIA, *Gregorius* 5, p. 550; cf. nota 112 acerca del primogénito de Mauricio—; en segundo, la discusión teológica habida con el patriarca Ciríaco, quien murió el 5/6 de abril del 583 —véase nota 135—; ambos testimonios permiten hacer retroceder un año su llegada a Constantinopla. También la *epistula missoria* de los *Moralia* enviada a Leandro de Sevilla y algunos pasajes de las diversas *Vitae Gregorii* documentan su estancia en Constantinopla, aunque sin ofrecer fecha alguna: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1; ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 2; PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 7; y IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 26.

¹⁰⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1: *quia enim mundi iam tempora malis crebrescentibus termino propinquante turbata sunt, ipsi nos, qui interioribus deseruire credimur, curis exterioribus implicamur: sicut eo quoque tempore quo ad ministerium altaris accessi, hoc de me ignorante me actum est, ut sacri ordinis pondus acciperem, quatenus in terreno palatio licentius excubarem: ubi me scilicet multi ex monasterio fratres mei germana uincti charitate secuti sunt. Quod diuina factum dispensatione conspicio, ut eorum semper exemplo ad orationis placidum litus quasi anchorae fune restringerem, cum causarum saecularium incessabili impulsu fluctuarem. Ad illorum quippe consortium uelut ad tutissimi portus sinum terreni actus uolumina fluctusque fugiebam, et licet illud me ministerium ex monasterio abstractum a pristinae quietis uita mucrone suae occupationis extinxerat, inter eos tamen per studiosae lectionis alloquium cotidiana me aspiratio compunctionis animabat.* Las biografías gregorianas citadas en la nota anterior exhiben un texto muy parecido. Acerca de la importancia de la *familia* gregoriana, remitimos a la nota 203 de la parte II, a las notas 579 y 809 de la parte III y a la nota 326 de esta parte.

que habían de representar una suerte de remanso de paz en la agitación de los *negotia saeculares*, el componente afectivo necesario para compensar la pérdida de la *uita contemplatiua* que residía en el mismo palacio de Gala Placidia. Con ellos despachó sus alegrías y disgustos en asuntos oficiales, compartió la pasión por la lectura de las Escrituras y fueron ellos –juntamente con Leandro– el acicate que le llevó a realizar una exégesis al libro de Job¹⁰⁷, la monumental obra que inició en Constantinopla y que constituye el culmen de su espiritualidad. Incluso encarnaban un oasis de romanidad¹⁰⁸ en el seno de la capital de un Imperio abocado al helenismo, aspecto que no debe desdeñarse si tenemos en cuenta la importancia de la cultura latina en el pensamiento gregoriano.

Durante este período, y como bien apunta Boesch Gajano¹⁰⁹, Gregorio tejió una red de relaciones personales en la corte constantinopolitana que le facilitó su gestión al frente de la legación pontificia en la capital del Imperio y que habría de extenderse a lo largo de su pontificado. En efecto, allí conoció a diversos personajes relevantes que

Recordemos que, en las dos legaciones pontificias anteriores, expedidas por Pelagio II en el 578 y el 580, había también *senatores* como representantes civiles, y, de hecho, ésta es la última mención de una función política del Senado romano: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 31. Sobre el *pondus episcopale* en Gregorio, véase la nota 146, con remisiones.

¹⁰⁷ Sobre la composición de la *familia* gregoriana, su influencia en la redacción de los *Moralia* y de los *Dialogi*, así como al papel de público crítico de las primeras versiones de las obras del Magno, remitimos respectivamente a la nota 203 de la parte II y a las notas 577 y 579 de la parte III.

¹⁰⁸ Debe añadirse a este oasis de romanidad a los eclesiásticos occidentales conocidos –Leandro y Constancio–, así como a los aristócratas italianos huidos a Constantinopla, aunque de éstos se llegue a criticar su absurdo helenismo o la renuencia a volver a la patria chica: ejemplo de ello son las cartas a Dominica –véanse la nota 142 de la parte II y la nota 122 de esta parte–, donde se queja de que le escriba en griego siendo romana, y a Rusticiana –véanse las notas 617, 720 y 724 de la parte III y la nota 123 de esta parte –, en la cual le reitera sus demandas para que vuelva a la *Vrbs*, aunque sólo sea de visita. Sobre la *Romanitas* de Gregorio, remitimos a la nota 20.

¹⁰⁹ Hablando de la carta de Pelagio a Gregorio, Boesch Gajano comenta: “il tono della lettera e i suoi contenuti si legano alla specifica carica di apocrisario, ma sembrano anche alludere a una certa facilità di accesso a carattere più personale che ufficiale alla corte imperiale. Gregorio appare infatti inserito in una rete di rapporti in cui la dimensione politica ed ecclesiastica si intreccia con quella spirituale e privata. Si tratta di conoscenze che avranno una lunga durata e che lasciano tracce consistenti nelle lettere per tutto il corso del pontificato”. BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 44-45. Para la mencionada epístola, ver notas 105 y 132.

habrían de mantenerse entre sus corresponsales a lo largo de su pontificado, y no dudamos que su familiaridad –e incluso amistad– con muchos de ellos le proporcionó la información y los contactos necesarios para desempeñar sus funciones, tanto de apocrisario primero como de obispo romano después. La lista de las personas que conoció es larga y abarca un amplio abanico de dignidades y cargos. Para comenzar, fue obviamente presentado a la familia imperial y, atendiendo a la probable cronología de su apocrisariato, llegó a conocer a Tiberio II, aunque no aparezca citado en la documentación conservada, ni él ni su parentela. Pero, si hay un emperador en la vida de Gregorio, éste es sin duda Mauricio¹¹⁰. Con él y su esposa Constantina¹¹¹ entabló una amistad inicialmente tan sólida como para escoger al romano padrino de su primogénito Teodosio¹¹²; además, mantuvo una relación bastante entrañable con Teoctista¹¹³, hermana del emperador, y con Teoctisto¹¹⁴, muy probablemente pariente de Mauricio.

¹¹⁰ Sobre la relación con Mauricio, véase en general el capítulo anterior, en especial la nota 86. Por otra parte, acerca de Tiberio II, remitimos a *PLRE IIIB, Tiberius Constantinus* 1, pp. 1323-1326.

¹¹¹ Sobre Constantina, véanse especialmente las notas 481-482, que tratan de su papel entre las reinas “gregorianas”. Pueden consultarse asimismo las notas 301-309 de la parte III acerca de la doctrina relicaria presente en la *ep.* 4, 30.

¹¹² GREG. MAG., *Ep., App.*, 8, donde documenta su asesinato a manos de Focas. Ver *PLRE IIIB, Theodosius* 13, pp. 1293-1294, noticia en la cual se indica que, según las fuentes bizantinas, Teodosio nació en 583/585. Además del primogénito, la pareja imperial tuvo más descendencia: cuatro varones – Tiberio, Pedro, Pablo y Justiniano– y tres hembras –Anastasia, Cleopatra o Sópatra y Teoctista–.

¹¹³ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 5; 7, 23; y 11, 27. Gregorio le comenta el “trauma” que le ha supuesto la elección como obispo de Roma, indicativo de que la *patricia* gozaba de las más íntimas confianzas del Magno. *PLRE IIIB, Theoctista* 2, p. 1225. El lamento gregoriano por la asunción del *pondus episcopale* se expresa a distintos destinatarios con palabras muy semejantes, como apunta DUNN, M.B., *The Style*, pp. 10-14; ver además la nota 146, con remisiones. Además, Teoctista recibe de Gregorio la llave petrina de oro que milagrosamente pudo asir Mimulfo; al respecto de este *miraculum* y de Mimulfo, véanse las notas 307 y 723 de la parte III y la nota 197 de esta misma parte.

¹¹⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 17. *PLRE IIIB, Theoctistus* 3, p. 1227. La similitud con el nombre de la hermana de Mauricio –Teoctista– y el hecho de que no se explicita su filiación fraterna inducen a pensar que sea probablemente primo del emperador.

También en la corte, halló personajes interesantes con los que mantuvo correspondencia durante años: Teodoro¹¹⁵ y Teotimo¹¹⁶, médicos; Narsés¹¹⁷, *comes*, *religiosus uir* y acaso su hombre de confianza en la capital; los patricios Filípico¹¹⁸ y Prisco¹¹⁹; el exprefecto y traductor Aristóbulo¹²⁰; y el *uir illustris* Andrés¹²¹. Entre los

¹¹⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 64; 5, 46; y 7, 25; cf.: 1, 6; 3, 63; y 7, 27. *PLRE* IIIB, *Theodorus* 44, p. 1259. Gregorio le llega a reprochar –5, 46– que los asuntos mundanos le impidan la lectura cotidiana de las Escrituras, indicativo de la pía religiosidad del galeno y de la “guía espiritual” ejercida por el pontífice, seguramente desde sus días de apocrisario. En su calidad de galeno, es posible que hubiera tratado a Gregorio –tal vez también Teotimo: ver nota siguiente– en algún momento de su estancia en el Bósforo, habida cuenta de que sus dolencias estomacales y la gota ya hacían mella en el pontífice desde una temprana juventud; acerca de estas afecciones, véase la nota 233. Por otra parte, la *ep.* 5, 46 nos informa de que Teodoro envía a Gregorio una *benedictio* inconcreta.

¹¹⁶ Teotimo recibe una sola carta en la que Gregorio le recomienda a Sabiniano, nuevo nuncio pontificio en Constantinopla: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 65. *PLRE* IIIB, *Theotimus* 2, p. 1313.

¹¹⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 46; 3, 63; 6, 14; y 7, 27; cf. 5, 46. Probablemente de origen latino, ocupaba un cargo poco relevante –*comes*, sin especificación añadida– en la corte del Bósforo. Y aunque no gozaba de un alto rango en la administración imperial, tenía inquietudes y conocimientos religiosos suficientes como para interceder a favor de Gregorio ante Ciríaco en el caso de dos sacerdotes –Juan y Atanasio– acusados de herejía; asimismo, se implicó en la fundación de varios monasterios y en la redacción de exordios para miembros de ciertas comunidades monásticas; por todo ello, se ganó la confianza de Gregorio, quien lo calificó de *religiosus uir*. *PLRE* IIIB, *Narses* 9, pp. 932-933.

¹¹⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 31. Casado con Gordia, hermana de Mauricio, inició su carrera como *comes excubitorum* en el 582/584 alternando este puesto con el de *magister militum per Orientem*, cargo con el que llevó a cabo varias campañas contra persas y ávaros; también se conoce su afición por los manuales militares en general y la estrategia de Escipión el Africano, en particular. Por otro lado, fundó varios monasterios, entre los cuales uno en Crisópolis, donde se retiró al recibir la tonsura justo después de la muerte de Mauricio y el entronizamiento de Focas; de todos modos, luego volvió a la vida civil desempeñando cargos de embajador para desempeñar finalmente la función de *magister militum per Orientem* de nuevo. *PLRE* IIIB, *Philippicus* 3, pp. 1022-1026. Filípico fue uno de los que insistieron a Gregorio que aceptara la investidura como obispo de Roma.

¹¹⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 51. Enemistado con Filípico, Prisco luchó contra ávaros, eslavos y persas en su larga carrera militar como *comes excubitorum* y *magister militum per Thracias* y *per Orientem*. Gregorio le escribió –calificándole de patricio– solicitando su apoyo para el nuevo apocrisario, Sabiniano, y para el *magister militum* presente en Roma, Casto. *PLRE* IIIB, *Priscus* 6, pp. 1052-1057. Acerca de los dos personajes citados, remitimos a la nota 97 y 174, respectivamente.

¹²⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 28. De este personaje sólo sabemos que fue prefecto –sin especificación– y también *antigrafus*, oficio que se ha traducido a menudo por “traductor”, pero que probablemente se corresponde con el de *magister scrinii*. *PLRE* IIIA, *Aristobulus* 2, p. 117.

corresponsales cortesanos, cabe añadir también un grupo particular, el de los “exiliados” occidentales, miembros de la aristocracia romana que huyó a Constantinopla entre las Guerras Góticas y la invasión longobarda, los últimos representantes de la alta nobleza latina con quienes probablemente el Magno compartiría un *background* cultural e ideológico muy similar, pero a los que reprocharía en más de una ocasión su renuencia a volver a Roma. La patricia Dominica¹²² se contaba entre ellos, aunque si alguien destacaba era Rusticiana¹²³, verdadera matrona que extendía su influencia a través de su parentela: su hija Eusebia¹²⁴, su yerno Apión¹²⁵ y su nuera Gregoria¹²⁶. Para todos estos

¹²¹ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 29; y 7, 23. Andrés, junto con Teoctista, está en contacto diario con la emperatriz por razón de su cargo de *paruulorum dominorum institutor*, es decir, de preceptor de los infantes imperiales. Además, también con la hermana de Mauricio, envía treinta libras de oro para el rescate de cautivos de los longobardos: ver nota 172. *PLRE IIIA, Andreas* 14, p. 78.

¹²² GREG. MAG., *Ep.*, 1, 6; 3, 63; y 7, 27. Se obstina en escribir en griego –3, 63– a Gregorio a pesar de su origen latino y por ello es reprendida por Gregorio: véase la nota 142 de la parte II. Muy posiblemente, era hija de Narsés y Hesiquia y desempeñaba algún oficio cortesano, con probabilidad al lado de la augusta Constantina. *PLRE IIIA, Dominica* 2, p. 410.

¹²³ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 24; 4, 44; 8, 22; 11, 26; y 13, 24; cf.: 9, 83; y 11, 25. Aristócrata italiana poseedora de grandes latifundios en la Península –especialmente en Sicilia–, emigró a Constantinopla –quizás a causa de las guerras godas o puede que de la invasión longobarda, ya que parece recordar Roma– donde tuvo a sus hijos Eusebia y Eudoxio. Al menos en una ocasión, donó diez libras de oro a la sede romana para el rescate de cautivos. Como anécdota, diremos que proyectó un viaje a Tierra Santa que no llegó a realizar –aunque sí viajó hasta el Monte Sinaí en el 594– siguiendo la estela de Egeria un par de siglos después; también fue la destinataria de un *carmen de Maria uirgine* escrito por el orator Andrés. *PLRE IIIB, Rusticiana* 2, pp. 1101-1102; y *PCBE II, 2, Rusticiana* 2, pp. 1948-1950. Sobre la donación efectuada en el 598, véase la nota 172 de la parte II; para su “proyectada” visita *ad limina Petri*, consúltese la nota 218. Al respecto de las cartas “hagiográficas” gregorianas, una de ellas –11, 26– enviada a Rusticiana, remitimos a las notas 617-618 y 720-729 –en particular la 724– de la parte III.

¹²⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 33; cf. 2, 24; 4, 44; y 8, 22. Esposa de Apión y madre de Estrategio, recibe siempre saluciones del pontífice por mor de su madre, de gran ascendente en las relaciones cortesanas de Gregorio.

¹²⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 24; y 4, 44, donde se le menciona como marido de Eusebia, hija de Rusticiana, con la cual tuvo a Estrategio y a diversas hijas cuyo nombre desconocemos. Apión descendía de una noble familia egipcia de Oxirrincos emigrada a la capital. *PLRE IIIA, Fl(auius) Apion* 4, pp. 98-99.

nobles, Gregorio devino un reputado consejero espiritual, verosíblemente desde su estancia en la *urbs regia*, como se desprende de las epístolas escritas a lo largo de su pontificado.

Hubo también eclesiásticos entre las amistades, ciertamente. Se contaban entre ellos las figuras más preeminentes de las iglesias orientales: los patriarcas constantinopolitanos, Eutiquio y Juan el Ayunador¹²⁷, el depuesto obispo de Antioquía, Anastasio¹²⁸, y Domiciano de Melitene¹²⁹, sobrino de Mauricio y político de relieve. Y también Occidente tuvo su representación en el diácono y después obispo de Milán

¹²⁶ Citada como nuera de Rusticiana en GREG. MAG., *Ep.*, 2, 24. *PLRE IIIA, Gregoria 1*, pp. 546-547; es posible que se corresponda, además, con una *cubicularia* homónima citada en la *ep.* 7, 22: cf. *PLRE IIIA, Gregoria 2*, p. 547.

¹²⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 4. En esta carta, como a Teoctista, Gregorio hacía partícipe a su corresponsal de las inconveniencias de su elección a prelado de la *Vrbs* y le prometía el próximo envío de la *littera synodica* que, efectivamente, redactó medio año después, a inicios del 591: ver nota 145. La relación de Gregorio con Juan el Ayunador está marcada esencialmente por la pretensión al patriarcado ecuménico de Constantinopla sobre la Iglesia católica –asunto que abordamos en las notas 90 y 91–, pero parece claro que, aunque en un principio mantuvieran un trato cordial –tanto como para permitirse confidencias–, éste pronto se trocó en desaire a causa de la querida primacía de Juan, apoyado siempre por Mauricio.

¹²⁸ Anastasio recibe un buen número de epístolas gregorianas: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 7, 24, 25; 5, 41 y 42; 7, 24 y 31; y 8, 2, donde documentamos el envío de ciertas *benedictiones* de parte del antioqueno; cf.: 1, 27; 5, 40; y 12, 6; en las cuales se le cita. Acerca del patriarca de Antioquía y su especial relación con Gregorio, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 155 y 239, y II, pp. 219 y 228-229; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 60, 98-99 y 323-326; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 12, 89, 161 y 208; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 45, 73-78, 108 y 174.

¹²⁹ Destinatario de GREG. MAG., *Ep.*, 3, 62; 5, 43; y 9, 4; cf. 9, 32. Mauricio confiaba en las dotes políticas de su sobrino, y por ello lo “hizo” obispo con el fin de extender su autoridad en Oriente; de hecho, el emperador se sirvió de Domiciano en diversas legaciones ante el Imperio sasánida, en el curso de las cuales, además, parece haber intentado convertir sin éxito al cristianismo al mismísimo Gran Rey: *imperator uero Persarum etsi non fuisse conuersum doleo, uos tamen ei Christianam fidem praedicasse omnimodo exulto. Quia etsi ille ad lucem uenire non meruit, uestra tamen sanctitas praedicationis suae praemium habebit. Nam et Aethiops in balneum niger intrat et niger egreditur, sed tamen balneator nummos accipit.* GREG. MAG., *Ep.*, 3, 62. En relación al *topos* del *Aethiops* o *niger* como paradigma del infiel recalcitrante y refractario al mensaje evangélico o bien personificación del diablo, consúltense la nota 59 de la parte II y las notas 828, 834-835 y 917 de la parte III. Acerca de la peculiar figura de Domiciano, véase *PLRE IIIA, Domitianus*, p. 411; remitimos asimismo a las notas 317-318 de la parte II.

Constancio¹³⁰, legado de su prelado en la capital, y, especialmente, en Leandro de Sevilla¹³¹, enviado del alzado príncipe godo Hermenegildo ante la púrpura bizantina con quien Gregorio trabó una amistad duradera.

Pero, ¿qué actividades llevó a cabo el futuro papa en Constantinopla? En primer lugar, evidentemente, cumplió con sus funciones como representante de la *cathedra Petri*; de estas funciones, sin embargo, sólo conocemos una: la petición de un comandante para la ciudad de Roma. En efecto, Pelagio¹³² escribió a Gregorio en octubre del 584 para que solicitara al emperador el envío de un *magister militum* o un *dux* que dirigiera la defensa de la *Vrbs* en un momento en el que la amenaza longobarda se cernía gravemente sobre ella. Desconocemos la respuesta imperial, pero no hay

¹³⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 29: *qua relecta comperimus omnium uestrum in Constantio filio nostro, ecclesiae uestrae diacone, conuenire consensum, qui dudum mihi bene cognitus fuit. Et cum in urbe regia responsa sedis apostolicae facerem, longo mihi tempore adhaesit, sed nihil in illo unquam, quod reprehendi passim potuisset, inueni.* Y sigue un discurso acerca de la rectitud y la bondad deseables para todo *pastor*, virtudes en la cuales, obviamente, su apreciado Constancio destaca y que de tanto provecho han de ser para su comunidad. Acerca del prelado milanés, remitimos a la nota 203 y a las notas 412-413 de la parte III.

¹³¹ Sobre la amistad firme y duradera que Gregorio sostuvo con Leandro, incluso en la distancia, remitimos a las notas 244-246; además, puede consultarse en extenso el apartado 2.2.2 de esta parte, en el cual aparece frecuentemente el obispo de Sevilla, personaje fundamental en el reinado de Recaredo.

¹³² PELAG. II, *Ep. ad Greg.*: *qui etiam promisit nobis necessitates uel pericula totius Italiae piissimo imperatori suggerere. Loquimini ergo et tractate pariter, quo modo nostris celerius possitis subuenire periculis, quia ita coangustata est respublica, ut, nisi Deus piissimi in corde principis impetrauerit, ut insita sibi misericordia suis famulis largiatur et super illam diacoposin uel unum magistrum et unum ducem dignetur concedere, in omni simus angustia destituti, quia maxime partes Romanae omni praesidio uacuatae uidentur et exarchus scribit nullum nobis posse remedium facere, quippe qui nec ad illas partes custodiendas se testatur posse sufficere.* Sobre la amenaza longobarda en la zona del Lacio en ca. 584, remitimos a la nota 155. No obstante, sólo se consiguió del emperador Mauricio que enviase a Esmaragdo en calidad de nuevo exarca sin que se refiera en ningún momento el envío de tropas para aliviar la situación bélica; se desconoce el comandante de Roma antes de junio del 592 o julio del 593 – fecha probable de la llegada de Casto a la *Vrbs*: ver nota 174–, pero podría ser incluso un simple *tribunus* a juzgar por la citada carta de Pelagio II. Sobre esta epístola y su significación en el contexto militar, véase: DIEHL, C., *Études sur l'administration*, pp. 194-196; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 151-153; BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 37-40; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 354; BAVANT, B., “Le duché”, pp. 53-55; JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, I, p. 308; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 98; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 44. De un modo semejante, Gregorio pidió a Romano el envío de un *dux* a Nápoles para que esta ciudad no cediera ante el acoso de Ariquis: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38; véase el texto en particular en la nota 190.

constancia de que se enviara ningún cargo militar a Roma, ni tampoco tropas de refuerzo, sólo sabemos que Esmaragdo¹³³ llegó a Ravena como nuevo exarca a principios del 585. Y no conocemos otra actuación política como apocrisario más allá de ésta, aunque seguro que las hubo.

Sí que conocemos, en cambio, una actuación religiosa que, a buen seguro, le valió la aprobación de muchos y el reconocimiento de toda la *plebs* de la Nueva Roma; se trata de la disputa teológica¹³⁴ que mantuvo a finales del 581 o principios del 582 con Eutiquio¹³⁵ acerca de la resurrección de la carne después del Juicio Final, es decir, si el alma recuperaba su cuerpo –material, propiamente dicho– o bien pasaba a existir en un plano espiritual. El recién repuesto patriarca –que precisamente había publicado un tratado sobre la resurrección– sostenía que los individuos resucitados no eran más tangibles que el aire y que, por tanto, no había materialidad después de la muerte; por el contrario, Gregorio afirmaba que las almas volvían a encargar sus cuerpos tal y como sucedió con Cristo, apoyándose en un pasaje del Evangelio de Lucas¹³⁶. Se ha

¹³³ Esmaragdo sustituye a Decio al frente del exarcado ravenate en su primer gobierno de la Italia bizantina, aunque la cronología exacta de dicha sucesión resta dudosa: GRUMEL, V., *Traité d'études byzantines*, pp. 417; véase además *PLRE IIIA, Decius 2*, p. 391; y *PLRE IIIB, Smaragdus 2*, pp. 1164-1166. Al respecto de la problemática de la fecha de creación del exarcado y de su misma condición, consúltese el todavía válido debate expuesto en DIEHL, C., *Études sur l'administration*, pp. 6-23.

¹³⁴ El mismo Gregorio reseña su disputa con Eutiquio a modo de diálogo en el cual intercambian citas neotestamentarias como argumento de sus respectivos postulados e indica que el obispo de Constantinopla había escrito un *libellus de resurrectione*: GREG. MAG., *Mor.*, 14, 56, 72-74; cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 28-30. Al respecto del agitado debate entre ambos, resulta indispensable el trabajo de DUVAL, Y.-M., “La discussion”, pp. 347-366. Véase también la nota 217 de la parte II.

¹³⁵ Según el elenco cronológico de GRUMEL, V., *Traité d'études byzantines*, p. 435, Ciríaco fue obispo de Constantinopla en dos ocasiones: en la primera, del 552 al 565, cuando fue depuesto; y la segunda, del 3 de octubre del 577 al 5/6 de abril del 583, cuando murió; fue en esta segunda etapa al frente del patriarcado constantinopolitano que mantuvo la célebre discusión teológica con el apocrisario romano.

¹³⁶ *Luc.*, 24, 38-40: *et dixit eis: “Quid turbati estis, et quare cogitationes ascendunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ipse ego sum! Palpate me et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere”.* *Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et pedes.* Cf. GREG. MAG., *Mor.*, 14, 56, 72, donde se cita parte de este fragmento. Ya Agustín había escrito dos tratados acerca de este tema –*De immortalitate animae* y *De quantitate animae*–, y parece bastante probable que Gregorio los conociera e incluso que los utilizara en su polémica teológica con Eutiquio; pero no existen indicios seguros al respecto.

argumentado que, al fundamentarse únicamente en las Escrituras, obviando la abundante literatura oriental al respecto, el apocrisario demostró su pobre bagaje exegético y, por ende, su escaso conocimiento del griego. Esto es cierto en buena medida, pero no de un modo absoluto: como ya hemos expuesto largamente en el apartado 1.2.1 de la parte II, resulta muy probable que no dominara a la perfección la lengua de Homero –al menos no tanto como para aprehender por sí solo el sentido exacto de las interpretaciones de Juan Crisóstomo, por ejemplo–, pero dudamos de que, en el seno de su círculo aristocrático en la capital, no hallara a alguien que pudiera señalarle y traducirle con rigor los pasajes concernientes de la patrística helena. Es decir, que, asumiendo sus limitaciones lingüísticas, podría decirse que Gregorio acudió a la fuente por excelencia de la sabiduría divina, sin más intermediarios que las páginas del volumen; y diríase que la estrategia funcionó.

Como quiera que la disputa no se dirimiera entre los contendientes, el mismísimo emperador debió mediar entre ellos y acabó dando la razón –en secreto– al apocrisario romano y ordenando la quema de la obra de Eutiquio. Y una anécdota curiosa¹³⁷: con posterioridad a esta discusión, ambos contendientes enfermaron, pero, si Gregorio sanó con rapidez, el anciano prelado bizantino murió poco después, aunque tuvo tiempo suficiente para reatractarse de su argumento; no mucho más tarde fallecía Tiberio II, quien acaso murió confiando en que las tesis gregorianas fueran acertadas.

La última actividad atribuible a su época de apocrisario también tiene naturaleza religiosa, puesto que nos referimos a la redacción de una de las epístolas que Pelagio II

¹³⁷ Merece la pena reproducir íntegramente el pasaje de los *Moralia* por cuanto representa una validación de las tesis gregorianas acerca de la resurrección, así como una evidencia de la emergente figura política del prelado romano: *Eutychii librum flammis addicere cogitat imperator. Moritur Eutychius, abiurato errore. Tunc itaque de hac re in longa contentione perducti, grauissima a nobis coepimus simultatione resilire, cum pia memoriae Tiberius Constantinus imperator secreto me et illum suscipiens, quid inter nos discordiae uersaretur agnouit, et utriusque partis allegationem pensans, eundem librum, quem de resurrectione scripserat, suis quoque allegationibus destruens, deliberauit ut flammis cremari debuisset. A quo ut egressi sumus, me aegritudo ualida, eundem uero Eutychium aegritudo et mors protinus est secuta. Quo mortuo, quia pene nullus erat qui eius dicta sequeretur, dissimulaui coepta persequi, ne in fauillas uiderer uerba iaculari. Dum tamen adhuc uiueret, et ego ualidissimis febribus aegrotarem, quicumque noti mei ad eum salutationis gratia pergebant, ut eorum relatione cognoui, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat, dicens: confiteor quia omnes in hac carne resurgemus. Quod, sicut ipsi fatebantur, omnino prius negare consueuerat.* GREG. MAG., *Mor.*, 14, 56, 74.

envió a Elías¹³⁸, obispo de Aquileya-Grado, y al común de los obispos de Istria en *ca.* 586, un momento de relativa calma con los longobardos. El asunto de las tres cartas enviadas es el mismo –el cisma de los Tres Capítulos que todavía separaba de la comunión con Roma a las iglesias italianas del norte– y la misiva “gregoriana” ya fue identificada como tal por Pablo Diácono¹³⁹ –incluso podría colegirse su autoría de algunas indicaciones del propio Magno¹⁴⁰–. Se trata de una larga misiva¹⁴¹, casi un

¹³⁸ Se trata de la última de las tres epístolas conservadas bajo el nombre de Pelagio II: PELAG. II [GREG. MAG.], *Ep. III ad episc. Istr.* Sobre el estado de las relaciones entre Roma y Grado en este momento, véanse las notas 419-423 de la parte III, especialmente la nota 419 sobre el patriarca aquileyense y la nota 421 para la atribución de esta carta a un Gregorio todavía apocrisario; cf. la nota siguiente para el testimonio algo divergente –o confundido– de Pablo Diácono.

¹³⁹ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 20: *hic Pelagius Heliae Aquileiensi episcopo, nolenti tria capitula Calchidonensis synodi suspicere, epistulam satis utilem misit. Quam Gregorius, cum esset adhuc diaconus, conscripsit*; como quiera que, en el 586, Gregorio se encontraba en Constantinopla ejerciendo de apocrisario, no pudo redactar la epístola durante su diaconado en la Ciudad, a pesar de que conservara el rango en la capital del Imperio: ver nota 105 para la cronología de su estancia oriental. Las dos primeras cartas a los obispos istrius pueden calificarse de diplomáticas o incluso morales, pero nunca “útiles” desde un punto de vista dogmático, característica que sólo puede concederse a la epístola “pelagiana” escrita por Gregorio a la cual se referiría el cronista friulano. Cf. ID., *Ep. ad Adhal.*, donde se acusa envío de una selección de cartas gregorianas sin que se especifique cuáles ni sobre qué temáticas, aunque Boesch Gajano suponga que, a partir de esta selección, Pablo identificó el estilo gregoriano en la tercera epístola a los obispos cismáticos: BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 47.

¹⁴⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 43: *ut igitur de tribus capitulis animis uestris ablata dubietate possit satisfactio abundanter infundi, librum, quem ex hac re sanctae memoriae decessor meus Pelagius papa scripserat uobis utile iudicavi transmittere. Quem si, deposito uoluntariae defensionis studio, puro uigilantique corde saepius uolueritis relegere, eum uos per omnia secuturos et ad unitatem nostram reuersuros nihilominus esse confido. Porro autem si post huius libri lectionem in ea qua estis uolueritis deliberatione persistere, sine dubio non rationi operam sed obstinationi uos dare monstratis*. Estamos de acuerdo con el comentario de Recchia, traductor y anotador del *Registrum*, al respecto de la *directio* –perdida– de la carta, la cual, para Ewald y Hartmann, estaba dirigida a los obispos de la *Hiberia Pontica*; Recchia piensa más bien en una Iglesia perseguida por el Imperio –puesto que se habla del martirio de los defensores de los Tres Capítulos– aunque sin definirla: RECCHIA, V., *Gregorio Magno. Lettere*, 1, p. 346, n. 1. Por nuestra parte, pensamos que la referencia al *librum* de su predecesor apunta a la Iglesia de Istria, ya que fue la destinataria del “libro” acerca del cisma tricapitolino de Pelagio II, de quien, además, no conocemos otra obra al respecto. Al respecto de este “tratado” pelagiano y de la implicación de Gregorio, véase la nota siguiente.

¹⁴¹ PELAG. II [GREG. MAG.], *Ep. III ad episc. Istr.* Si las dos epístolas escritas por Pelagio ocupan apenas siete páginas en la edición de los *Monumenta*, la carta atribuida a Gregorio casi llega a la treintena y realiza un recorrido histórico y teológico bastante exhaustivo por las vicisitudes de la ortodoxia a través

tratado teológico que versa, obviamente, sobre la conveniencia de prohibir los escritos de Ibas de Edesa, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro, acatando la autoridad imperial en el plano doctrinal. Que la extensa alocución no sirvió para unir Aquileya con Roma es bien sabido, pero resulta muy significativo que Pelagio encargara su redacción a un colaborador tan íntimo como distante, un hecho que reconoce la valía de Gregorio y nos permite comprender el afecto del pontífice.

A la luz de los datos existentes, podría decirse que el apocrisariato de Gregorio no tuvo más éxito *real* que su victoria dialéctica sobre Eutiquio. Ciertamente, su actividad al frente de la legación pontificia debió de ser mucho más intensa de lo que nos transmiten las pocas fuentes conservadas y abarcaría cuestiones religiosas, en primer lugar, y, en segundo, razones políticas. En cuanto a aquéllas, resulta lógico que fueran el principal cometido de un representante del episcopado romano, y la carta redactada en nombre de Pelagio constituye un buen ejemplo; la discusión con Eutiquio, en cambio, viene a ser un añadido inesperado, un episodio prestigioso de su período en Constantinopla que aumentaría su liderazgo espiritual y moral en su círculo de amistades, así como también en el entorno cortesano e incluso entre el pueblo, un hecho cuya importancia no debemos menospreciar. Al respecto de las segundas, no dudamos de que la petición de un mando militar para la ciudad de Roma que contrarrestara los ataques longobardos no fue sino una entre las muchas demandas elevadas por Gregorio a Tiberio y Mauricio por el bien de Italia. Entonces, ¿cómo debemos valorar su estancia en el Cuerno de Oro?

Coincidimos con Boesch Gajano¹⁴² cuando define dicha estancia como una promoción voluntaria de Gregorio por parte de Pelagio, parte final del proceso de una

de los cuatro sínodos ecuménicos aceptados por la totalidad de las iglesias occidentales, justificando la actuación conciliadora de un Justiniano inspirado en Constantino o Marciano. Sobre la atribución de esta epístola a Gregorio, remitimos a la nota 138.

¹⁴² BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 48 y 53-56; en la p. 48, escribe una aguda reflexión en clave política: “gli interventi di Pelagio II nella vita di Gregorio furono decisivi e, vorrei dire, pesanti: in particolare, più ancora dell’interruzione de la vita monastica, appare significativa la consacrazione a diacono, che inseriva a pieno titolo Gregorio all’interno della sua politica ecclesiastica. La nomina ad apocrisario e più ancora forse il richiamo a Roma e i successivi incarichi di cui si è ora parlato testimoniano che Pelagio vide in lui una persona della massima fiducia sul duplice piano culturale e politico: forse la consapevole premessa della sua elezione a pontefice”. Nótese que Boesch Gajano considera que fue Pelagio –y no Benito– el obispo romano que apartó a Gregorio de su *portus quietus* monástico: cf. notas 241 y 247-248 de la parte II.

“elezione programmata”: aristócrata instruido en la mejor cultura posible y formado en la administración según los cánones de las élites romanas, su elección a diácono encarnó el primer paso de una carrera eclesiástica que, después del apocrisiariato, anunciaba la sucesión natural en la *cathedra Petri*. La prematura muerte de Pelagio precipitó dicha sucesión, y la humildad –verdadera o artificiosa– de Gregorio le llevó a recurrir a la familiaridad con el emperador, ganada después de años de estancia en la capital, para eludir su ascenso al solio papal. Porque el Magno, quizás fabulando con un retorno a San Andrés, le escribió una carta¹⁴³ proclamando su indignidad para el cargo y solicitando que se obviara la elección “plebiscitaria” por la que había sido escogido obispo; porque, a su pesar, el prestigio popular y la indudable preparación le hacían el más apto de los candidatos posibles a los ojos de sus conciudadanos; así se entiende que el prefecto urbano interceptara la carta y remitiera a su vez otra al emperador indicándole la voluntad del *populus –et ecclesia– Romanorum*.

Por otra parte, el retraso en la sanción imperial –de principios de febrero al 3 de septiembre del 590– podría tener una razón política¹⁴⁴. Se ha especulado que Mauricio no quería que se repitiera el caso de Pelagio, ordenado sin el beneplácito de Constantinopla a causa del corte de las comunicaciones por la presencia masiva de longobardos en el Lacio; también que un personaje tan íntegro y resuelto suponía una cortapisa al poder de Oriente en la ancestral capital del Imperio. En otro sentido, cabe considerar la influencia del círculo de amigos de Gregorio en la *urbs regia* y la inconveniencia de oponerse al deseo de la *plebs* de una ciudad tan simbólica, especialmente cuando la capacidad de coacción bizantina distaba de ser realmente efectiva y seguramente tampoco convenía que lo fuera. Y a la postre, Gregorio fue investido con la mitra papal.

¹⁴³ Acerca de la designación de Gregorio como obispo de la Ciudad, de su intento de eludir tamaña responsabilidad y de la intervención del *praefectus Vrbi* del momento, remitimos a las notas 8 y 9 de la parte III.

¹⁴⁴ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 53-55. Véase también la cita de la misma autora que reproducimos en la nota 142.

Sin embargo, la nostalgia por la paz del claustro no le abandonaría jamás. En una carta a Juan el Ayunador¹⁴⁵, expone un amargo rechazo de los honores episcopales que, casi un *topos* literario, se halla presente en otras muchas epístolas, excepcionalmente en la dirigida a Pablo¹⁴⁶, *scholasticus* del excónsul Leoncio en Sicilia. Pero así y todo, los escrúpulos nunca permitieron que Gregorio se tomara a la ligera la nueva dignidad, ya sea defendiendo la primacía de Roma ante el ecumenismo constantinopolitano, ya luchando por su supervivencia frente a los embates de los longobardos.

¹⁴⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 4: *si caritatis in proximi dilectione consistit, si sic diligere proximos sicut nos iubemur, quid est quod me beatitudo uestra non ita ut diligit? Quo enim ardore, quo studio episcopatus pondera fugere uoluerit scio, et tamen haec eadem episcopatus pondera ne mihi deberent imponi non restitit. Constat ergo quia non me sicut uos diligistis, qui illa me uolulistis onera suscipere quae uobis imponi nolulistis.* Y sigue con el *exordium humilitatis* tan característico de Gregorio, considerándose indigno de asumir el honor de sentarse en la cátedra de Pedro para dirigir una nave en peligro de naufragio en otro de sus queridos tópicos. Asimismo, al final de la epístola se refiere al próximo envío de la *littera synodica* que ha de remitir a los patriarcas de la cristiandad oriental: al mismo obispo de la capital, a Juan de Jerusalén, a Eulogio de Alejandría, a Gregorio de Antioquía y a Anastasio, prelado depuesto de la misma sede y amigo íntimo del Magno; la epístola sinódica se halla en ID., *Ep.*, 1, 24, que comentamos en la nota 127. Véase además la nota siguiente sobre el lamento por las fatigas del episcopado.

¹⁴⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 1, 3: *quicquid mihi ex honore sacerdotalis officii extranei arrident, non ualde penso. De uobis autem mihi haec ex re arridentibus non minime doleo, qui desiderium meum plenissime scitis et tamen profecisse me creditis. Summus enim mihi prouectus fuerat, si potuisset impleri quod uolui, si uoluntatem meam, quam dudum cognitam habetis, perficere optatae quietis perceptione ualuissem,* acabando el excursus aludiendo a los *uinculi* que lo retienen en Roma y a la amargura que le supone el nuevo cargo. Otros ejemplos de esta actitud ante los *pondera episcopatus* en la nota 247 de la parte II y en las notas 106, 113, 127, 145-146 y 329 de esta misma parte. Sobre el *scholasticus* Pablo, véase la nota 522 de la parte III.

2.2.— LAS MONARQUÍAS GERMÁNICAS

El radio de acción política¹⁴⁷ de Gregorio tuvo que abarcar necesariamente los reinos germánicos de Occidente. Cada uno de ellos se encontraba en un estadio diferente de organización estatal y mantenía relaciones diversas con el Imperio, y ambos factores determinaban la actitud y la profundidad de las relaciones con el Papado. Mas el Magno supo superar estos previsibles obstáculos demostrando una gran visión de futuro que combinaba el idealismo con un pragmatismo que le permitió afrontar los nuevos retos de la sede romana.

Y si el lenguaje diplomático revela los constructos mentales subyacentes al texto, a la mentalidad del autor, vemos aparecer entre líneas la personalidad calladamente arrolladora del pontífice, que deja de lado las diferencias étnicas para vislumbrar una sociedad en la cual la religión, *su* catolicismo, se erigiría en elemento de cohesión. Tampoco podemos obviar que su enfrentamiento con el emperador Mauricio en el 595 enfrió significativamente la relación con Oriente. A partir de ese momento, Gregorio intensificó su correspondencia con los monarcas de los reinos occidentales en mayor o menos medida de tal modo que el intercambio epistolar con la *urbs regia* quedó en un segundo plano, si no en una formalidad anecdótica. Toda una evidencia de la nueva centralidad europea en la diplomacia gregoriana, la cual habría de marcar el rumbo de la política pontificia en el futuro. Se ha querido ver la confirmación de este giro de timón de Gregorio en el supuesto traslado del apocrisario Sabiniano¹⁴⁸ de

¹⁴⁷ En realidad, la verdadera dimensión política de Gregorio no ha sido valorada con justicia sino recientemente: WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, p. 117; y REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 452-456 y 459-462, cuya interpretación es discutida en una larga reseña a cargo de STAUBACH, N., “Germanisches Königtum”, pp. 48-52. Véase además la nota 84, especialmente la cita de Markus.

¹⁴⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 58, en cuya *directio* se indica que, junto con el presbítero Juan, un cierto *Sabinianus diaconus* fue el portador de la epístola a Childeberto. Y a pesar de que, en sus índices, Norberg distingue entre este personaje y el apocrisario en la *urbs regia*, como también lo hace la *PCBE – PCBE II*, 2, *Sabinianus* 4, p. 1968–, BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, p. 115, se muestra favorable a tal identificación. La cronología de la estancia del apocrisario en Constantinopla abarca hasta el 597, hecho que confirma su presencia en la *pars Orientis* en ese momento. Otra cosa bien distinta sería definir las causas de dicho –supuesto– traslado, si se debió a su pretendida desidia por defender los intereses de la sede romana en la capital del Imperio o a otro motivo desconocido. Sobre los datos conocidos de la vida del Sabiniano apocrisario, véase la nota 97; acerca de su posible enfrentamiento –o disensión– con

Constantinopla a Arlés en el 597, pero no es absolutamente seguro que se trate del mismo personaje y, de hecho, es más que probable que se trate de un homónimo; aunque la teoría resulta ciertamente atractiva.

2.2.1.— EL REINO DE PAVÍA Y LOS DUCADOS LONGOBARDOS

No sabemos si Gregorio recordaba los asaltos ostrogodos¹⁴⁹ contra Roma, ni tampoco si recibió algún tipo de enseñanza castrense en su juventud, pero ciertamente vivió los primeros envites longobardos en Italia desde su cargo de prefecto de la ciudad¹⁵⁰ de Roma en *ca.* 573, y la experiencia le habría de servir en su período al frente

Gregorio, evidenciada por su actitud en cuanto accedió a la *cathedra Petri*, remitimos a las notas 353 y 613 de la parte III.

¹⁴⁹ Si aceptamos que Gregorio nació en *ca.* 540, que lo hizo en la *domus* familiar del Celio y que permaneció en ella —al menos durante su infancia—, pudo haber vivido el asedio y la conquista de Roma del 545-546 y acaso también del 549, siempre a manos de los ostrogodos dirigidos por Tótila; eso si su familia no fue “desterrada” de la Ciudad por Belisario en el 536 o si no decidió “exiliarse” a otro lugar más seguro, a Sicilia, por ejemplo, donde sabemos que la madre del pontífice, Silvia, poseía extensas propiedades y cuyo control por parte de Constantinopla garantizaba su seguridad. Para los hechos de armas de la *renouatio Imperii* que afectan a la *Vrbs* y a los dominios sicilianos de su familia materna, remitimos a las notas 45 y 236 de la parte II, respectivamente; véase además la nota 103 de esta parte para otros indicios sobre el patrimonio gregoriano.

¹⁵⁰ Por una carta a Constancio, obispo de Milán, sabemos que Gregorio, junto con otros *nobiles* de la Ciudad, firmó la *cautio* enviada por Laurencio de Milán a Pelagio II en ocasión de su nombramiento pontificio en *ca.* 573, como recuerda en una carta posterior enviada al prelado milanés. GREG. MAG., *Ep.*, 4, 2: *ego quoque tunc urbanam praefecturam —o praeturam,* en algunos códices— *gerens pariter subscripsi*; cf. IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 1, 4: *sub praetoris urbani habitu mundo specie tenus seruiret*; muy probablemente la *cautio* estaba en relación con la condena de los Tres Capítulos como requisito indispensable para el acceso al episcopado ortodoxo dependiente de Roma. A pesar del mismo testimonio del pontífice y de su biógrafo, Juan Diácono, acerca del cargo ejercido, la historiografía moderna se inclina por la lectura de *praefecturam* —presente en los manuscritos, adoptada definitivamente por Norberg, el editor actual del *Registrum*— en lugar de *praeturam*, visto el linaje de nuestro pontífice y la muy posible inexistencia del oficio de pretor en la Roma de finales del siglo VI; con casi absoluta seguridad, Gregorio fue *praefectus Vrbi* en el 573: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 101-102; BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 17; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 48-50; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 9; y BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 29-32 y nn. 63-67, con bibliografía. Finalmente, una cita de Gregorio de Tours explícita que, antes de su elección como diácono —y antes también de su *conuersio* monacal—, el Magno solía pasearse por Roma *syrico contextu ac gemmis micantibus*, una

de la Iglesia de Pedro. En efecto, la utilización del término *speculator* en la primera de sus homilias sobre Ezequiel¹⁵¹ no le resulta impropia en ningún modo: entre sus funciones episcopales, como veremos, se incluye efectivamente la de “explorador”, tanto en su faceta bélica como en la social, pues en ambos casos se ocupa de prever las contingencias y ofrecer soluciones a problemas de orden militar. Desde las Guerras Góticas hasta la consolidación del Reino de Pavía¹⁵², las ciudades italianas toman conciencia de que la defensa urbana es un deber de la comunidad, y es precisamente esa conciencia cívica¹⁵³ –imbuida todavía de la ideología globalizadora de Imperio– la que

expresión que evoca un alto magistrado en toda su pompa y que encaja a la perfección con la *origo* familiar y el desempeño de la prefectura urbana: acerca de la cita del turonense, véase la nota 250 de la parte II. Por otro lado, se ha querido hacer pretor a Gregorio a partir de la existencia de un monasterio “pretoriano” entre los fundados por el papa en Sicilia, aunque la etimología del cenobio es oscura –*praetoritanum*, según Norberg– y puede no tener ninguna relación con su fundador: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 50; y 9, 18. La autoridad del prefecto parece haber sido reducida por la intromisión de la administración bizantina: BERTOLINI, O., *Roma di fronte*, p. 200; y DAGENS, C., “Expérience politique”, p. 146. Acerca de las funciones de la prefectura urbana en este período, remitimos a las notas 27 y 33-34 de la parte II.

¹⁵¹ Para la referencia al término *speculator* en las *Homiliae in Hiezechielem* y en otras obras gregorianas, remitimos a la nota 5 de la parte I.

¹⁵² Aunque ya nos hemos referido en muchas ocasiones al Reino de Pavía –puesto que Alboíno, primer monarca longobardo en Italia, elevó esta ciudad a sede regia en el 572–, ahora que nos centramos en particular en el *regnum Langobardorum*, debemos aclarar que, justamente bajo el reinado de Agilulfo, Milán sustituyó a Pavía como capital de la *Langobardia maior* durante un período indefinido pero breve, dado que *Ticinum* volvió a acoger a los soberanos germánicos de un modo definitivo a la muerte del esposo de Teodelinda: BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 234-238. Por otra parte, Pavía –y también Milán– “compartió” su capitalidad –aunque sólo fuera en los meses de estío– con Monza, ciudad en la cual la reina bávara impulsó la construcción de un complejo palacial que aumentó su prestigio para adecuarlo a residencia real y que todavía conserva los presentes que pretendidamente Gregorio envió a Teodelinda: ver notas 41, 485 y 487.

¹⁵³ A lo largo de este apartado, encontraremos numerosos ejemplos de acciones comunitarias en salvaguarda de ciudades y pueblos durante el pontificado de Gregorio; pero creemos que los comentarios a un hecho posterior, acaecido bajo el pontificado de Severino, reflejan a la perfección esta cohesión grupal a la vez que evidencian el liderazgo real de los obispos. *Lib. pont.*, 73: *his auditis exarserunt omnes aduersus ecclesiam Dei et uenerunt omnes animo concitati omnes armati qui inuenti sunt in ciuitate Romana, a puero usque ad senem in episcopio suprascripto Lateranensem, et non potuerunt manu militare introire, quia resisterunt eis qui erant cum sanctissimo domno Seuerino*. Ocurrió que el exarco Isacio quiso minar el poder de la sede petrina a través del *chartularius* Mauricio, a la sazón –y según parece– *dux Romae*, quien incitó a los impagados soldados del *exercitus Romanus* a cobrarse su soldada a costa del erario pontificio aprovechando la circunstancia de que el nuevo obispo, Severino,

intentará despertar Gregorio, cuyo ejemplo se esforzará en extender al común del episcopado italiano en estos años violentos.

Ya en los últimos años del pontificado de Pelagio II, los longobardos amenazaron seriamente la paz en el centro de la Península Itálica coincidiendo con el empuje de su rey –Flavio¹⁵⁴– Autarit¹⁵⁵. Tal fue la magnitud de la amenaza que, con bastante probabilidad, constituyó una de las razones –si no la más importante– por las

había sido elegido pero no sancionado por Constantinopla. El hecho se saldó con la correspondiente confiscación y con un asedio al episcopio del Laterano de tres días, del cual el prelado se salvó gracias a la intervención de su grey. *Lib. diurn.*, 82. Cf. BAVANT, B., “Le duché”, p. 66.

¹⁵⁴ Después de un interregno de diez años tras la muerte de Clefis, sucesor de Alboíno en el trono longobardo, los *duces* se reunieron y acordaron investir rey a Autarit, hijo del primero, a quien concedieron además el *nomen Flauium*, costumbre que habrían de seguir los monarcas sucesivos: *at uero Langobardi cum per annos decem sub potestate ducum fuissent, tandem communi consilio Authari, Clephonis filium supra memorati principis, regem sibi statuerunt. Quem etiam ob dignitatem Flauium appellarunt. Quo praenomine omnes qui postea fuerunt Langobardorum reges feliciter usi sunt.* PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 16; y, al decir del cronista, la paz y la concordia reinaron entre los germánicos afincados en la Península, por obra y gracia de la carismática figura –que lo fue– de Autarit. Extrañamente, sólo Dudden se hace eco de tan significativa asociación: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, p. 160. Cabría preguntarse si, junto con la unidad renovada conseguida por el nuevo monarca, esta asunción –ilegítima y cuasi sacrílega a ojos de los romanos– del epíteto constantiniano no justificaba el odio particular que le tenían Pelagio II y Gregorio. Acerca de Autarit, remitimos a la nota siguiente y a la nota 397 de la parte III. Para la importancia del *topos* constantiniano en el Magno, véanse las notas 60-63.

¹⁵⁵ Las primeras incursiones longobardas en el Lacio y Umbría se documentan en el 575, y en el 578 Farvaldo y Zoto ya campean por la Campania, aunque el asentamiento estable tardaría en producirse; de hecho, entre la muerte de Clefis (574) y la coronación de Autarit (584), se sucede un período anárquico en el cual el poder lo ostentan una multitud de *duces* débilmente confederados. Este vacío de poder permite, precisamente, que los bizantinos afiancen su posición en Roma y su periferia y, por el contrario, que el papa Pelagio II suceda a Benito I durante el asedio longobardo a la ciudad de Roma del 578 sin la previa sanción de Constantinopla. Acerca de estos hechos, pueden consultarse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 158-160; y BAVANT, B., “Le duché”, pp. 44-50 y fig. 2; véase asimismo la nota anterior. Sobre la extensión del dominio longobardo en las diferentes partes de Italia y su desarrollo bajo el nuevo monarca, remitimos a: BOGNETTI, G.P., “I rapporti”, pp. 3-65, en particular 32-35, 39-44; GELICHI, S., “L’insediamento”, pp. 219-238; y POHL, W., “Il regno dei Longobardi”, pp. 22-24. Una buena actualización de la etnogénesis del pueblo longobardo en: GASPARRI, S., “La regalità longobarda”, pp. 305-327, especialmente pp. 311-316, referente al período que nos ocupa. Acerca del reinado de Autarit, ver *PLRE* IIIA, *Authari*, pp. 158-159.

cuales Gregorio arribó como apocrisario¹⁵⁶ pontificio a Constantinopla. Una vez allí recibió instrucciones precisas para recabar la ayuda imperial contra los bárbaros que devastaban su tierra; en concreto, se pedía el envío de un *magister militum* o un *dux* para la región romana, ya que los mandos bizantinos se manifestaban incapaces de hacer frente al avance bárbaro.

A todas luces, esta amenaza persistió y se agravó durante el pontificado de Gregorio Magno, pues la defensa del territorio italiano¹⁵⁷ –su integridad si se quiere–, asediado por los longobardos, devino una preocupación constante –acaso la principal– que el prelado debió asumir en diferentes ocasiones, de modos muy diversos y aun a su pesar. En efecto, ante la carencia de instituciones¹⁵⁸ o de una figura unitaria que liderara la defensa del futuro ducado romano, olvidado por los ejércitos ravenates, el papa

¹⁵⁶ En cuanto al apocrisariato de Gregorio en la *urbs regia*, remitimos a la nota 105. Para la carta de Pelagio II a Gregorio citada en el texto, véanse las notas 132-133.

¹⁵⁷ Según Bertolini, éste constituye el objetivo principal de los esfuerzos papales: BERTOLINI, O., “I papi e le missioni”, pp. 334-335. De hecho, en su carta a Rusticana, Gregorio atribuye la protección de Roma y su territorio a san Pedro, bajo cuya advocación se encuentra el Papado. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 22: *beati Petri apostolorum principis in hac urbe protectio est*. Al respecto, queremos citar un muy significativo pasaje de Doizé, quien ofrece una visión de Gregorio inusualmente “moderna” para principios del siglo XX: “l’oeuvre, en effet, qui marque entre toutes dans le pontificat de saint Grégoire le Grand, c’est d’avoir arraché l’Italie aux fureurs de la guerre et aux angoisses de la faim”. DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, p. 4. Véase también la nota 182, con más opiniones acerca del papel del pontífice en la Roma de finales del siglo VI.

¹⁵⁸ Cabe recordar que el cargo de *praefectus Vrbi* se documenta por última vez en las fuentes en el 599, y que la última mención del Senado data del 603; no parece, realmente, que las ancestrales instituciones romanas tuvieran demasiada fuerza en este momento, y la adscripción al rango senatorial viene a representar un rasgo aristocrático sin relación necesaria con la antigua clase dirigente romana: GREGOROVIVUS, F., *Storia della città*, pp. 381-386; CECHELLI, C., “Continuità storica”, pp. 89-107, en un minucioso análisis de la pervivencia institucional en la *Vrbs* que abarca hasta el siglo X; BERTOLINI, O., *Roma di fronte*, pp. 13-21; GILLET, R., “Grégoire I^{er}”, cc. 1396-1397 y 1405; PIETRI, C., “La Rome de Grégoire”, pp. 21-28; y DELOGU, P., “*Solium Imperii*”, pp. 83-85 y 93-94. Destacar, además, una frase significativa del propio Gregorio acerca del Senado, en la cual se aprecia el declive de la institución que había regido los destinos de la Ciudad y del Imperio durante más de mil años: *ubi enim senatus? Ubi iam populus? (...) quia enim senatus deest, populus interiit, et tamen in paucis qui sunt dolores et gemitus quotidie multiplicantur, iam uacua ardet Roma*. GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 22, líneas que suceden al texto citado en la nota 198; al respecto de dicha referencia al Senado, véase HUMPHRIES, M., “From Emperor to Pope?”, pp. 23-24. Compárese con la mención –protocolaria y posiblemente vacua– del Senado en la aclamación de los iconos de Focas citada en la nota 99.

desarrolló funciones civiles¹⁵⁹ apoyándose en la estructura administrativa eclesiástica; a este respecto, resulta significativo el papel de los *defensores ecclesiae*¹⁶⁰ en la supervisión y organización de aspectos civiles en sus circunscripciones tales como el rescate de prisioneros, la acogida de refugiados o el aprovisionamiento de víveres. De este modo, ofreciendo a los ojos de sus conciudadanos una solvencia política y moral incontestable, el pontífice sintetizó *Romanitas* y *Christianitas* en el gobierno de la *Vrbs*.

Su primer año al frente de la sede petrina se mostró bastante aciago¹⁶¹: aparte de la persistencia de la peste del año anterior, la sequía, las malas cosechas y el

¹⁵⁹ GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 1, 11, 6: *cogor namque modo Ecclesiarum, modo monasteriorum causas discutere, saepe singulorum uitas actusque pensare. Modo quaedam ciuium negotia sustinere, modo de irruentibus barbarorum gladiis gemere, et commiso gregi insidiantes lupos timere. Modo rerum curam sumere, ne desint subsidia eis ipsis quibus disciplinae regula tenetur, modo raptos quosdam aequanimiter perpeti, modo sub eis sub studio seruatae caritatis obuiare. Cum itaque ad tot et tanta cogitanda scissa ac dilaniata mens ducitur, quando ad semetipsam redeat, ut totam se in praedicatione colligat, et ad proferendi uerbi ministerio non recedat? Quia autem necessitate loci saepe uiris saecularibus iungor, nonnumquam mihi linguae disciplinam relaxo.* El elenco de atribuciones civiles del episcopado aumenta proporcionalmente a la disminución de la capacidad del Estado, y no resultan extrañas las quejas por la interferencia de los *saecularia negotia* —también los bélicos— en su función pastoral. Acerca de la asunción de deberes civiles por parte de Gregorio y su polémica con Mauricio, ver también las notas 207-210 y especialmente la nota 40, con remisiones. Cabe destacar un par de estudios dedicados específicamente al *rôle* sociopolítico de la institución episcopal en estos momentos: DURLIAT, J., “L’*évêque*”, pp. 21-32; y HAUPTFELD, G., “Zur langobardischen Eroberung”, pp. 37-94; cf. todavía ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio*, pp. 32-37. Existe aún un artículo que trata específicamente sobre el papel de Gregorio como *rector* ante los longobardos, y aunque por su título podría parecer sugerente, su excesiva literacidad no aporta apenas conclusiones científicas remarcables al respecto: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 3-29.

¹⁶⁰ Al respecto de la organización de las *scholae defensorum* y de su papel en la administración regional, véanse: CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 335-336; y RICHARDS, J., *The Popes*, pp. 289-306. Sobre la estructura eclesiástica de la Iglesia italiana bajo Bizancio, remitimos a los ya clásicos trabajos de: GREGOROVIVUS, F., *Storia della città*, pp. 386-389; DUCHESNE, L., “Les évêchés I”, pp. 83-116, e ID., “Les évêchés II”, pp. 365-399; así como a las síntesis más recientes de SOTINEL, C., “Les églises”, pp. 730-735; PIETRI, L. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 848-852; y ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio*, pp. 80-82.

¹⁶¹ En el 591, la epidemia de peste aún no ha remitido ni en Roma —PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 24— ni en el *ager Romanus* —GREG. MAG., *Ep.*, 2, 2, en Narni—, y persiste hasta *ca.* 593 en Ravena, Grado e Istria —PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 4—, aunque quizás el peligro principal sea la hambruna, hecho por el cual Gregorio escribe a Pedro, rector del patrimonio siciliano, instándole a enviar cargamentos de grano a la Ciudad: *quingenta uero auri libras noua frumenta ab straneis compara et in Sicilia in locis in quibus non pereant repone, ut mense Februario illic naues quantas possumus dirigamus, ut eadem ad nos*

consecuente peligro de hambruna se cernió sobre la Ciudad; por otro lado, la muerte del nefasto Autarit no conllevó el fin de la hostilidad longobarda, sino más bien todo lo contrario. A partir del 591 y hasta bien entrado el 594, la amenaza bárbara¹⁶² se abatió reiteradamente sobre el *ager Romanus*: el duque de Spoleto, Ariulfo¹⁶³, por dos veces, y

frumenta deferantur. GREG. MAG., *Ep.*, 1, 70. Sobre el pésimo estado de Roma, asolada por la peste, la guerra y el hambre, véase especialmente PIETRI, C., “La Rome de Grégoire”, pp. 9-21. La muerte de Autarit en PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 35: *interim dum legati Authari regis in Francia morarentur, rex Authari apud Ticinum nonas Septembris, ueneno, ut tradunt, accepto, moritur*.

¹⁶² Entre el 590 y el 591, el Imperio tuvo su oportunidad de derrotar –o más bien asimilar– a los longobardos: la doble ofensiva imperial y franca cercaba a Autarit en Pavía; Ariquis se mostraba proclive a pactar con Bizancio y tal vez incluso a federarse con él; Ariulfo, en fin, había combatido en Oriente contra los persas en el 582. A la muerte del rey, solamente su viuda, Teodelinda, supo frenar el empuje imperial pactando por separado con los francos. Ver BAVANT, B., “Le duché”, pp. 55-56. En estas fechas, el peligro ya se cernía sobre Roma, amenazada externamente y con riesgo de sedición interna a causa del malestar de las tropas como relata Gregorio: *ueniente autem uiro magnifico domno Maurentio chartulario ei quaeso in Romanae urbis necessitate concurrere; quia hostilibus gladiis foris sine cessatione confodimur, sed seditione militum interno periculo grauius urgemur*; y también *haec autem quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus. Alia etenim loca clade desolata sunt, alia gladio consumpta, alia fame cruciata, alia terrae hiatibus absorpta. Despiciamus ergo ex toto animo hoc praesens saeculum uel exstinctum; finiamus mundi desideria saltem cum mundi fine; imitemur bonorum facta quae possumus*. Véase, respectivamente: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 3; e ID., *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 24,. El panorama no resultaba demasiado halagüeño y la inseguridad en Italia era general, particularmente en el área de Roma: MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 99. Sobre los efectos que tuvo la guerra en la urbanística y la topografía, hallamos una buena actualización de los datos arqueológicos en DELOGU, P., “*Solium Imperii*”, pp. 84-92 y 95-102; y resulta gráfico a la par que exhaustivo el maduro trabajo de CECHELLI, C., “Continuità storica”, pp. 107-129. Un aspecto que resulta de esta angustiosa situación es la escatología, siempre presente en la obra gregoriana y que analizamos en extenso en el capítulo 2.3 de la parte III.

¹⁶³ En el segundo año de pontificado de Gregorio, se dio la circunstancia de que los díscolos ducados de Benevento y Spoleto perdieron a sus respectivos gobernantes, Zoto –destructor de Monte Casino: véanse las notas 245 de la parte II y las notas 44 y 892 de la parte III; cf. la nota 155 de esta misma parte– y Farvaldo, a quienes sucedieron, respectivamente, Ariquis y Ariulfo, este último pagano y de cruel reputación. Sobre Farvaldo y Zoto, véanse, respectivamente: *PLRE IIIA, Faroaldus*, p. 478; y *PLRE IIIB, Zotto*, pp. 1421-1422. Al respecto de Ariulfo: *PLRE IIIA, Ariulfus*, pp. 119-120; y *PCBE II, 1, Ariulfus*, pp. 188-189. Acerca de la situación concreta de las tierras del ducado de Spoleto, consúltense los trabajos: BERTOLINI, O., “I papi e le relazioni”, pp. 3-17 y 30-40; y MIGLIARIO, E., “Soppravivenza e declino”, pp. 239-256. Véanse las notas 174, 183-185 y 188 para la ofensiva de Ariulfo en la periferia romana y la nota 225 para la batalla de Camerino.

el mismísimo rey Agilulfo¹⁶⁴ asediaron con desigual ímpetu la Ciudad en 591-592 y 593-594, respectivamente; además, cabía contar con la incesante hostilidad del duque de Benevento, Ariquis¹⁶⁵, durante casi un decenio. Con estos tres personajes hubo de lidiar Gregorio desde un buen principio y, de hecho, a lo largo de toda su prelatura.

Ya en otoño del 590, se tuvo noticia de que los longobardos¹⁶⁶ saqueaban la Campania, ahuyentando a campesinos, ciudadanos, monjes y obispos por igual, incursiones favorecidas sobremanera por la evidente escasez de tropas imperiales¹⁶⁷ en

¹⁶⁴ Sobre Agilulfo, pueden consultarse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 3-6, 17-26 y 30-41; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 475-478; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 99, 102-106 y 137-142; BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 102-109 y 116-119; BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 145-150; y POHL, W., “Il regno dei Longobardi”, pp. 23-25. Véase también: *PLRE* IIIA, *Agilulfus* (Ago), pp. 27-29; y *PCBE* II, 1, *Agilulfus*, pp. 56-57. En relación a las acciones hostiles del monarca longobardo contra el Imperio en el 593-594 y el 600-601, remitimos respectivamente a las notas 196-201 y 237-238.

¹⁶⁵ Acerca del longevo duque del Benevento, ver: *PLRE* IIIA, *Arichis*, p. 115; y *PCBE* II, 1, *Arogis*, p. 195. La relación de Ariquis con Gregorio mejorará con el tiempo hasta adquirir tintes de normalidad, como observamos en la nota 234; no obstante, el *dux* atacará las posesiones imperiales en dos ocasiones: ver notas 186 y 217-218. Ariquis era íntimo amigo de la familia del duque Gisulfo de Cividale: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 19; ver nota 197. Acerca de la historia del ducado meridional longobardo, véanse: BERTOLINI, O., “I papi e le relazioni”, pp. 3, 16, 25-28 y 40-41; y SAVINO, E., *Campania tardoantica*, pp. 151-153. Remitimos además a la nota 163.

¹⁶⁶ No resulta posible asegurar a qué *dux* cabe atribuir la autoría de estos desmanes, si se trata de efectivos de Ariulfo o bien de Ariquis, aunque resulta bastante probable que ambos participaran en esta primera ofensiva del 590-591. Sea como fuera, el número de acciones hostiles es elevado y disperso geográficamente: la ciudad de Minturno padece devastación —GREG. MAG., *Ep.*, 1, 8—, así como el enclave de *Cures Sabinorum* —3, 20—; Juan, obispo de Velletri, debe trasladar su sede a *Arenata ad sanctum Andream* a causa del peligro bárbaro —2, 13—; y, además, verificamos cómo la intrusión longobarda también provoca la huida de eclesiásticos del meridión italiano hacia la más segura Sicilia, caso de un grupo de monjes del Brutio —1, 38 y 39— o de *diuersi Italiae sacerdotes* que llevan consigo los *uasa sacra* de sus iglesias —4, 15—. Del mismo período procede el saqueo de Fano, al otro extremo del vital corredor que representaba la vía Amerina y con absoluta certeza perpetrado por contingentes espoléticos —2, 38—. Para la posterior ofensiva del 592-593, remitimos a la nota 181.

¹⁶⁷ Si las tropas imperiales en Italia no fueron nunca demasiado numerosas durante la Guerra Gótica, todavía lo serán menos después del 568 y, especialmente, del exarcado de Romano, quien inició una estrategia defensiva basada en el acantonamiento de tropas y en la reducción al mínimo de las campañas ofensivas que devendrá la tónica habitual del ejército bizantino peninsular a partir de Esmaragdo. Esta estrategia responde a la imposibilidad de cubrir la extensa y dispersa frontera con los longobardos y a las crecientes dificultades del Imperio de Oriente en otros frentes. A causa de la fragmentación fronteriza y de la dificultad para obtener refuerzos, la administración militar bizantina en Italia tuvo que dotar de

la zona. Y si su escasez se debía a la estrategia de Constantinopla, su belicosidad dependía en exceso del pago de la soldada, hecho efectivo por los oficiales imperiales de Ravena, aunque no siempre con la regularidad deseada. Tal fue el caso de los *Theodosiaci*¹⁶⁸, el destacamento que debía proteger la *Vrbs* y que a duras penas custodiaba las murallas a causa del descontento por el impago de un salario que debía satisfacer el exarca y cuyo importe no llegó de Bizancio¹⁶⁹ hasta la primavera del 595.

versatilidad a sus contingentes: a su función primordial de guarnición se añadió la capacidad de realizar acciones ofensivas a pequeña escala, a menudo suficientes para contrarrestar las razias germánicas. Sin embargo, en las acciones ofensivas a gran escala, el ejército de maniobra –eventualmente apoyado por tropas locales– venía de Constantinopla y a ella volvía al finalizar la campaña, porque no había hombres suficientes en las guarniciones italianas para formar un ejército de estas características cuando a duras penas podían defenderse efectivamente. Acerca del ejército bizantino en Italia y de su estrategia, remitimos a los trabajos de: DIEHL, C., *Études sur l'administration*, pp. 194-202; GROSSE, R., *Römische militärgeschichte*, pp. 272-338, en extenso; GOUBERT, P., *Byzance avant l'Islam*, pp. 65-72; BAVANT, B., “Le duché”, p. 56; GUILLOU, A., “L'Italia bizantina”, pp. 261-267; BROWN, T.S., *Gentlemen and Officers*, pp. 40-45 y 84; JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, I, pp. 657-668 y 679-686; DAGRON, G., “Modèles de combattants”, pp. 279-284; POHL, W., “L'armée romaine”, pp. 291-295; especialmente a ZANINI, E., *Le Italie bizantine*, pp. 223-290, con un exhaustivo estudio del *status quaestionis* arqueológico; y a SAVINO, E., *Campania tardoantica*, pp. 138-144, para el caso campano. En cuanto concierne a la organización militar bizantina en Italia durante este período, en general poco conocida y oscura, véase también la nota 189. De todos modos, parece claro que los longobardos nunca tuvieron demasiados inconvenientes para campar impunemente por Italia.

¹⁶⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38: *Theodosiaci uero qui hic remanserunt, rogam non accipientes, uix ad murorum quidem custodiam se accomodant, et destituta ab omnibus ciuitas, si pacem non habet, quomodo subsistet?* Para el pago final de la *roga* a los *Theodosiaci*, véase la nota siguiente; sobre otras desaveniencias crematísticas semejantes entre Roma y Constantinopla, véase la nota 230. Los citados *Theodosiaci* parecen corresponderse con los *equites Theodosiaci seniores* de la *Notitia dignitatum*, presentes en Oriente y verosímelmente llevados a Italia en el siglo VI: *Not. dig. Or.*, 6, 33. En un principio, la historiografía relacionó su nombre con Teodosio, hijo de Mauricio –DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 14, n. 2; y GOUBERT, P., *Byzance avant l'Islam*, p. 68, n. 311–, pero actualmente se considera que la unidad se reclutó entre los habitantes de *Theodosia*, en Crimea –GUILLOU, A., “L'Italia bizantina”, p. 264–. En el 599, Gregorio tuvo que intervenir ante Mariniano de Ravena y Teodoro, curator de la ciudad, a favor de Maurencio, *magister militum* de Campania estacionado en Nápoles, desde donde envió agentes a Ravena para recoger la paga de sus soldados, *pro percipiendo precario suo*; el Magno instó al obispo y al magistrado ravenates a facilitar la tarea de los legados, presentándoles al notario Menas: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 132 y 134; cf. 9, 53, para Maurencio.

¹⁶⁹ Fue el *scribo* Busa quien se encargó de transportar un envío en oro desde Constantinopla destinado a pagar la soldada de los hombres de Casto, pago que realizó en su nombre y en su presencia: *rogae quoque militum ita per praedictum confamulum meum scribonem, praesente quoque glorioso Casto magistro militum, factae sunt, ut dona dominorum cuncti sub disciplina debita gratias agendo susciperent, et quod*

Entonces, ¿quién se ocupó de su mantenimiento durante este tiempo? No se documenta explícitamente que la Iglesia de Roma se hiciera cargo de estos gastos, pero una cita de Gregorio en la cual se considera el pagador¹⁷⁰ –*saccellarius*– de los gastos cotidianos de Roma del mismo modo que el tesorero imperial de Ravena paga a las tropas del *primiexercitus Italiae* resulta muy significativa. Desconocemos a qué pagos en concreto se refiere el pontífice, pero ni que decir tiene que mantener la moral de las tropas resultaba fundamental en esta difícil tesitura, y así lo habría comprendido nuestro papa. El patrimonio pontificio, a lo que parece suficientemente abundante, no sólo costeó todas estas *cotidianae expensae* sino que, un tiempo después, pudo realizar un préstamo a la Iglesia de Ravena¹⁷¹ para que su exarca afrontara los dispendios bélicos.

prius eis dominari consueuerat omne murmur auerterent. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 30. Nótese la diplomática manera de recriminar al emperador el nocivo efecto de su tardanza en remunerar a las tropas. Sobre Busa, véase *PLRE IIIA, Busa*, p. 253. Para el pago efectuado por Domnelo bajo semejantes circunstancias, remitimos a la nota 230.

¹⁷⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 39: *uiginti autem iam et septem annos ducimus, quod in hac urbe inter Langobardorum gladios uiuimus. Quibus quam multa ab hac ecclesia cotidianis diebus erogantur, ut inter eos uiuere possimus, suggerenda non sunt. Sed breuiter indico quia, sicut in Rauennae partibus dominorum pietas apud primiexercitum Italiae saccellarium habet, qui, causis superuenientibus, cotidianas expensas faciat, ita et in hac urbe in causis talibus eorum saccellarius ego sum. Et tamen haec ecclesia, quae uno eodemque tempore clericis, monasteriis, pauperibus, populo atque insuper Langobardis tam multa indesinenter expendit, ecce adhuc ex omnium ecclesiarum afflictione premitur, quae de hac unius hominis superbia multum gemunt, etsi dicere nil praesumunt.* Se trata de la epístola a la emperatriz Constantina, a la que comunica que la Iglesia de Roma no puede hacer frente a los gastos habituales de su munificencia y pagar tributos a los longobardos al mismo tiempo, tributos que se ahorra la corona bizantina, evidentemente. Por el contrario, el obispo de Roma se ocupaba de –como mínimo– recaudar el impuesto de la *collatio*: ID., *Ep.*, 9, 235. En otro orden de cosas, cabría matizar que, así como Gregorio se declara pagador de las tropas imperiales en Roma, también financia indirectamente –al menos en una ocasión– al *primiexercitus Italiae* a través de un préstamo a la Iglesia de Ravena cuando ese dinero debía servir para la defensa de su querida Ciudad: véanse la nota siguiente y la nota 230.

¹⁷¹ El préstamo en cuestión asciende a seis *centenarii*, reclamados en el año 599. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 240: *de sex uero centenariis, qui in cimiliarchio Rauennatis ecclesiae fuerant commendati, sicut uestra testatur epistula, ab excellentissimo exarcho in cotidiana militum praefecturae sunt mutuati. Qui ut hactenus minime restaurentur, cuius sit causa cognoscitis. Quod enim scripsistis hoc praedilecto filio nostro exarcho uisum esse ut, quia pax ad conclusionem tenuit, de pecuniis hic competentibus primum rogam illarum partium faciatis, gloria uestra caute prospiciat, si uel debet fieri uel sit quomodo praesumendum, ut, si praefectura partium illarum acceptas pecunias recuperare negligit, hae partes ob hoc periculum de militis nuditate sustineant.* Sobre la abundancia del erario pontificio en época gregoriana, remitimos a los estudios de: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, p. 25; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 327-339; BRAS, G. le, “L’Église romaine”, p. 199; ARNALDI, G., “Le origini”, pp. 3-151,

En contrapartida, la *cathedra Petri* recibió ocasionalmente donaciones¹⁷² imperiales o de potentados –mayoritariamente bizantinos– que le resultaron de gran ayuda, en especial, para el incesante rescate de prisioneros¹⁷³.

Volviendo al panorama militar, Gregorio, apercebido en el 591 de movimientos hostiles por parte de Ariulfo a lo largo de las vías Flaminia y Amerina en la periferia del ducado romano, y viendo la incapacidad de Casto¹⁷⁴, *magister utriusque militiae* de las

en un estudio detallado de la evolución patrimonial de la *cathedra Petri*; MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 315-317; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 101 y 112-124.

¹⁷² Las donaciones se utilizan de diverso modo, pero siempre se destinan a suavizar en algo los estragos de la guerra en la población, ya sea en su mantenimiento como en el rescate de cautivos: el emperador Mauricio dona treinta libras de oro para la manutención y defensa de la ciudad de Roma –GREG. MAG., *Ep.*, 5, 30–; el patricio Andrés y Teoctista, hermana del emperador, hacen lo propio para socorrer a las infaustas *ancillae Dei* de un monasterio griego de la capturada Crotona –7, 23–; Teodoro, galeno de la corte, y Rusticiana, la dama romana exiliada a la corte bizantina y vieja amiga de Gregorio, aportan también su grano de arena *pro redemptione captiuorum* –7, 25; y 8, 22–; finalmente, un anónimo favorece el rescate de algunos campanianos –6, 32–. Por su caritativa limosna, Teodoro y Teoctista reciben de Gregorio sendas llaves petrinas, amuletos apotropaicos en forma de llave que el pontífice envía también a otros grandes personajes de la Romania oriental, como exponemos en la nota 337 de la parte III; véanse además las notas 272 y 307 de la misma parte III para el caso particular de estos dos personajes. Y cabría preguntarse por qué Mauricio –o Andrés– no recibió igualmente un presente pontificio sacro.

¹⁷³ Los eclesiásticos desempeñarán un papel esencial en la redención de prisioneros de guerra, como se indica en una carta a Juan de Ravena en el 592: *iuxta quippe est ciuitas Fanum, in qua multi captiuati sunt, ad quam ego iam transacto anno transmittere uolui, sed inter hostes medios non praesumpsi. Videtur ergo mihi ut Claudium abbatem cum aliquanta pecunia ibi transmitters debetis, ut liberos quos illic pro pretio suo in seruitio teneri inuenerit, uel si qui adhuc captiui sunt, redimat. De summa uero eiusdem pecuniae transmittenda, uobis certum sit quicquid uos decernitis mihi placet.* GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38. Cuatro años después, Gregorio permite que Fortunato, obispo de *Fanum*, venda los *uasa sacra* de su iglesia para redimir a los cautivos de su ciudad, que no parecen haber disminuido con el tiempo: *sicut reprehensibile et ultione est sacrata quemquam uasa praeter in his quae lex et sacri canones praecipunt uenundare, ita nulla est obiurgatione uel uindicta plectendum, si pietatis causa pro captiuorum fuerint redemptione distracta.* ID., *Ep.*, 7, 13. Para otros casos similares, véanse la nota anterior. Incluso nos ha llegado el caso de un italiano, hecho prisionero por los longobardos, quien debía una redención de ocho sólidos al *senior* Acelo por haber costado su liberación: ID., *Ep.*, 9, 85. El despoblamiento del campo y la necesidad de mano de obra llevó a Gregorio a gestionar el rescate de numerosos conciudadanos, incluso “meros” campesinos: SAVINO, E., *Campania tardoantica*, pp. 136-137.

¹⁷⁴ Sobre Casto, véase: PLRE IIIA, *Castus*, pp. 274-275; y PCBE II, 1, *Castus* 4, p. 421. Parece ser que Casto ocupó su cargo en Roma entre el 592/593 y el 595, cuando su colaboración con nuestro papa en las negociaciones de paz le hizo caer en desgracia ante Mauricio: ver nota 208. Y aunque no parece haber sido un comandante novel –sabemos que destacó en varias acciones contra los ávaros en Tracia en el

fuerzas de la capital —es decir, el comandante de la plaza—, para contrarrestarlos, escribió a los tres *magistri militum*¹⁷⁵ destacados en el ducado de Roma, Veloz, Vitaliano y Mauricio, informándoles de la proximidad del *dux* germánico y del peligro de que sus hombres cayeran en una emboscada. De igual modo, se permitió el lujo de opinar sobre la estrategia¹⁷⁶ a seguir y de recomendar a los comandantes imperiales una

587—, a duras penas pudo mantener la disciplina entre sus tropas —de las que sólo conocemos a los *Theodosiaci*—; sin embargo, presumimos que su papel resultó fundamental en el mantenimiento de una cierta disciplina entre los defensores de la *Vrbs* aun cuando no pudiera llevar a cabo ninguna acción ofensiva debido a la carencia de efectivos suficientes. Según Bavant, Casto es el primer *dux Romae* documentado, siempre partiendo de la base que no constatamos la existencia oficial del ducado como tal hasta —como mínimo— el 640, cuando el *chartularius* Mauricio parece ostentar dicho cargo: BAVANT, B., “Le duché”, pp. 64-66 y 88; ver nota 153 para la referencia de Mauricio. Acerca de Casto, remitimos además a las notas 119, 132 y 169. Para la ofensiva de Ariulfo, véanse las notas 183-188.

¹⁷⁵ Nuestro papa escribe una carta a Veloz —GREG. MAG., *Ep.*, 2, 4— en septiembre del 591 y dos a Vitaliano y Mauricio —ID., *Ep.*, 2, 27-28— durante la ofensiva de Ariulfo en el ducado romano. En ellas, se evidencia la tarea estratégica militar desarrollada por Gregorio, quien mantiene la comunicación entre Roma y los *magistri*, les envía refuerzos e incluso coordina sus acciones bélicas; veamos un par de ejemplos al respecto de sus dos primeras funciones en las *ep.* 2, 4 y 27, respectivamente: *et pridem gloriae uestrae milites illic erant parati uenire. Sed quoniam inimicos congregatos et hic discurrere epistula uestra significauerat, haec eos hic causa retinuit. Nunc uero utile uisum est ut aliquanti milites transmittantur, quos gloria tua admonere et hortari ut parati sint ad laborem studeant; sed Aldio uir magnificus post aduentum hominum uestrorum nobis scripsit quia in proximo iam Ariulfus esset, et timuimus ne milites qui ad uos diriguntur in manus eius inciderent. Tamen et hic, in quantum Deus adiuuerit, contra eum filius noster gloriosus magister militum parauit se*; al respecto de la última función, la puramente militar, remitimos a la nota siguiente. Acerca de estos *magistri*, véase: PLRE IIIB, *Velox*, p. 1367; PLRE IIIB, *Mauricius 2*, pp. 854-855 —cf. *Martius*, p. 849—; PLRE IIIB, *Vitalianus*, pp., 1379-1380. Cabe la posibilidad de identificar al *magister militum* Mauricio con el *dux* que defiende Perugia de Agilulfo, aunque no es seguro: BAVANT, B., “Le duché”, p. 56, n. 64. Por otra parte, Veloz parece ser el comandante en jefe de las tropas imperiales en el ducado de Roma: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 9; comparte la misma opinión Martindale, quien en su elenco prosopográfico distingue entre Veloz, *magister utriusque militiae*, y los demás comandantes, simples *magistri militum*; cf. CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 471, n. 3.

¹⁷⁶ En dos ocasiones, en el 591 y 592, Gregorio recomienda a los tres *magistri* que, en caso de avance longobardo, coordinen sus acciones y ataquen la retaguardia del enemigo e incluso mejor sus posesiones desguarnecidas para forzar su retirada: *et occasione inuenta cum gloriosis filiis nostris Mauricio et Vitaliano loquere, et quaecumque uobis Deo adiutore pro utilitate rei publicae steterint, facite. Et si hic uel ad Ravennates partes nec dicendum Ariulfum cognoueritis excurrere, uos a dorso eius ita sicut uiros fortes condecite laborare, quatenus opinio uestra ex laboris uestri qualitate amplius in re publica Deo auxiliante proficiat; sed et gloria uestra, si huc perexierit ipsa hostis, quomodo consueuitis, cum auxilio Dei a dorso eius quod potestis perficite*; y también *praeterea, gloriosi filii, estote solliciti, quia quantum comperi hostem collectam habet, et in Narnias dicitur residere, ut si hic cursum, Deo sibi irato, mittere*

táctica de guerrillas un tanto traicionera, pero ciertamente adecuada a las circunstancias. Finalmente, las acciones de Ariulfo no se concretaron en ninguna acción ofensiva contra Roma, pero se evidenció la debilidad estructural del ejército imperial, que se limitó a acantonarse en ciudades y fortificaciones sin enfrentarse a las tropas germánicas; de ahora en adelante, la conservación y la custodia de los muros constituirá una obligación ciudadana añadida de la que, salvo muy raras excepciones, nadie podrá sustraerse.

Así, se conminó al obispo de Terracina, Agnelo¹⁷⁷, a conseguir la total participación ciudadana en la vigilancia, mientras que un cierto abad campano¹⁷⁸

uoluerit, uos loca ipsius, quantum uos Dominus adiuuauerit, depredate, aut certe sculcas quas mittitis sollicite requirant, ne dolens factum ad uos discurrant. GREG. MAG., *Ep.*, 2, 4, 27 y 28, respectivamente. RECCHIA, V., *Gregorio Magno. Lettere*, 1, p. 318, n. 6, considera que *sculcae* –un término militar muy específico– significa “tropas de vanguardia” o de “reconocimiento”. Si sumamos a esto la actitud ante la ciudad de Sovaña descrita en la nota 184, deberemos admitir que se trata de una guerra un tanto “sucía” para un pontífice como Gregorio quien, no obstante, debe contemporizar y admitir que es la única opción para los débiles contingentes imperiales. Al decir de Doizé, Gregorio fue el primer obispo de Roma en tomar parte activa en un conflicto armado y atreverse a sugerir movimientos de tropas y tácticas a los mandos militares; por nuestra parte, no hemos encontrado ningún dato que despoje al Magno de esta primicia: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, p. 13; cf.: BAVANT, B., “Le duché”, pp. 56-58; y PARONETTO, V., “I longobardi”, pp. 567-568. Queremos hacer notar que el libro cuarto del *Strategikón* –el manual de campaña básico del militar bizantino supuestamente escrito por el emperador Mauricio– hace referencia a las emboscadas y utiliza un par de expresiones –τῷ νότῳ y ὄπισθεν– paralelas al *a dorso* empleado por Gregorio en la *ep.* 2, 4; como quiera que el pontífice efectuó una larga estancia en Constantinopla, en la cual estableció una buena amistad con el monarca, y que una de las tareas que implicó su apocrisariato tuvo carácter militar, no nos parece descabellado postular que el Magno conociera –¿quizás poseyera?– un ejemplar del citado manual. Ver *Strat.*, 4; DENNIS G.T. – GAMILLSCHEG, E., *Das Strategikon*, pp. 15-18, para la fecha y la autoría del libro. Remitimos asimismo a las notas 86, 105, 110 y 132-133; cf. nota 150 para su prefectura urbana, durante la cual también trató con los desastres de la guerra.

¹⁷⁷ Resulta representativa de esta dinámica cívica la admonición a Agnelo: *quia uero comperimus multos se a murorum uigiliis excusare, sit fraternitas uestra sollicita et nullum neque per nostrae uel ecclesiae suae nomen aut quolibet alio modo defendi a uigiliis patiat, sed omnes generaliter compellantur, quatenus cunctis uigilantibus melius auxiliante Domino ciuitatis ualeat custodia procurari.* GREG. MAG., *Ep.*, 8, 19. Véase la nota 539 de la parte III para el obispo lacial. Conocemos bastantes casos de *custodia murorum* ciudadana durante el pontificado de Gregorio; el primero se refiere a la ciudad de Civitavecchia y se fecha en el 591 –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 13; cf. ID., *Dial.*, 4, 28, referido al *comes* Teófanos–, pero los ejemplos se suceden por la periferia del ducado romano hasta el 599, en los albores de la tregua con Agilulfo: Squillace, Miseno, Teramo y Siponto fortifican y guarnecen sus murallas, frecuentemente por iniciativa episcopal –ID., *Ep.*, 8, 32; 9, 53, 65 y 122; 9, 72; y 9, 113 y 175, respectivamente–; véase también el caso sardo citado en las notas 219. En general, acerca del papel militar ejercido por los *possessores* locales en época bizantina, remitimos al estudio de DURLIAT, J., *Les dédicaces*, pp. 93-114; y no resulta difícil incluir a los obispos entre las autoridades del lugar con posibilidades económicas.

solicitó la mediación de Gregorio para obtener de Maurencio, *magister militum* de Campania, la exención de la *custodia murorum* en razón de su estado de salud; e incluso algunos monasterios femeninos¹⁷⁹ llegaron a acoger en su reclusión a tropas destacadas en Nápoles, signo inequívoco del alto grado de implicación eclesiástica en la defensa urbana. Con una intención similar y forzado por los acontecimientos, Gregorio se atribuyó también la potestad de designar a Leoncio¹⁸⁰, *uir clarissimus*, y a Constancio¹⁸¹, *tribunus*, como *curatores ciuitatis* de Nepi y Nápoles, respectivamente,

¹⁷⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 163: *filius noster Theodosius, abbas monasterii quod a Liberio quondam patricio in Campaniae partibus noscitur esse constructum (...) asserit enim in murorum se uigiliis ultra uires suas uehementer affligi. Petimus ergo gloriam uestram ut, siquidem est possibile, de eodem per uos onere releuetur.* Se desconoce si Teodosio logró eludir su turno en la ronda muraria. En cuanto al *magister militum* Maurencio, véanse las notas 181 y 232.

¹⁷⁹ Fortunato, obispo de Nápoles, debió desalojar de soldados el monasterio femenino de Agneta por mor de la pudicia debida de todo cenobio: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 208, cuyo texto citamos en la nota 181. También se tuvo que lamentar sucesos como la violación de una monja por parte de un soldado de Guduino, *magister militum* en Campania, cuya lasitud reprende nuestro papa: *satis mirati sumus, quod in milite illo, qui ancillam Dei diabolica instigatione perdidit, districtissima uindicta hactenus facta non fuerit.* ID., *Ep.*, 14, 10. Sin embargo, la convivencia entre soldados tuvo su lado positivo, pues el propio pontífice documenta la existencia de quienes querían abandonar las armas seculares para abrazar la *militia Christi* en otra misiva a Fortunato: *miles uero si conuerti uoluerit, prius quam nobis renuntietur, nullus eum sine nostro consensu quaelibet praesumat ratione suscipere.* ID., *Ep.*, 10, 9. También sobre el prelado napolitano, véanse las notas 122 y 126 de la parte III y la nota 202 de esta misma parte.

¹⁸⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 10. Esta pequeña ciudad etrusca, a unos 40 kilómetros de Roma, no disponía de ninguna autoridad que coordinara la defensa ante un posible ataque y, por ello, Gregorio envió al *uir clarissimus* Leoncio con el fin de mantener la *cura ciuitatis* de esta plaza, obstáculo para Ariulfo en su camino a Roma. Sobre el difícil papel de Nepi, en la frontera noreste del ducado romano y sobre la preciada vía Amerina, remitimos a: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 13-14; y DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 10-11. Véase asimismo *PLRE* IIIB, *Leontius* 11, pp. 776-777.

¹⁸¹ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 47, dirigida nada menos que a *uniuersis militibus in Neapoli*, ¿no es acaso una prueba del ascendente *real* del pontífice *también* sobre el ejército? Sobre el nuevo comandante de la plaza napolitana, véase: *PLRE* IIIA, *Constantius* 2, p. 353; y nota 190. Parece ser que el exarca no había designado a ningún oficial para dirigir la vital y estratégica base de Nápoles y por eso tuvo que hacerlo Gregorio, extremadamente contrariado. Sin embargo, el problema fue resuelto finalmente, pues, en el 598, un cierto *dux* Maurencio ostenta el cargo de *magister militum* de la ciudad, siendo sucedido por Gudiscalco y Guduino, hecho que parece evidenciar la continuidad en el gobierno. Para estos tres personajes, consúltense, respectivamente: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 17, 53 y 65; 10, 5; y 14, 10. Véase además: *PLRE* IIIB, *Maurentius* 3, p. 853 –ver notas 232 y 234–; *PLRE* IIIA, *Gudescalcus* 1, p. 561; y *PLRE* IIIA, *Guduinus* 2, p. 562. Como indica RICHARDS, J., *Il console*, p. 270, n. 8, los nombres de los

ordenando al pueblo de ambas ciudades la obediencia debida a los mandatos de sus nuevos líderes civiles como si hubieran sido nombrados por la autoridad imperial. Se trataba, en definitiva, de poner en alerta a todo el ducado de Roma, del cual Gregorio parecía ser el líder¹⁸² indiscutido ante la incapacidad de los funcionarios imperiales.

En el teatro de operaciones, por otra parte, apareció otra preocupación para el pontífice, ya que el ejército de Ariulfo se había establecido en Narni¹⁸³ y, según un mensajero del *dux* enviado a Roma, la ciudad de Sovana¹⁸⁴ se encontraba próxima a la

dos últimos *magistri*, de claro origen germánico, podrían apuntar a posibles *condottieri*, algo parecido a los “new styled *duces*” apuntados anteriormente por BROWN, T.S., *Gentlemen and Officers*, pp. 72-73. Véase en general SAVINO, E., *Campania tardoantica*, pp. 129-130, n. 34, con bibliografía, y 144-151. La precariedad militar de la crucial ciudad continuó en el 599 a tenor de los intolerables hechos revelados a nuestro papa por una abadesa napolitana: *insinuabit nobis latrrix praesentium Agnella abbatissa quod intra monasterium ipsius milites hospitentur. Et omnino de fraternitatis uestrae sollicitudine mirati sumus, cur hoc patienter tulerit et non illud cum omni celeritate fecerit emendari*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 208.

¹⁸² Con él, los romanos comienzan a ver en su obispo a un príncipe temporal: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 11 y 42; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 471: “in diese Situation fallen einige Briefe Gregors d(er) Gr(osse), die ihm in einer Rolle wie noch keinen Papst vor ihm zeigen”. Aun a riesgo de caer en el tópico de la singularidad del pontificado gregoriano, creo que la opinión de Caspar se ajusta considerablemente bien a la realidad. ¿Es acaso la falta de autoridades –militares– en la Ciudad lo que hace emerger el liderazgo de Gregorio? ¿Quizás su inoperancia? En un sentido muy parecido, Doizé opina que Gregorio, en tanto que obispo de Roma, era jerárquicamente superior a los prefectos de la *annona* y de la Ciudad, e incluso al mismísimo exarca, al menos a ojos de sus enemigos bárbaros: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 23-24. Durliat nos recuerda que, paradójicamente, Gregorio documenta *ordines* (*curiales*) en un gran número de ciudades, eso sí, bajo gobierno imperial; esto no es óbice para que el autor crea en la decadencia de las instituciones civiles y en la asunción de –bastantes de– sus funciones por parte del estamento eclesiástico: DURLIAT, J., “L’ évêque”, pp. 21-22 y n. 4, donde remite al índice del *Registrum* de la edición de los *Monumenta*. Mucho más rotunda es la afirmación de Reydellet: “par la grâce des Lombards et de la géographie –Rome est loin de Ravenne et plus encore de Constantinople–, Grégoire est pratiquement souverain dans sa ville”. REYDELLET, M., *La royauté*, p. 444. Las atribuciones legales de los obispos según la *Pragmatica sanctio* son discutidas por DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 22-23. Véase también la nota 157. Específicamente acerca del ducado de Roma, remitimos a: DIEHL, C., *Études sur l’administration*, pp. 26-28 y 63-68; y al muy documentado trabajo de BAVANT, B., “Le duché”, pp. 58-63, donde se analiza el posible territorio ducal durante el pontificado gregoriano.

¹⁸³ La referencia se encuentra en GREG. MAG., *Ep.*, 2, 28, cuyo texto citamos en la nota 176.

¹⁸⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 28: *undecimo autem die mensis Iunii Ariulfus hanc epistulam quam uobis direximus transmisit. Et ideo relegentes eam uidete si in fide sua Suanenses quam rei publicae promiserunt perstiterunt. Obsides dignos de quibus possitis confidere ab eis perpicite, et insuper denuo sacramentis obstringite, reddentes eis quod loco pignoris sustulistis, et sermonibus uestris eos sanantes.*

rendición ante los longobardos. Inmediatamente, los *magistri* Mauricio y Vitaliano recibieron el encargo de verificar la veracidad de este punto y, de permanecer en manos romanas la ciudad, obtener su lealtad mediante juramento, tomando como rehenes a sus habitantes si fuera preciso; en caso contrario, les instaba a depredar el campo enemigo si Ariulfo lo desguarnecía: Gregorio justificaba ambas decisiones, duras y difíciles, aduciendo el bien de la *res publica*. Parece ser que la ciudad cayó –aunque no se diga nada en las fuentes–, como también cayeron después Sutri, Orte, Luccoli, Todi, Perugia y Bomarzo, todas en la vía Amerina en dirección a Roma¹⁸⁵, la cual también sufrió el hostigamiento de Ariulfo. Contemporáneamente, Ariquis¹⁸⁶ decidió aprovechar la ocasión para unirse al *dux* espoletino y devastar la Campania a lo largo de la vía Apia, asediando Nápoles. Fue entonces cuando Gregorio contactó con Romano¹⁸⁷ para que le

Si autem manifestissime cognoueritis eos cum Ariulfo de sua subditiōe locutos fuisse uel certe obsides ei dedisse, sicut nos Ariulfi epistula quam uobis direximus dubios reddidit, salubri consilio pertractantes, ne in aliquo anima uestra uel nostra de sacramentis grauetur, quicquid utile rei publicae iudicaueritis peragite. Sed ita faciat gloria uestra ut neque sit aliquid unde possimus ab aduersariis reprehendi, neque in quo utilitas rei publicae exigit, quod auertat Dominus, neglegatur. Y si Gregorio deja en parte la responsabilidad al buen criterio de los dos comandantes –*quicquid utile rei publicae iudicaueritis peragite*–, resulta claro que el interés común prima por encima del particular, y que los *magistri* no tendrían muchas contemplaciones con los suanenses, apóstatas de su fidelidad al Imperio.

¹⁸⁵ Acerca de la suerte de las ciudades citadas en el texto, tomadas por las tropas del *dux* espoletino en su camino a la *Vrbs*: *Lib. pont.*, 66; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 8. Finalmente, Ariulfo se acerca a Roma en una visión premonitrice de la apocalíptica llegada de Agilulfo un año más tarde: *quia, peccatis meis facientibus, eo tempore, quo Ariulfus ad Romanam urbem ueniens alios occidit, alios detruncauit, tanta maestitia affectus sum, ut in coli molestiam cadere*. GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38. Acerca de la previa devastación del *ager Romanus* por los mismos contingentes longobardos, véase la nota 166. Para la reconquista de las mencionadas urbes por Romano, remitimos a la nota 194, donde también se puede consultar el texto del *Liber pontificalis*.

¹⁸⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38, cuyo texto se encuentra en la nota 190; cf. asimismo la nota 166. Se ha argumentado que, después de abandonar el cerco de Roma, Ariulfo se unió a Ariquis en la devastación de la campiña campana y el asedio frustrado a Nápoles, momento que aprovechó Romano para reconquistar las ciudades del corredor de Ancona: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 14-15. Sobre la campaña del exarca en el ducado de Roma, véase la nota 194. Cabe decir que el asedio de Nápoles en el 592/593 pone de manifiesto el acierto de Gregorio al designar a un comandante para la plaza: ver notas 181 y 190.

¹⁸⁷ Gregorio cita indirectamente sus gestiones con Romano en una carta a Juan de Ravena, GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38: *sed scriptis uestris discurrentibus agnouit uos quidem sollicito agere sed tamen apud quem (Romanum) agere non habere. Peccatis ergo hoc meis reputo, quia iste, qui nunc interest, et pugnare contra inimicos nostros dissimulat et nos facere pacem uetat*. Al respecto de la actividad conocida del

enviara tropas de refuerzo o bien le permitiera negociar con los longobardos, propuestas ambas rechazadas por el exarca. No obstante, Gregorio intentó tratar con Ariulfo, pero sus pretensiones fueron tan altas¹⁸⁸ que resultaron inaceptables.

La disputa entre el papa y el exarca concernía a la perentoria salvación de Roma, pero chocaba de pleno con la estrategia general¹⁸⁹ del Imperio en Italia, que primaba la defensa de Ravena y del corredor transversal de Fano a Roma, eje de comunicación fundamental entre los dos núcleos bizantinos. Precisamente este corredor fue el objetivo de Ariulfo, quien cortó la comunicación entre las dos capitales ocupándolo a mediados del 592. En julio de este año, Gregorio escribió al obispo de Ravena, Juan¹⁹⁰,

exarca en esta campaña, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 7, n. 1; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 272-273; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 102-106. Véase asimismo: *PLRE* III B, *Romanus* 7, pp. 1092-1093; y *PCBE* II, 2, *Romanus* 17, pp. 1905-1906. Sobre la estrategia de Bizancio en la Península italiana, consúltense las notas 167 y 189.

¹⁸⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38: *quamuis iam modo, etiam uelit, facere omnino non possumus, quia Ariulfus exercitum Auctarit et Nordulfi habens eorum sibi dari precaria desiderat, ut nobiscum loqui aliquid de pace dignetur*. No es sólo el elevado importe que representa la soldada de los ejércitos de Autarit y Nordulfo –unidos a Ariulfo después de haber combatido bajo la bandera de Bizancio–, sino el hecho que, con ello, se subvencionaba la adquisición de dichos contingentes por parte del duque espoletino, lo cual le comportaría una superioridad militar aún mayor. Sobre las razones de carácter estratégico de Romano, quien no quería que Gregorio proporcionase un ejército a Ariulfo con el pago de la tregua y que esperaba que la tranquilidad en el frente oriental trajera tropas hacia Occidente, véase DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 14-15.

¹⁸⁹ Las iniciativas bélicas de Gregorio entraban en conflicto directo con las líneas maestras bélicas del Imperio porque buscaban ante todo la seguridad de la Ciudad sin tener en consideración las ulteriores consecuencias de su aislamiento: PARONETTO, V., “I longobardi”, pp. 567-568. Según Bavant, el cambio geopolítico acaecido en los dominios bizantinos a partir del 590-591 repercutió en la estrategia bizantina en Italia, la cual se centraría en mantener el corredor entre Roma y Ravena en lugar de expandirse por la llanura padana: BAVANT, B., “Le duché”, p. 56; cf. JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire*, I, pp. 311-313, quien apunta que, en el 591, cuando la calma en el frente oriental permitió transferir tropas a otras partes del Imperio, Mauricio prefirió asignarlas al *limes* danubiano antes que a la Península Itálica. Al respecto del ejército imperial en suelo italiano, remitimos a lo expuesto en la nota 167.

¹⁹⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 38: *mouere autem uos non debet prae-fati excellentissimi uiri Romani patricii animositas, quia nos quantum eum loco et ordine praeimus, tantum si qua sunt eius leuia tolerare mature et grauitur debemus. Si quando tamen est aliquando locus optinendi, agat apud eum fraternitas uestra, ut pacem cum Ariulfo, si ad aliquid parum possumus, faciamus, quia miles de Romana urbe tultus est, sicut ipse nouit; sobre la necesidad de un dux en Nápoles se habla más adelante en la misma carta: de Neapolitana uero urbe excellentissimo exarcho instanter imminete. Quia Arogis, ut cognouimus, cum Ariulfo se fecit, et reipublicae contra fidem uenit, et ualde insidiatur eidem ciuitati, in qua si celeriter dux*

solicitándole que intercediera ante Romano con el fin de acordar una tregua con Ariulfo y, además, de proveer a Nápoles de un comandante que organizara una defensa con garantías. Y lo solicitó con insistencia porque también la organización eclesiástica se resentía de la ocupación germánica: las iglesias dependientes de Roma incomunicadas por la guerra fueron adscritas temporalmente a la diócesis de Ravena¹⁹¹, y una multitud de sedes episcopales¹⁹² en situación precaria, principalmente fronterizas, se unieron a otras más seguras para dar continuidad a la vida religiosa. Sea como fuera, el caso fue

non mittitur omnino iam inter perditas habeatur. Con Juan tuvo Gregorio un asunto desagradable por el uso “populista y exhibicionista” que hacía del *pallium*: ID., *Ep.*, 3, 54; cf. *Ep.*, *App.*, 7. La concesión del palio al obispo ravenate fue instaurada por Vigilio en el 546 y refrendada por Juan III en el 569; al respecto, véanse: AIGRAIN, R., “Saint Grégoire”, pp. 46-47; MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 17-20; y MARKUS, R.A., “Ravenna and Rome”, pp. 566-568. Sobre Juan, *PCBE* I, 1, *Iohannes* 41, pp. 1087-1093. A Juan le sucedió Mariniano, un monje del *clivus Scauri* designado por Gregorio al no satisfacerle los dos candidatos presentados por la ciudad, pero la relación entre ambos decayó cuando el prelado, influido por la política ravenate, pareció entrar en una apatía incomprensible, sobre todo para Gregorio, quien deseaba hacer de él su principal apoyo en Ravena. En general acerca de la disputa de Roma con Ravena: ZURUTUZA, H., “La diócesis de Ravena”, pp. 121-132.

¹⁹¹ GREG. MAG., *Ep.*, 2, 25: *de episcopis uero ad nos pertinentibus, qui tamen huc pro interpositione hostium uenire non possunt, curam uestra fraternitas gerat, ita tamen ut pro causis suis ad Rauennatem urbem nullatenus reuocentur, ne eos hoc tempore uexare aut fatigare in aliquo uidebamus.* Los hechos se datan en abril del 592.

¹⁹² BOGNETTI, G.P., “La continuità”, p. 417, lo relaciona directamente con la devastación longobarda, cosa que discute MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 99, n. 10, quien afirma que no todas las fusiones episcopales son resultado de la acción bárbara. Los ejemplos de reestructuración eclesiástica debido a las circunstancias bélicas son, de cualquier modo, muy numerosos: en el 590, se comina a Bagauda, obispo de Formi, a tomar la sede de Minturno –GREG. MAG., *Ep.*, 1, 8–; en el 592, el obispo Juan de *Velitrae* es autorizado a trasladar su sede a una localidad cercana mejor protegida, *Arenata ad sanctum Andream* –2, 13– y se le concede además la jurisdicción sobre *Tres Tabernae* (Cisterna di Latina) –2, 42–; el mismo año, Cumas se une a la diócesis de Miseno –2, 37– y a Félix, prelado de Acrópolis, se le encomienda la *uisitatio* de tres ciudades lucanas –2, 35–; en el 595, un diácono de Venafro, que no tiene obispo a quien obedecer, es puesto bajo la supervisión del de Nápoles, Fortunato –6, 11–; el mismo prelado recibe el mandato de visitar la Iglesia de Miseno –9, 81 y 82–; el obispo de Narni se hace cargo de la diócesis de Terni –9, 60–; lo mismo ocurre con la sede de Osimo, visitada por Sereno, prelado anconitano –9, 100 y 101–. Como apunta acertadamente Bavant, no se encomienda la visita de una diócesis longobarda a un obispo sito en territorio imperial, ni a la inversa; de hecho, los prelados bajo la égida bárbara ni siquiera reciben tal encargo, tan sólo Crisantio de Spoleto tomó a su cargo Rieti y Bevagna, longobardas, por otro lado: ID., *Ep.*, 9, 49 y 167; cf. BAVANT, B., “Le duché”, p. 60, n. 82. Sobre Crisantio, remitimos además a la nota 403 de la parte III.

que el pontífice pareció salirse con la suya y concertar una tregua¹⁹³ con los longobardos, cuyo alto precio costó con toda seguridad el erario pontificio.

Ariulfo consiguió retener el dominio de las ciudades de la Italia central hasta que Romano¹⁹⁴, acaso para validar su posición, las reconquistó en una acción imprevista a finales del 592 o inicios del 593. El exarca llegó a Roma enemistado con Gregorio y su única orden conocida consistió en retirar los pocos contingentes que aún quedaban en la *Vrbs*; así, los soldados que debían custodiar Roma se estacionaron en Narni o Perugia, desguarneciendo la sede petrina¹⁹⁵. Y si la situación ya era difícil e

¹⁹³ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36: *primum quod mihi pax sumpta est, quam cum Langobardis in Tuscia positis sine ullo reipublicae dispendio feceram*. Es muy posible que este acuerdo se firmara a finales de estío del 592 como sugiere BAVANT, B., “Le duché”, p. 57; por otra parte, resulta bastante probable que los germánicos con quien se firmó el tratado dependieran de Ariulfo y no de Agilulfo, aunque parece difícil aclarar por completo la situación de la Toscana longobarda en estos momentos debido a la escasez –si no ausencia– de fuentes al respecto.

¹⁹⁴ *Lib. pont.*, 66: *eodem tempore uenit Romanus patricius et exarchae Romae; et dum reuerteretur Rauenna, retenuit ciuitates quas a Langobardis tenebantur, Sutrio, Polimartio, Hortas, Tuder, America, Perusia, Lucolis et alia multa*. Casi la misma cita en PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 8: *hac etiam tempestate Romanus patricius et exarchus Rauennae, Romam properauit. Qui dum Rauennam reuertitur, recepit ciuitates, quae a Langobardis tenebantur, quarum ista sunt nomina: Sutirum, Polimartium, Horta, Tudertum, Ameria, Perusia, Luceolis, et alias quasdam ciuitates*. El editor del *Liber* fecha la campaña del exarca antes del 592, una datación incompatible con la presencia de Ariulfo en territorio romano hasta el verano del mismo año aunque posible a partir de esa fecha; y el historial de Romano no avala precisamente su talante arrojado, sino todo lo contrario: DUCHESNE, L., *Le Liber Pontificalis*, p. 313, n. 3. Recordar que todas las ciudades citadas se hallan en el recorrido de la vía Amerina, pues el uso de la Flaminia no era viable; de hecho, su trazado oriental –que pasaba por Spoleto– ya se encontraba bajo dominio longobardo, mientras que el occidental –por la ruta de Bevania– estuvo expuesto a las razias germánicas hasta su ocupación ca. 593, con lo que la vía Amerina se convirtió en una *uia militaris* esencial para las comunicaciones del exarcado: BAVANT, B., “Le duché”, pp. 56-57 y n. 69, especialmente; y ESCH, A., “Le vie”, pp. 425 y 440-444. Ver también GREG. MAG., *Ep.*, 2, 28; y 5, 36. Perugia cayó en manos de Romano merced a la traición de su *dux* longobardo Mauricio pasado a los imperiales ante el avance del exarca: ver nota 196.

¹⁹⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36: *deinde corrupta pace de Romana ciuitate milites ablati sunt; et quidem alii ab hostibus occisi, alii uero Narniis et Perusiae positi, et ut Perusia teneretur, Roma relicta est*. Romano fue recibido en Roma con honores imperiales, pero él no correspondió a la cortesía en ninguna ocasión: no realizó donaciones a los soldados, no ofreció juegos al pueblo, ni siquiera se presentó en las renombradas iglesias de la capital. Si a ello le sumamos la retirada de la guarnición de la Ciudad, no sólo resulta comprensible el enfado de Gregorio sino también previsible una más agria actitud por parte del pueblo. Por otra parte, Perugia –y con ella la continuidad de la comunicación en la vía Amerina– parece haber

insegura, ésta se volvió precaria hacia el verano del 593, pues Agilulfo¹⁹⁶ no se quedó inmóvil ante los avances bizantinos: después de resolver ciertas disidencias internas¹⁹⁷, tomó la iniciativa y apresó las ciudades recientemente ocupadas por el exarca marchando sobre Roma.

El asedio de la antigua capital aterrizó a Gregorio de tal modo que interrumpió la actividad exegetica que desarrollaba sobre el libro del profeta Ezequiel¹⁹⁸ para

sido imperial desde finales del 594 –recuperada de Agilulfo: ver nota siguiente– hasta, por lo menos, el 599: BAVANT, B., “Le duché”, p. 58, n. 71; cf. ESCH, A., “Le vie”, p. 441 y n. 46, con bibliografía.

¹⁹⁶ Acerca de la valía militar y del liderazgo de Agilulfo, motivos probables de su elección como rey: *erat enim isdem uir strenuus, et bellicosus, et tam forma quam animo ad regni gubernacula coaptatus*. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 35. Cuando retomó Perugia, decretó la pena capital para el *dux* Mauricio, tráfugo de su gente: *Maurisionem ducem Langobardorum, qui se Romanorum partibus tradiderat*. ID., *Hist. Lang.*, 4, 8. Para este *dux*, véase *PLRE* IIIB, *Maurisio*, p. 863. El asedio puede fecharse a finales del 593, período en el cual la actividad de Gregorio *hivernó*: BAVANT, B., “Le duché”, p. 58, n. 70; según este autor, el acuerdo concertado entre el pontífice y el duque espoletino inquietaría más a Agilulfo que las acciones de Romano.

¹⁹⁷ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 3. Se trata de los duques Mimulfo de San Juliano, Ulfari de Treviso, Gaidoaldo de Trento, Gaidulfo de Bergamo y Gisulfo de Cividale; a excepción del primero, ajusticiado por Agilulfo por defección ante los francos, los demás caudillos participaron en las campañas meridionales: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 6-7. Acerca de estos duques rebeldes, véase, respectivamente: *PLRE* IIIA, *Gaidoaldus*, p. 500; *PLRE* IIIA, *Gaidulfus*, p. 500; *PLRE* IIIA, *Gisulfus* 2, pp. 537-538; *PLRE* IIIB, *Mimulfus*, p. 890; y *PLRE* IIIB, *Ulfari*, p. 1387. Cabe remarcar que Mimulfo podría ser identificable con el homónimo longobardo católico que envió una llave de oro a Pelagio II: GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23; véanse además las notas 307 y 723 de la parte III.

¹⁹⁸ En efecto, los desastres de la guerra parecen haber sido la causa directa del retraso en la redacción de las homilias sobre Ezequiel según relata el mismo papa en su *praefatio* –el texto se halla en la nota siguiente–. Ver también PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 8: *huius regis (Agilulfi) aduentus in tantum beatus Gregorius papa exterritus est, ut ab expositione templi, de quo in Ezechiele legitur, desisteret, sicut ipse in suis homiliis refert*. Más tarde, se esplayará en describir las nefastas consecuencias del paso de Agilulfo en los términos escatológicos que tanto le agradaba emplear: *quid est iam, rogo, quod in hoc mundo libeat? Vbique luctus aspicimus, undique gemitus audimus. Destructae urbes, euersa sunt castra, depopulati agri, in solitudine redacta est. Nullus in agris incola, pene nullus in urbibus habitator remansit; et tamen ipsae paruae generis humani reliquiae adhuc cotidie et sine cessatione feriuntur. Et finem non habent flagella caelestis iustitiae, quia nec inter flagella correctae sunt actionis culpa. Alios in captiuitatem duci, alios detruncari, alios interfici uidemus. Quid est ergo quod in hac uita libeat, fratres mei? Si et talem adhuc mundum diligimus, non iam gaudia, sed uulnera amamus. Ipsa autem quae aliquando mundi domina esse uidebatur qualis remanserat Roma conscipitis. Immensis doloribus multipliciter attrita, desolatione ciuium, impressione hostium, frequentia ruinarum*. GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, 6, 22; cf. 2, 10, 24, donde Gregorio expone su estado de ánimo ante el asedio de Roma

entonar un sermón apocalíptico. En efecto, Roma fue asediada por Agilulfo¹⁹⁹ quien, sin embargo, parece que sólo se ocupó de saquear todo lo posible y tomar prisioneros para venderlos como esclavos, dejando tras de sí una ciudad convulsa. Según el continuador²⁰⁰ de la *Chronica* de Próspero, Agilulfo abandonó el asedio por el respeto que le inspiró Gregorio, quien consiguió alejar a las tropas germánicas a cambio de quinientas libras de oro en una escena que el cronista, recurriendo al *topos* literario²⁰¹

estableciendo un muy querido paralelo con Job. Una versión muy similar en su *ep.* 3, 29, con lamento fúnebre por las glorias de Roma incluido, que citamos en la nota 35; véase también el pasaje de los *Dialogi* reproducido en la nota 653 de la parte III. Y cabría preguntarse si la expresión *flagella caelestis iustitiae* no evoca queridamente el recuerdo de Atila, *flagellum Dei* e igualmente asediador de Roma.

¹⁹⁹ GREG. MAG., *Hom. in Hiezech.*, 2, *praef.*: *aliud, quod iam Agilulphum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summopere festinantem Padum transisse cognouimus*, describiendo el segundo de los motivos que perturban su ánimo. Cf. ID., *Ep.*, 5, 36: *post hoc plaga grauior fuit aduentus Agilulfī, ita ut oculis meis cernerem Romanos more canum in collis funibus ligatos, qui ad Franciam ducebantur uenales. Et quia nos quia intra ciuitatem fuimus Deo protegente manus eius euasimus, quaesitum est unde culpabiles esse uideremur, cur frumenta defuerint, quae in hac urbe diu multa seruari nullatenus possunt, sicut in alia suggestione plenius indicaui*. Véase la nota anterior para un texto semejante. Aparte de los romanos encadenados, los soldados imperiales hechos prisioneros eran retornados a la ciudad con las manos cortadas, como ejemplo desmoralizante para la población. No sabemos cuánto duró el asedio de Roma ni qué acciones se sobrevinieron, pero se diría que el monarca longobardo se contentó con conseguir un buen botín de su aventura romana.

²⁰⁰ *Cont. Prosp.*, 22, donde se refiere a una “tradicción” –¿un tributo anual?– que pervivía una década después, en tiempos del exarca Eleuterio: *ea condicione, ut quinque centenaria, quae dudum, cum ad obsidendam Romam Agilulfus rex uenisset, per singulos annos dare Longobardis statuerant, persoluerent Romani*. Numerosos investigadores conceden visos de verosimilitud a este testimonio: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 22, n. 1, y 319-320; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 476, n. 5; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 103, n. 40. Y a juzgar por el hecho de que Roma no recibió ningún ataque desde la *Langobardia maior* en muchos años, se diría que Gregorio compró la neutralidad del Reino de Pavía a buen precio. De todos modos, que el asedio no se prolongara en exceso no sólo se debió al temor que inspiraban las huestes longobardas, sino a la buena custodia de los muros de Roma, aún imponentes, y a la poca confianza de Agilulfo en que sus dominios permanecieran incólumes si el ejército se ausentaba durante demasiado tiempo. Sobre los ataques a la retaguardia longobarda –también a sus territorios– como parte de la estrategia bizantina, remitimos a las notas 174-176.

²⁰¹ *Cont. Prosp.*, 17: *postremum cum totius robore exercitus ad obsidionem urbis Romae perrexit ibique cum beatum Gregorium, qui tunc egregie regebat ecclesiam, sibi ad gradus basilicae beati Petri apostolorum principis occurrentem reperisset, eius precibus fractus et sapientia atque religionis grauitate tanti uiri permotus ab urbis obsidione abscedit. Ea tamen, quae ceperat, tenui ac sese regrediens Mediolanium recepit*. Cf. ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 23: *cui (regi) sanctus uir Gregorius obuiam factus, eumque in presentia eorum adlocutus, eius feruidum pectus singularis in se doctrine*

establecido por León Magno en su entrevista con Atila, reviste con aires de leyenda. Así y todo, la situación de los romanos no era menos deplorable: el hambre, que comenzó a hacer estragos entre la población, y el elevado número de prisioneros, cuyos rescates aumentaban continuamente, generaron gastos extraordinarios que el Papado²⁰² tuvo que gestionar en numerosas ocasiones, bien costeándolos de su propio patrimonio, bien mediante donaciones privadas.

Después de la alarma de los años 591-594 y con la paz como objetivo, Gregorio decidió extender su diplomacia hasta la corte longobarda de manos de dos personajes bien ilustres: Constancio²⁰³, amigo del pontífice desde su estancia en Oriente y por

diuine sic molle fecit affluentia, ut promisit ei quamdiu ipse esset pontifex in illa urbe numquam gens sua, eo regnante, exercitum duceret contra eum; además de esta impresionante oferta, la casi afabilidad de la escena se ve aumentada por la dieta de verduras con que Gregorio sana a Agilulfo que tiene su paralelo en PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 26. En el 452, León también recibió a Atila en las escaleras del Vaticano y, tres años después, consiguió sellar la paz con Genserico de manera similar: PROSP. AQUIT., *Epit. Chron.*, 1367 y 1375. Gregorio, entonces, emularía a su predecesor en la defensa de la *Vrbs*, al menos según la imagen transmitida por biógrafos y cronistas: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, p. 18; y AIGRAIN, R., “Saint Grégoire”, pp. 50-51. Por nuestra parte, nos hemos ocupado de las funciones sociales, políticas y también militares del episcopado ante las primeras oleadas germánicas, entre las que se incluye la actividad diplomática de León Magno: MAYMÓ, P., “El lideratge”, p. 1226, e ID., “El obispo”, pp. 556.

²⁰² Acerca de las actividades benéficas y evergéticas de la Iglesia romana en este período, remitimos a: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 132-134, con numerosos ejemplos de la adquisición y distribución de grano —así como de agua corriente— para el pueblo; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 121-122; véase también la nota 171. Gregorio cita la carestía de grano en una carta a Justino, pretor de Sicilia, que había bloqueado las naves onerarias. GREG. MAG., *Ep.*, 1, 2: *de frumentis autem quae scribitis, longe aliter uir magnificus Citonatus asserit, quia solummodo tanta transmissa sunt, quae pro transactae indictionis debito ad replendum sitonicum redderentur.* Ejemplo de ello es la intervención papal ante Fortunato, obispo de Nápoles, para que éste conmine a Teodoro y Rústico, *honestiores* locales, a la reparación de las puertas de la ciudad y del acueducto de la misma: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 77; para Fortunato, véanse también las notas 122 y 126 de la parte III y la nota 179 de esta misma parte. Un caso que ejemplifica a la perfección la múltiple finalidad benéfica de las donaciones aparece en la epístola a Mauricio: *et quia quaedam in hanc urbem sanctimoniales feminae ex diuersis prouinciis post captiuitatem fugientes uenerunt, ex quibus, quantum locorum possibilitas recipit, aliquae in monasteriis datae sunt, quae uero in eis minime capi potuerunt, singulariter degentes inopem uitam ducunt, placuit ut hoc quod caecis, truncis aliisque debilibus superesse posset eis erogari debuisset, dummodo dominorum misericordiam non solum indigentes indigenae sed aduenientes etiam peregrini susciperent.* ID., *Ep.*, 5, 30. Sobre el desarrollo de las atribuciones civiles del episcopado y de las instituciones consecuentes en el siglo VI, ver DURLIAT, J., “L’évêque”, pp. 23-27.

²⁰³ Como la mayoría del clero milanés católico, Constancio se encontraba exiliado en Génova —GREG. MAG., *Ep.*, 3, 29-31— y su episcopado se extendió hasta mediados del 600 —11, 6—. Sobre Constancio,

aquel tiempo obispo de Milán, y Teodelinda²⁰⁴, esposa de Agilulfo. Y estos contactos habrían de reportarle beneficios políticos innegables con el tiempo. Sabedor de que una paz duradera debía incluir necesariamente al Imperio, Gregorio se ofreció como intermediario entre Ravena y los bárbaros –aprovechando teóricamente las previas conversaciones imperiales con longobardos y francos– y asimismo se erigió en garante del pacto que pudiera resultar. Se desconoce el proceso exacto de dichas negociaciones, pero aún estaban en curso en mayo del 595 cuando una carta enviada a Severo²⁰⁵, amigo del papa y *scholasticus* del exarca, desencadenó el conflicto entre la sede romana y Constantinopla. En ella, el pontífice aseguraba las buenas intenciones de Agilulfo y le conminaba a ejercer su influencia ante Romano para favorecer la firma del tratado; pero también quedaba claro –y de ahí la controversia– que Gregorio había negociado por separado una paz²⁰⁶ que incumbía al exarcado, lo que suponía una intromisión inaceptable en asuntos de Estado, un desafío a la autoridad terrena del emperador.

remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 5-6; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 476-479; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 134-137 y 140-142. Véase asimismo PCBE II, 1, *Constantius* 29, pp. 482-486. Para la concesión del pallium a Constancio, véase MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, p. 20. Acerca del prelado milanés, remitimos a las notas 412-413 de la parte III y a la nota 130 de esta misma parte.

²⁰⁴ Teodelinda, gran mujer y mayor reina, tiene un papel fundamental en las relaciones de Gregorio con los longobardos del septentrión; como esposa de Autarit y Agilulfo y madre de Adaloaldo, goza de prestigio y ascendiente político entre los suyos, razones que, unidas a su –cismático– catolicismo, hacen de ella el interlocutor ideal de la *cathedra Petri* en Monza. A partir del 594, Gregorio inicia el contacto con Teodelinda, contacto que se mantendrá hasta la muerte del prelado con muy buena fortuna. Sobre Teodelinda, véase especialmente la nota 484.

²⁰⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 34: *scitote autem quia Agilulfus Langobardorum rex generalem pacere non recusat, si tamen dominus patricius iudicium esse uoluerit. Nam multa sibi in locis suis intra pacis terminum queritur esse commissa*; anteriormente, había pedido a Constancio de Milán que indagara acerca de la predisposición pacífica de la corte longobarda y también de la franca, gestiones que el prelado ya había realizado en parte: cf. 4, 2. Acerca de Severo, véase: PLRE IIIB, *Seuerus* 4, p. 1140; y PCBE II, 1, *Seuerus* 28, p. 2065.

²⁰⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 34. La amenaza de pactar separadamente con Agilulfo es real –de hecho, se llegó a un acuerdo: ver nota 200–, e inmensamente condicionada por la inoperatividad de Ravena. Además, cabe considerar que los germanos consideran al Papado como una institución aparte, aunque Gregorio no olvidara jamás su pertenencia al Imperio. De todos modos, la tregua sólo se firmó con Agilulfo, por tanto no sería general sino circunscrita a las regiones colindantes con los dominios de Pavía –esto es, la parte septentrional del ducado de Roma y el corredor hacia Ancona, fundamentalmente– y en relación con los

Así pues, en su esfuerzo por salvar a Roma, Gregorio se atribuyó funciones civiles que no le correspondían y, además, se opuso a los intereses estratégicos del Imperio en Italia. Estos dos puntos podrían explicar el desencuentro con el poder bizantino, porque si el Magno sólo hallaba una incomprensible inactividad militar ante los avances enemigos y mil trabas para sus propuestas de paz, no se debía únicamente a un hostil Romano, sino al mismo emperador, que obstaculizaba la acción del prelado por razones de alta política. Como prueba de ello, el intercambio epistolar entre Mauricio y Gregorio a mediados del 595 evidencia claramente el distanciamiento entre ambos. Nuestro papa respondió en su *ep.* 5, 36 a la vejatoria carta del emperador²⁰⁷ – donde le acusa de *fatuus*, de simple, por haber sido engañado por los longobardos– en términos valientes, incluso altaneros: en primer lugar, negó los cargos imputados²⁰⁸ al prefecto del pretorio Gregorio y al *magister utriusque militiae* romano Casto –a quienes

ejércitos de la *Langobardia maior*. Acerca de este punto, véase BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 133-134.

²⁰⁷ Para el texto pertinente de la *ep.*, 5, 36 remitimos a la nota siguiente. Cabe destacar la dedicación de Gregorio a la *utilitas rei publicae* –presente en muchos de sus escritos–, así como su resignada aceptación de una vida activa cuando él había elegido la contemplativa. Por cuanto respecta a las relaciones de Gregorio con Oriente y sus emperadores, remitimos al capítulo 2.1 de esta parte.

²⁰⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36: *sed de gloriosis uiris Gregorio praefecto praetorio et Casto magistro militum non mediocriter sum afflictus, qui et omnia quae potuerunt fieri nullomodo facere neglexerunt et labores uigiliarum et custodiae ciuitatis in obsessione eadem uehementissimos pertulerunt et post haec omnia graui dominorum indignatione percussi sunt. De quibus patenter intellego quia eos non sua acta sed mea persona grauat, cum quo quia pariter in tribulatione laborauerant, post laborem pariter tribulantur.* El *magister militum* Casto y el *praefectus praetorio per Italiam* Gregorio no parecen haber tenido inconveniente alguno en que el pontífice se encargara de “gobernar” la ciudad ante las desesperadas circunstancias que se daban; de hecho, parecen haber caído en desgracia después de dar su apoyo a Gregorio, cuya asunción de la “culpa” de los dos funcionarios resulta dignamente emotiva. Sin embargo, nos asalta la duda: ¿qué cargo ocupa Gregorio? ¿prefecto de la Ciudad o del pretorio? CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 476, n. 4, apunta que la interpretación como *praefectus Vrbi* de Hartmann en su edición del *Registrum* resulta errónea y que debe entenderse que Gregorio era el *praefectus praetorio per Italiam* citado por nuestro pontífice en varias ocasiones; eso siempre que deba corregirse el *Georgius* de las *ep.* 1, 22, 35 y 36 por el *Gregorius* de las *ep.* 3, 28 y 5, 36, cosa que no sucede en la edición de Norberg. Sin negarles la prefectura del pretorio, Martindale se muestra seguro en distinguir entre ambos personajes como dos *praefecti* sucesivos: Jorge en el 591-593, y Gregorio en el 595(-598?). Véase, respectivamente: *PLRE IIIA*, *Georgius* 11, pp. 515-516; y *PLRE IIIA*, *Gregorius* 6, pp. 551-552. En todo caso, si el cargo de Gregorio sólo tenía atribuciones civiles, se hace más comprensible la rebeldía de los soldados e incluso el liderazgo de Gregorio.

el gobierno imperial acusaba presumiblemente de colaborar en las negociaciones pontificias— al tiempo que asumía toda la responsabilidad en este asunto; en segundo, apeló al recuerdo del virtuoso Constantino²⁰⁹ y su respeto hacia los obispos para reclamar del monarca la cortesía debida; finalmente, Gregorio decidió encarársele y expuso con contundencia su más íntima queja, la situación de abandono²¹⁰ en la cual veía sumida a su amada Italia. Empero, desde ese momento, no tenemos noticia de que Gregorio quisiera negociar por separado con los longobardos sino que, por al contrario, tan sólo pretendió ser de la mayor utilidad para el Imperio en su tierra materna.

Superadas —aunque formalmente— estas tensiones internas, las negociaciones de paz con Agilulfo llegaron a un punto complicado en abril del 596 quizás, como sugiere veladamente Gregorio, a causa de las nefastas intrigas de Romano²¹¹. El papa intentó

²⁰⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 36: *ecclesiastica quoque testatur historia quia, cum piae memoriae Constantino principi scripto oblatae accusationes contra episcopos fuissent, libellos quidem accusationis accepit, et eosdem qui accusati fuerant episcopos conuocans, in eorum conspectu libellos quod acceperit incendit.* No es gratuito el uso del *topos* constantiniano, pues dicho emperador favoreció la activa participación de la Iglesia en asuntos sociales que, con el tiempo, devinieron también políticos, amén de demostrar una *reuerentia* sin parangón hacia los obispos como le espeta Gregorio: *sacerdotibus autem non ex terrena potestate dominus noster citius indignetur; sed excellenti consideratione propter eum cuius serui sunt eis ita dominetur, ut etiam debitam reuerentiam impendat*, y más adelante en el mismo documento, comparando la actitud de los emperadores paganos para con sus sacerdocios, *quid igitur mirum si Christianus imperator ueri Dei sacerdotes dignetur honorare, dum pagani, ut praedixi, principes honorem impendere sacerdotibus nouerunt, qui diis ligneis et lapideis seruiebant?* Una consideración semejante del trato imperial hacia los sacerdotes paganos aparece en la nota 513 de la parte III. Para el *topos* constantiniano en la obra de Gregorio, remitimos a las notas 60-61.

²¹⁰ También se da el caso de que la agobiante fiscalidad imperial, al igual que en tiempos de Salviano, lleva a los empobrecidos ciudadanos a emigrar a dominios bárbaros, como ocurre en Córcega, Cerdeña y Sicilia; por este motivo, Gregorio pide a la emperatriz Constantina, destinataria de la epístola, que influya en su marido para rebajar la presión tributaria: *sed ego suggero ut, etsi minus expensae in Italia tribuantur, a suo tamen imperio oppressorum lacrimas compescat.* GREG. MAG., *Ep.*, 5, 38. Véase la nota 395 de la parte III para otras líneas de la epístola en el mismo sentido.

²¹¹ Se trata de la mención, en una carta a Segundo de Ravena, de las negociaciones de Castorio con Agilulfo: *pax ista debeat ordinari, quia, quantum dicitur, aliqui in hoc (tractatu) impedire conantur.* GREG. MAG., *Ep.*, 6, 33. Incluso se ha conjeturado la existencia de un complot bizantino para asesinar a los dirigentes longobardos y desestabilizar a su pueblo a partir de una velada referencia de Gregorio en su carta a Sabiniano, *responsalis* pontificio en la capital del Imperio: *si ego seruus eorum in morte uel Langobardorum me miscere uoluisssem, hodie Langobardorum gens nec regem nec duces nec comites haberet atque in summa confusione esset diuisa; sed quia Deum timeo, in morte cuiuslibet hominis me miscer formido*, en alusión a la muerte del obispo Malco, custodiado por el notario Bonifacio. ID., *Ep.*, 5,

persuadir al exarca a través del monje Segundo²¹², próximo a Mariniano²¹³ y a las altas esferas ravenates, con el fin de llegar a un acuerdo con el rey longobardo. La carta²¹⁴ que contenía esta petición fue enviada a través de Castorio²¹⁵, *responsalis* pontificio en Ravena, y, en ella, ingenuamente, se informaba a Segundo del rumbo de las conversaciones, conocidas en Roma gracias al citado representante. A Segundo le faltó tiempo para hacer saber este hecho a la ciudad entera: apareció un pasquín denunciando

6; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 30, favorable a la humilde inocencia de Gregorio. Este argumento, quizás ingenuo pero con un cierto eco en la historiografía posterior, se debe a DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 15, n. 1.

²¹² Batiffol comenta la posible confusión en la identidad del corresponsal de Gregorio con Segundo, abad de Trento y confidente de la reina Teodelinda, y se inclina por atribuírsela a éste; sin embargo, el abad trentino no tenía influencia alguna sobre Mariniano, obispo de Ravena, y sí, en cambio, un cenobita de su propia ciudad: BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 135. Sobre Segundo de Ravena, ver *PCBE* II, 2, *Secundus* 4, pp. 2017-2018. Al respecto de su confusión con Segundo de Non, remitimos a la nota 488.

²¹³ Gregorio opina que Mariniano se ha acomodado excesivamente al lujo de la capital del exarcado y que no cumple con sus funciones de pastor —ni se digna a dar limosna a los pobres mientras vive holgadamente— de modo que parece dormido, instando a Segundo a recuperarle para su oficio: *fratrem nostrum Marinianum episcopum uerbis quibus uales excita, quia obdormisse eum suspicor (...) dic ergo ut cum loco mutet mentem. Non sibi credat solam lectionem et orationem sufficere, ut remotus studeat sedere et de manu minime fructificare. Sed largam manum habeat, necessitatem patientibus concurrat, alienam inopiam suam credat, quia, si haec non habet, uacuum episcopi nomen tenet.* GREG. MAG., *Ep.*, 6, 33. Sobre Mariniano, véase: *PCBE* II, 2, *Marinianus* 4, pp. 1401-1407; consúltense también las notas 168 y 190. Un buen resumen de la necesaria pero difícil convivencia de Roma y Ravena en MARKUS, R.A., “Ravenna and Rome”, pp. 566-578, especialmente 570-575.

²¹⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 33: *postquam reuertens Castorius omnia nobis quae inter uos et Agilulfum regem acta sunt indicauit, ne excusationem contra nos de mora potuisset aliquis inuenire, sub omni eum celeritate illic retransmittendum praeuidimus. Ab eo ergo ea quae sunt agenda cognoscens esto sollicitus et omnimodo immine ut pax ista debeat ordinari, quia, quantum dicitur, aliqui in hoc impedire conantur. Pro qua re festina strenue agere, ut labor uester sine effectu non ualeat remanere. Nam iam et partes istae et diuersae insulae in graui sunt periculo positae.* No deja de ser paradójicamente premonitorio que Gregorio pidiera silencio a Segundo: *tua ergo dilectio secreto ei omnia loquatur et admoneat qualiter se disponere debeat, ne per praesentem negligentiam uitam, quod absit, priorem perdat.*

²¹⁵ El *notarius ac responsalis* Castorio, cabeza visible de la legación pontificia en la capital administrativa del dominio bizantino de Italia, no desempeñó esta única misión de paz; sus tareas en Ravena —y más que probablemente también en Pavía o Monza, en sede longobarda, en todo caso— se extienden desde el 594 hasta el 599: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 24-25; 6, 31; 9, 168-169 y 179; cf. 6, 33 y 34. Sobre Castorio, ver *PCBE* II, 1, *Castorius*, pp. 415-418.

las intrigas papales con el enemigo y, como quiera que había quien no quería la paz con los longobardos, tanto en la corte del exarca como entre el pueblo llano, se sucedieron manifestaciones violentas en contra de la sede romana, en especial de su representante en la capital administrativa italiana. Tales acontecimientos sublevaron y mucho a Gregorio quien, en una epístola²¹⁶ abierta a la entera ciudad de Ravena, decretó la excomunión para todos aquellos que hubieran participado en los tumultos, otro episodio más de la subterránea oposición al episcopado romano.

Mientras tanto, los bárbaros renovaban sus ataques: en el 596-597, las huestes de Ariquis atacaron Calabria, ocupando y saqueando Crotona²¹⁷ y reduciendo a sus habitantes al oprobio y la esclavitud; la Campania²¹⁸ y también las islas²¹⁹ fueron

²¹⁶ Se trata de una carta abierta al clero, funcionariado y pueblo de Ravena. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 34: *quidam maligni spiritus consilio repletus contra Castorium notarium et responsalem nostrum nocturno silentio in ciuitatis loco contestationem posuit in eius crimine loquentem mihique etiem de facienda pace callide contradicentem (...) qui si non exierit neque publice confessus fuerit quis ille sit qui hoc agere praesumpsit uel consensum in tantae iniquitatis consilio praebuit, in Dei et domini nostri Iesu Christi spiritu definimus ut sancti eius corporis ac sanguinis participatione priuatus sit.*

²¹⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 23: *indico uero quia ex Crotonensi ciuitate, quae super Adriaticum mare in terra Italiae posita transacto anno a Langobardis capta est, multi uiri ac multae mulieres nobiles in praeda ducta sunt.* Sobre la donación para liberar a ciertas monjas de Crotona, remitimos a la nota 172. La toma de dicha ciudad representa el máximo alcance meridional de la expansión longobarda durante el siglo VI.

²¹⁸ La hostilidad germánica en Campania resulta evidente en el caso de Pimenio de Amalfi, a quien Gregorio ordena permanecer en la ciudad para coordinar la posible defensa y no huir; de hacerlo, el *rector Campaniae* Antemio tiene la orden de relegarlo a un monasterio: GREG. MAG., *Ep.*, 6, 23 y 32; para un informe de los daños en la provincia: cf. 7, 19 y 23. Sin embargo, como ya apunta Markus, en una carta a su amiga Rusticiana, Gregorio minimiza los efectos del peligro bárbaro para conseguir que visite Italia con su hija Eusebia; debe decirse en favor del prelado que la misiva se escribe en mayo del 598, cuando ya hacía más de un año que los longobardos no inquietaban el ducado de Roma y Calínico aún no había emprendido su ataque al Piceno: *sin uero gladios Italiae ac bella formidatis, sollicite debetis aspicere quanta beati Petri apostolorum principis in hac urbe protectio est, in qua sine magnitudine populi et sine adiutoriis militum tot annis inter gladios illaesi Deo auctore seruamur.* ID., *Ep.*, 8, 22. Ver MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 105, n. 57. *Contra*, DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 33 y 236. Hacia el 597, se produce la pérdida de Capua, lo que entorpece las comunicaciones entre Roma y Nápoles que, en lugar de la vía Apia, deben realizarse por la costera vía Domiciana o por mar: BAVANT, B., “Le duché”, p. 62; y SAVINO, E., *Campania tardoantica*, p. 131.

²¹⁹ A pesar del clima “pacífico” vigente durante el proceso de firma del tratado de paz, Gregorio ordena a Januarario, obispo de Cagliari, que atienda la vigilancia de las murallas urbanas, porque ha llegado a sus oídos que su desidia propició razias longobardas en la isla: *quid in Sardinia hostes nostri fuerint operati, priusquam fraternitatis uestrae ad nos epistula perueniret, agnouimus et, quia hoc futurum dudum*

escenario de nuevas y reiteradas incursiones longobardas entre 596 y 599. En estos momentos críticos, murió²²⁰ el denostado Romano, sucedido a mediados del 597 por Calínico²²¹, mucho más proclive que su predecesor a entenderse con la sede petrina. Este hecho, unido al conflicto con los duques meridionales, aceleró unas negociaciones de paz que volvieron a incluir al Papado ante la corte longobarda en la figura del abad Probo²²², nuevo legado pontificio. Sin embargo, todavía existían facciones ravenates

metuimus, euenisse quod praeuidimus uobiscum nunc gemimus (...) ne forte hostes nostri in hac dilatione ad partes illas iterum uelint accedere, murorum uigilias et sollicitudinem in locis facite omnibus adhiberi –GREG. MAG., *Ep.*, 9, 11–; y también *quia uero non minorem de uobis, quam de nobis sollicitudinem gerimus, hoc quoque pariter indicandum curauimus, quod finita hac pace Agilulfus Langobardorum rex pacem non faciat. Vnde necesse est fraternitas uestra, dum licet, ciuitatem suam uel alia loca fortius muniri prouideat atque immineat ut abundanter in eis condita procurentur* –9, 196–. Puede inferirse que el enemigo merodeaba con anterioridad las costas sardas a partir de la mención de *diuersae insulae in graui periculo* realizada a Segundo en el 596 –6, 33–; como quiera que Sicilia quedaba fuera del alcance longobardo –al menos en teoría: *contra*, ver nota 240–, parecería muy lógico que las incursiones se centraran en Cerdeña, mucho más apetecible que la feraz Córcega. Sobre Enero, ver la nota 528 de la parte III, con remisiones.

²²⁰ Para la incierta cronología del óbito de Romano, existen varias hipótesis que lo fechan imprecisamente entre junio del 595 y mayo del 597, apoyándose en las referencias textuales de Gregorio y de Pablo Diácono, términos *post* y *ante quem*, respectivamente, de este período: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 40, y 7, 19 y 26, esta última carta referente al advenimiento de Calínico, el nuevo exarca, en junio del 597; y PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 13. Ver además nota 102. Al respecto de la muerte del exarca, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 32, n. 2; y GOUBERT, P., *Byzance avant l’Islam*, p. 105, quien apuesta por abril del 596 a partir de la *ep.*, 6, 63.

²²¹ GREG. MAG., *Ep.*, 7, 26, para cuyo texto remitimos a la nota 223; y PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 13. A lo que parece, Calínico estaría en mejores relaciones con la sede romana, pues Gregorio esperaba su arribada a la Ciudad con impaciencia y devoción –al menos formales– en mayo del 599. Ver GREG. MAG., *Ep.*, 9, 155: *praeterea sancti Petri apostolorum principis natalicium diem in Romana uos facere uelle perhibetis. Et oramus omnipotentem Dominum ut sua uos misericordia protegat et uota uestra uos implere concedat.* ¿Es posible que Calínico hubiera prometido ciertos *uota* desconocidos al santo patrón de la cátedra petrina? ¿Se comprometió acaso con el mismo papa? ¿O tan sólo cumplía con los deberes inherentes a su cargo? En cualquier caso, se trataría de una evidente muestra de respeto hacia la autoridad y la importancia simbólica de Roma que el anterior exarca no parece haber concedido. Sobre Calínico, véase: PLRE IIIA, *Callinicus* 10, pp. 264-265; y PCBE II, 1, *Callinicus*, pp. 380-381.

²²² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 11: *cognoscatis autem abbatem, quem ad Agilulfum ante multum iam tempus transmisimus, pacem cum eo Deo propitio, quantum nobis ab excellentissimo exarcho scriptum est, ordinasse.* El abad mencionado es sin duda Probo, como ratifican las *ep.*, 9, 44 y 68, dirigidas, respectivamente, a Teodoro, *curator ciuitatis* de Ravena, y a Teodelinda, donde se describe el complejo proceso de paz entre Agilulfo y Calínico, mencionándose al *filius noster Probus abbas* como legado papal

contrarias²²³ a Roma que dilataron el proceso de armisticio. Tras casi un año de inactividad, el nuevo exarca quería conseguir una posición de fuerza para negociar ante los germanos y encomendó a Bahan, uno de sus *magistri militum*, que llevara a cabo una ofensiva contra el ducado de Spoleto que condujo a la reconquista del Piceno²²⁴; de todos modos, la expansión imperial se frenó en seco en Camerino, donde las tropas de Ravena fueron derrotadas severamente en una fecha inconcreta entre el 597 y el 601 por Ariulfo²²⁵, quien, no obstante, halló la muerte poco después.

ante la corte longobarda. Ver nota 229. Probo es abad del monasterio de San Andrés y Santa Lucía: GREG. MAG., *Dial.*, 4, 12, 17, 19 y 38. Ver además PCBE II, 2, *Probus* 13, pp. 1845-1846. Sobre Teodoro, ver: PLRE IIIB, *Theodorus* 48, pp. 1260-1261; y también la nota 168. Incluso es posible que Palatino, el hermano del propio pontífice, participara de algún en las negociaciones: ver notas 62 y 123 de la parte II.

²²³ Se trata de una carta a su amigo Andrés –un *scholasticus* presente en Ravena–, quien había informado a Gregorio acerca de la situación en la capital imperial y –de un modo muy especial– de dos personas del séquito de Calínico que albergaban una mala predisposición hacia la sede petrina: *praeterea gratias ago, quia me de duabus personis, quae cum glorioso Callinico uenerunt, cautum reddere studuistis, quamuis personae eius quam prius magnitudo uestra nominauit iam in malis non modicum experimentum tenemus. Sed quia mala sunt tempora, omnia cum gemitu portamus*. GREG. MAG., *Ep.*, 7, 26; para Andrés, ver también: ID., *Ep.*, 5, 51; y 9, 102 y 152. Sobre este personaje, véase: PLRE IIIA, *Andreas* 16, pp. 78-79; y PCBE II, 1, *Andreas*, pp. 134-135. De hecho, Probo informa a Gregorio –GREG. MAG., *Ep.*, 9, 44– de que Basilio, un funcionario imperial asistente a las negociaciones ante los longobardos, aseguraba que Agilulfo mostró su desdén para con el Papado, hecho que se demuestra falso: *sed recordantes eorum quae Agilulfus Basilio uiro clarissimo per nos in beati Petri dixisse fertur iniuria, quamuis hoc penitus isdem Agilulfus negauerit, a subscriptione tamen abstinere praeuidimus*; es posible identificarlo con el homónimo que defendió la ortodoxia en Istria –ID., *Ep.*, 9, 154–. Sobre Basilio, ver PLRE IIIA, *Basilius* 6, pp. 175-176.

²²⁴ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 16. La realidad de dicha ofensiva se ratifica en una carta de Gregorio a Sereno, obispo de Ancona, en la cual le encomienda la tutela eclesiástica de la ciudad a la espera de que se elija un nuevo prelado que restablezca la autoridad romana en la recién reconquistada *Ausimum* (Osimo); aunque eso no soluciona la fecha exacta de los hechos de armas: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 100 y 101; ver nota siguiente. En otro orden de cosas y según se desprende de la epístola pontificia, Bahan parece estar al mando de la citada ciudad: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 152-153 y 278. Sobre dicho *magister militum*, de probable origen armenio, ver PLRE IIIA, *Bahan*, p. 165. Ver nota 226.

²²⁵ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 16, sitúa la muerte del *dux* casi inmediatamente después de la batalla de Camerino; es posible fechar el deceso del jefe germánico a partir del contexto: BOUGARD, F., *Paul Diacre*, p. 165, n. 250. En contra de esta datación se muestra BAVANT, B., “Le duché”, p. 56 y n. 62, quien aduce que el pasaje del monje describiría ciertos hechos de armas –que desconocemos, pero que el autor identifica con la batalla de Camerino– tenidos en la Umbría en el 591, justo antes de la ofensiva de Ariulfo, cuyo desarrollo reseñamos en las notas 166, 174-176 y 183-188. Por otra parte, el emplazamiento

Hacia septiembre del 598, se reprendieron las negociaciones: el abad Probo y Teodoro, *curator Rauennae*, viajaron a Pavía como representantes imperiales para conseguir la firma del rey longobardo y la consecución de la tan deseada *pax generalis*²²⁶. Agilulfo y Calínico llegaron finalmente a un acuerdo, es cierto, pero la autoridad del rey no implicaba en el acuerdo a los duques del sur, quienes se negaron a suscribir el pacto, quizás a causa de la toma del Piceno. Como quiera que la negativa de Ariulfo y Ariquis invalidaba el pacto, Gregorio se negó a rubricar el tratado como pedía Agilulfo –pues se consideraba tan sólo *petitor et medius*²²⁷– y solicitó al monarca que no cesara en el empeño de conseguir la adhesión²²⁸ de los citados duques, algo que

del encuentro bélico coincide con los límites conocidos de la expansión imperial, en la frontera entre el Piceno suburbicario y la Umbría. Resulta significativo que el cronista de la *gens Langobardorum* –católica entonces– incluya un episodio hagiográfico en su narración de la campaña de Ariulfo: se trata de la *interuentio* de Sabino, mártir espoletino, que defendió –¿incomprensiblemente?– al duque en la batalla de Camerino: acerca de esta intervención sacra, véase la nota 254 de la parte III.

²²⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 44; cf. nota 224. El proceso de firma del documento de tregua no deja de ser curiosa: el tratado fue firmado inicialmente por Agilulfo en Pavía, de allí se llevó a Ravena para que Calínico hiciera lo propio, luego a Spoleto y finalmente a Benevento, donde Ariulfo y Ariquis se negaron a rubricarlo exigiendo cláusulas que protegieran explícitamente sus territorios. La hipótesis del Piceno como causa de la negativa de los duques del sur ha sido formulada por RICHARDS, J., *Il console*, pp. 279-280. Sobre los *gesta bellica* acaecidos en el Piceno, remitimos a las notas 224-225.

²²⁷ Al respecto de la negativa gregoriana, con la cita del texto: *ne nos, qui inter eum (Agilulfus) et excellentissimum filium nostrum domnum exarchum petitores sumus et medii, si quid forte clam sublatum fuerit, falli in aliquid uideamur et nostra ei promissio in dibium ueniat et, si qua de futuro, quod absit, necessitas fuerit, occasionem inueniat, qualiter nostrae petitioni consentire non debeat*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 44. A nuestro parecer, Gregorio se niega a rubricar personalmente el tratado –delega su autoridad en un obispo cualquiera o en el archidíacono de Roma– por un motivo claro: porque no quiere otorgarse un rango equiparable al del exarca atribuyéndose potestades que no le correspondían, máxime después del enfrentamiento habido en el 595. Pero incluso considerando que nuestro papa supiera que debía congraciarse con Mauricio en beneficio de su pueblo, de su Italia, no deja de representar una hábil muestra de deferencia hacia el emperador, una pieza más que se mueve en el difícil tablero de las relaciones con Bizancio.

²²⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 66 (= PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 10): *gratias excellentiae uestrae referimus, quia petitionem nostram audientes pacem, quae utrisque esset partibus profutura, sicut de uobis confidentiam habuimus, ordinastis. Ex qua re excellentiae uestrae prudentiam et bonitatem ualde laudauimus, quia pacem diligendo Deum uos, qui auctor ipsius est, amare monstratis (...) petimus ut, quotiens occasio se dederit, ducibus uestris per diuersa loca et maxime in his partis constitutis praecipatis ut hanc pacem, sicut promissum est, pure custodiant*. En la carta a Agilulfo, se pueden observar ciertos *topoi* gregorianos con respecto al trato con los monarcas germánicos, especialmente las

parece haber logrado finalmente. Al mismo tiempo, instó a Teodelinda²²⁹ a que hiciera cuanto pudiera para que su marido no alterara su amigable relación con la *Christiana respublica*, puesto que, aunque Agilulfo preocupaba mucho menos a Gregorio que Ariulfo y Ariquis, imprevisibles y terriblemente cercanos, su autoridad sobre los *duces* siempre representaba un argumento poderoso.

Porque Roma seguía defendida por tropas mal dispuestas y peor pagadas, motivo por el cual Gregorio escribió en agosto del 599 a Domnelo²³⁰, *erogator* imperial, para que satisficiera la soldada a la guarnición romana, mermada por la peste²³¹ y la hambruna, a la vista de incursiones longobardas en las proximidades de la antigua capital. En este mismo año, surgió la discordia²³² por un asunto fútil entre el

fórmulas: AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 12-16 y 25-27; ver notas 21-22. La tregua fue concertada por dos años, y puede que el pago de 500 libras por parte de Roma influyera de un modo decisivo en la gestión de Agilulfo ante Ariulfo y Ariquis: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 6-17 y 21-42; ver nota 200.

²²⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 68 (= PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 9). En esta carta, Gregorio aprovecha para insistir a la reina por el bien de la cristiandad: *hortamur ut apud excellentissimum coniugem uestrum illa agatis, quatenus Christianae reipublicae societatem non rennuat*. Y podemos tener por cierto que la *respublica Christiana* equivale a las regiones italianas bajo dominio imperial. Para el importante *rôle* político desempeñado por Teodelinda, remitimos a las notas 38, 204 y 484.

²³⁰ Se da el caso de que, además, la Iglesia de Roma había realizado un sustancioso préstamo a la sede ravenate –ver nota 171– que, de ser retornado, posibilitaría la distribución de la *roga*; en caso contrario, se ponía en grave peligro a la Ciudad, expuesta a quedarse vacía de *milites*: *sciens ergo magnitudo uestra uoluntatem dominorum principum, quanta cura de Romanae ciuitatis praecipue subuentione sit prouida, quod ex donis eorum euidenter agnoscitur, sed et partium istarum imminens periculum sub omni curet uelocitate cum pecuniis hic uenire, ne, si omissum fuerit et aduersi aliquid, quod non optamus, euenerit, neque apud Dominum neque apud rerum dominos cuiuslibet obtentu personae uos excusare quoquomodo ualeatis. Romana enim ciuitas peccatis facientibus diuersis est attrita languoribus, ut neque in murorum custodia idonei persistent*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 240. Sobre el *erogator* Domnelo, véase: PLRE IIIA, *Domnellus*, p. 412-413; y PCBE II, 1, *Domnellus*, p. 589. Véase la nota 169 acerca del pago realizado en el 595 por Busa.

²³¹ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 232: *in clero uero huius urbis et populo tanti febrium languores irruerunt, ut paene nullus liber, nullus seruus remanserit, qui esse idoneus ad aliquod officium uel ministerium possit. De uicinis autem urbibus strages nobis cotidie mortalitatis nuntiantur*. Las mortales fiebres, presentes en Roma, también se extienden por África –10, 20– y Ravena –PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 14–.

²³² GREG. MAG., *Ep.*, 9, 53 y 65. La disputa entre uno y otro trataba de cierta cantidad de vino que percibía el *comes* anterior y que Comitacio consideraba como inherente al cargo, hecho que soliviantaba a Maurencio; el peligro reside en que ambos personajes ostentaban cargos civiles de suma importancia

comandante de Nápoles, Maurencio, y Comitaticio, *comes* de Miseno, que Gregorio se afanó en aplacar temeroso de las consecuencias en la ya minada moral de los defensores. Poco antes de que expirase la tregua, Gregorio expresó su desazón por la hostilidad germánica con un aire más bien pesimista y, para colmo de males, el pontífice estuvo casi un año afectado por la persistente gota²³³ que le perturbaba tanto como para dejarle postrado en el lecho. En cuanto se refiere a los confines oriental y meridional del ducado romano, la situación se estabilizó e incluso ofreció signos de recuperación: con Ariquis²³⁴, las relaciones era suficientemente “amistosas” como para que Gregorio osara solicitar la ayuda del duque beneventano en la adquisición de madera del Brucio para la refección de las iglesias de los santos Pedro y Pablo en Roma; algo más tarde, en el 601, murió Ariulfo, siendo sucedido por Teudelapo²³⁵, hijo de Farvaldo, destinado a mantenerse al frente del ducado umbro más de medio siglo sin altercados relevantes.

para la defensa de la ciudad. Sobre Comitaticio, ver: *PCBE* II, 1, *Comitaticius*, p. 460, y *PLRE* IIIA, *Comitaticius*, p. 328. Gregorio hace donación a Benenato, obispo de Miseno, de una cantidad de dinero para la construcción de una fortaleza en la ciudad; a sabiendas de que han sobrado algunos sólidos de la contribución papal, el pontífice encarga a Comitaticio la investigación del asunto, innegable indicio de que contaba con la confianza pontificia: *GREG. MAG., Ep.*, 9, 122. En cuanto a Maurencio, véanse también las notas 181 y 234.

²³³ Los testimonios gregorianos sobre la gota son muchos, pero por lo que se refiere a este preciso momento podemos reseñar los comentarios a Eulogio de Alejandría, Leandro de Sevilla, los patricios Itálica y Venancio, Mariano –obispo de Arabia–, Rusticana y a Teodelinda. Véase, respectivamente: *GREG. MAG., Ep.*, 9, 176, 10, 14, y 12, 16; 9, 228; 9, 232; 11, 20; 11, 26; y 14, 12.

²³⁴ La carta que incluye la petición expresa al propio Ariquis en *GREG. MAG., Ep.*, 9, 127. Pero aún tres epístolas enviadas a Maurencio, Gregorio y Esteban y Savino aumentan el dossier referido al asunto de la madera –9, 125, 126 y 128–. Gregorio incluso se refiere a Ariquis como *filius noster*, hecho que ha inducido incluso a pensar en la conversión al catolicismo de Ariquis: *DUDDEN, F.H., Gregory the Great*, II, p. 7, n. 1. Normalmente, los reyes germánicos que reciben dicho apelativo son católicos –es cierto, y ya lo apuntamos en la nota 22–, pero no tenemos constancia de que los *duces* longobardos beneventinos se pasaran a la ortodoxia antes del reinado de Rotario y creemos que, de ser así con Ariquis, Gregorio se hubiera encargado de evidenciarlo como había hecho con Recaredo o Etelberto; de todos modos, constituye un ejemplo significativo de la distensión de las relaciones entre Roma y Benevento, como lo es el mero hecho de que el pontífice “osara” pedir madera a su antiguo enemigo. Y pensar que sólo un par de años antes, en el 596/597, el duque beneventano se solazaba en el asedio de Crotona...

²³⁵ Para las fechas de su ascenso al poder en Spoleto y de su óbito, respectivamente: *PAVL. DIAC., Hist. Lang.*, 4, 18 y 50. Para este *dux*, véase también *PLRE* IIIB, *T(h)eudelapius*, p. 1235. El suyo fue un reinado realmente longevo, pues se extendió hasta el 653.

El clima político era propicio para la paz, y ni los rumores sobre la muerte de Agilulfo ni los desmanes de algunos cabecillas germánicos parecían poder perturbar este ambiente favorable. Acaso inesperadamente, el factor desencadenante para la ruptura de las negociaciones fue la felonía de Calínico²³⁶ en *ca.* 600, la cual condujo a la reanudación de las hostilidades: éste no sólo conquistó la ciudad de Fiesole, sino que atacó Parma, tomando como rehenes a su duque, Godescalco, y a su esposa, hija de Agilulfo. Queriendo vengar el agravio y hacer gala de su superioridad bélica, el monarca, con la ayuda de contingentes ávaros, respondió apoderándose de la fortaleza de Monselice, destruyendo Padua, asolando Istria y amenazando la propia capital²³⁷; luego, reconciliado con algunos duques rebeldes²³⁸, se lanzó a la conquista de Mantua, Brescello y Cremona. La llanura padana quedaba en manos germánicas.

En medio de tan grave situación, emergió el curioso caso de Pascasio de Nápoles²³⁹, quien fue advertido seriamente por Gregorio acerca de la construcción de un

²³⁶ El mismo pontífice nos informa de los rumores de la muerte de Agilulfo en el 600, relacionados seguramente con intentos de desestabilizar el recién firmado tratado de paz: *quae si retineat ignoramus, quod isdem rex obisse postea nuntiatum est, licet aduc habeatur incertum*. GREG. MAG., *Ep.*, 10, 16. En cuanto a la felonía de Calínico: *his diebus capta est filia regis Agilulfī cum uiro suo Gudescalco nomine de ciuitate Parmensi ab exercitu Gallicini patricii, et ad urbem Rauennatium sunt deducti*. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 20. Sobre la biografía de Agilulfo, la cual –obviamente– no termina en el 600, véase la nota 164. Para el yerno del monarca longobardo, véase además *PLRE IIIA, Gudescalco* 2, p. 561.

²³⁷ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 20, 24, 25 y 29. La guarnición de *Vulturina*, cerca de Ravena, abandonó la fortaleza al enemigo y huyó a la ciudad, siendo derrotada a las puertas de la *urbs regia*. Merece la pena destacar que Agilulfo contaba en esta campaña con el apoyo de contingentes ávaros de un anónimo *khan*, aliado frecuente de los longobardos y pieza fundamental en el juego político de la Italia septentrional, con el cual llegó a instruir una flota: BOGNETTI, G.P., “I rapporti”, p. 45. Al respecto de la fortificación de Monselice y de las plazas fuertes longobardas: GELICHI, S., “L’insediamento”, pp. 229-231. Una vaga mención a tumultos en la *regia ciuitas* parece aludir a esta crítica situación: GREG. MAG., *Ep.*, 13, 33.

²³⁸ PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 28, se trata de los duques Gisulfo de Cividale y Gaidoaldo de Trento, éste revoltado por segunda vez –y luego católico–; sin embargo, ambos caudillos participarán en la conquista de las citadas ciudades septentrionales: BOUGARD, F., *Paul Diacre*, p. 165, n. 265; véase la nota 197. La conquista de dichas urbes se desarrolló entre mayo y septiembre del 601. Bognetti opina que la rebelión de los duques del norte podría tener su origen en la corte de Bizancio y en su interés por neutralizar a los belicosos ávaros: BOGNETTI, G.P., “I rapporti”, pp. 45-48.

²³⁹ Pascasio recibe la reprimenda pontificia de manos de Antemio, a quien va dirigida la carta: *peruenit ad nos fratrem et coepiscopum nostrum Paschasium ita desidem neglegentemque in cunctis existere, ut in nullo episcopus agnoscat, (...) se dilectionis studium santiat (...) ad fabricandum nauim toto se studio*

barco –proyecto “científico” costeado por el erario episcopal– que quizás debía llevarse de la ciudad en caso de ataque, abandonando vergonzosamente a su grey. Por este mismo motivo, Gregorio propuso una plegaria comunitaria a todos los obispos sicilianos²⁴⁰ para atraer el favor divino ante una posible invasión de la isla.

En este crítico momento, en el 602, Mauricio fue asesinado y Calínico reclamado a Constantinopla; el nuevo emperador, Focas²⁴¹, envió a Esmaragdo²⁴² en calidad de nuevo exarca, y su primera actividad diplomática con los longobardos –condicionada, es cierto, por la iniciativa bélica del enemigo– consistió en concertar con Agilulfo una tregua²⁴³ de dieciocho meses a cambio de la restitución de los nobles

inutiliter occupare, realmente una inútil ocupación en un tiempo en el cual las comunidades más necesitan de su obispo. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 27, con un rosario de –graves– negligencias pastorales por parte del prelado napolitano. Sobre el *dilettante* obispo napolitano, véase PCBE II, 2, *Pascasius* 16, pp. 1608-1609; véase asimismo la nota 106 de la parte II y la nota 469 de la parte III.

²⁴⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 31: *maior nos metus excruciat, quod inimicos nostros omni annisu ad Siciliae inuasionem cognoscimus festinare (...) itaque hortor, fratres carissimi, ut omni ebdomada quarta et sexta feria laetaniam inexcusabiliter indicatis et contra barbaricae crudelitatis incursus supernae protectionis auxilium imploretis*. Y para mantener esta unidad en la oración, se les exhorta a apartarse de la *saecularis peruersitas sacerdotalis*.

²⁴¹ Medio año después, el pontífice enviará una epístola gratulatoria –GREG. MAG., *Ep.*, 13, 32– al nuevo monarca por su coronación en la cual, además de las consabidas lisonjas, aparece una ilustrativa comparación entre las diferentes monarquías, como desarrollamos en las notas 28-31. Véase también la nota 99 al respecto del recibimiento dispensado a los retratos de la nueva pareja imperial en Roma.

²⁴² La primera mención de Esmaragdo en el *Registrum* data de junio del 603: GREG. MAG., *Ep.*, 13, 34; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 26. En la carta, Gregorio realiza al nuevo exarca una advertencia indefinida y ambigua, pero a tener en cuenta, ciertamente: *ad Pisanos autem hominem nostrum dudum, qualem debuimus et quomodo debuimus, transmisimus. Sed obtinere nil potuit. Vnde et drumones eorum iam parati sunt ad egrediendum nuntiati sunt*. Se diría que la “independiente” *respublica* de Pisa proyectaba utilizar su poderosa flota para realizar incursiones en el Tirreno, ya fuera como aliada de los longobardos, ya a título personal; de hecho, los dromones pisanos habían colaborado con los godos en época de Teodorico y acaso continuaron haciéndolo bajo Tótila, es decir, contra el Imperio: CASSIOD., *Var.*, 2, 31, y 4, 15; PROCOP., *De bello Goth.*, 3, 40, y 4, 21-22 y 24. En cuanto a la biografía conocida de Esmaragdo, en concreto a su primer gobierno del exarcado ravenate, ver nota 133. Tanto las acciones documentadas en este pasaje como en el que citamos en la nota siguiente evidencian que Gregorio, apenas coronado Focas, seguía “inmiscuyéndose” en la *Realpolitik* italiana como había con Mauricio.

²⁴³ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 34: *praeterea duas ad Accilanem epistulas misimus, si pacem quae excellentia uestra in triginta diebus facta est custodiret. Et rescripsit eam se seruaturum, si tamen ipsi a reipublicae partibus fuerit custodita. Homines autem illos quos tenuerat omnes cum rebus suis relaxauit*.

rehenes. La tregua, vigente desde el primero de septiembre del 603, fue en general observada –aunque Agilulfo afianzó su poder en el valle del Po, eliminando los últimos reductos imperiales– y se prolongó hasta el primero de abril del 605. Y podría decirse que Gregorio murió en paz.

2.2.2.— EL REINO DE TOLEDO (Y LA SPANIA BIZANTINA)

A través de su amigo Leandro²⁴⁴, a quien Gregorio conoció cuando ambos ejercían funciones de representación ante la corte bizantina²⁴⁵, nuestro papa entró en

Sed de occisis hominibus suis ualde doleat atque nobis uehementer suspectus est, quia, si Deus auertat, locum inuenerit, etiam in pace eum non est dubium excessurum; en otra muestra de la libertad de acción que toma el Magno en su relación diplomática con los longobardos, esta vez con el *dux* Acila. El tratado era la única salida a una situación militar de exasperante superioridad longobarda: Esmaragdo no tuvo opción y debió retornar los rehenes con sus bienes y –quizás– satisfacer el pago de una cantidad inconcreta de oro –se han propuesto 12.000 *solidi*: RICHARDS, J., *Il console*, p. 281-282– como compensación de guerra: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 29. DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, p. 19, piensa extrañamente que la tregua fue de sólo treinta días, confundiendo con el período estipulado para llegar a un acuerdo.

²⁴⁴ La larga e íntima amistad que une a ambos obispos ha merecido largas páginas en un buen número de estudios, entre los que cabe citar: GÖRRES, F., “Leander Bischof von Sevilla”, pp. 36-50; NAVARRA, L., “Interventi di Leandro”, pp. 123-134, e ID., *Leandro di Siviglia*, pp. 17-39; y FONTAINE, J. – CAZIER, P., “Qui a chassé”, pp. 349-400. Pero dejemos que el propio Gregorio tome la palabra para opinar de su relación con Leandro: *uiro reuerentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiiis familiariter iuncto; y quamuis etiam absentem corpore, praesentem mihi te semper intueor, quia uultus tui imaginem intra cordis uiscera impressam porto*. Véase respectivamente: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 1, e ID., *Ep.*, 1, 41, la única carta enviada al obispo hispalense en la que nuestro papa se muestra afectuoso sin ambages. Paradójicamente, Leandro recibe tan sólo cuatro misivas del pontífice: la citada 1, 41; 5, 53; 9, 228; y la *epistula missoria* –5, 53a– a modo de dedicatoria contenida en la versión de los *Moralia* enviada al hispalense. TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique*, pp. 335-336, incide en la influencia del pensamiento gregoriano en los artífices ideológicos del Reino de Toledo, tanto en Leandro y subsidiariamente en su hermano Isidoro como en Juan de Biclario.

²⁴⁵ Así lo evidencia GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53a, 1: *dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illic iniuncta pro causis fidei Wisigotharum legatio perduxisset*. Cf. PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 8, donde se estima que Leandro –aparte de los *fratres* del Celio presentes en Constantinopla– fue quien más insistió a Gregorio para que escribiera los *Moralia*, acaso el que consiguió que lo hiciera: *tunc ab eisdem fratribus obnoxie rogatus, maximeque a Leandro (...) compulsus est ut librum beati Iob multis inuolutum mysteriis enodare. Nec ille negare potuit opus, quod sibi charitate interueniente, amor fraternus multis utile futurum*. Sobre el apocrisariato

contacto directo con la realidad de los estados germánicos. Y sin que podamos ponderar el alcance real de los conocimientos adquiridos²⁴⁶, es bastante probable que en el único pero fecundo año de estancia conjunta en Constantinopla se comentaran temas tan diversos como la difícil situación de la Iglesia católica hispana, enfrentada al arrianismo de sus señores godos, o que salieran a la conversación Leovigildo y sus hijos Hermenegildo y Recaredo; éstos últimos, en especial, habían de desempeñar un papel destacado en la vida del futuro obispo de Sevilla y, a su vez y a su manera, en la de Gregorio.

Al decir del mismo pontífice y de Isidoro, el obispo hispalense fue el principal causante²⁴⁷ de la conversión de Hermenegildo, quizás junto con Ingunda²⁴⁸, su esposa

de Gregorio, véase la nota 105. Acerca de los monjes de San Andrés que le acompañaron en su estancia oriental y su influencia en el pontífice, remitimos a la nota 203 de la parte II, a las notas 577 y 579 de la parte III y a las notas 106-107 de esta misma parte. El único en dudar —erróneamente, a nuestro parecer— de que Leandro fuera el embajador de Hermenegildo en Oriente es ZIEGLER, A.K., *Church and State*, p. 30, hipotetizando si acaso no estuviera en Bizancio a causa de la política religiosa de Leovigildo; no compartimos esta opinión y creemos, además, que la expresión *pro causis fidei Wisigotharum* se aviene a la perfección con el objeto de una legación representante de un príncipe católico. En otro sentido, Fontaine incide en la semejanza entre las actividades diplomáticas de los dos occidentales en la capital del Imperio: FONTAINE, J. — CAZIER, P., “Qui a chassé”, pp. 390-391; seguido por VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 169. En cuanto al exilio de Leandro y a su posible correspondencia con la estancia constantinopolitana, ver nota 301.

²⁴⁶ A este respecto, el parecer de los investigadores oscila entre la prudencia y el atrevimiento, entre quienes afirman un buen conocimiento del devenir de la *gens Gothorum* en las Hispanias por parte de Gregorio —THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 93; y GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 123— y quienes consideran que era impreciso, pero suficiente para permitirle redactar un episodio hagiográfico dedicado a Hermenegildo —VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 169—. No obstante, la paternidad de tal conocimiento se atribuye siempre —y casi exclusivamente— a Leandro, y sólo Ziegler duda de este aserto generalizado: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, pp. 29-30. En los *Dialogi*, no se es tan explícito —o tan exclusivo—, como evidencia la cita de la nota siguiente. En opinión de Reydellet, Gregorio “reste étranger aux sentiments profonds des Hispano-Romains”: REYDELLET, M., *La royauté*, p. 441.

²⁴⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 1: *sicut multorum qui ab Hispaniarum partibus ueniunt relatione cognouimus, nuper Herminigildus rex, Leuigildi regis Wisigotharum filius, ab arriana herese ad catholicam fidem, uiro reuerentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiiis familiariter iuncto, praedicante, conuersus est.* Aun velando el nombre de Hermenegildo, Isidoro considera a su hermano el máximo instigador de la conversión visigoda: *hoc tempore Leander episcopus in Hispaniis ad gentis Gothorum conuersionem doctrina fidei et scientiarum claruit.* ISID. HISPAL., *Chron.*, 118. Cf. ID., *De uir. ill.*, 28: *ut etiam fide eius (Leandri) atque industria populi gentis Gothorum ab arriana insania ad fidem catholicam reuerterentur. Hic namque in exilii sui peregrinatione composuit*

franca y obstinadamente católica. Como se sabe, el mayor de los príncipes godos encabezó un alzamiento contra su propio padre en un sur peninsular que gobernaba en su nombre sin que pueda apreciarse una relación clara y directa entre dicha conversión y la revuelta subsiguiente aunque, obviamente, el paso al catolicismo constituía una afrenta a la concepción misma del Estado visigodo²⁴⁹. Después de la muerte de Liuva,

duos aduersos haereticorum dogmata libros, donde obviar a Hermenegildo supone otorgarle el mérito – también veladamente– a su hermano menor. Por otra parte, el príncipe rebelde tomó el nombre de Juan en el momento de su bautismo, como se indica en la nota siguiente.

²⁴⁸ Gregorio de Tours añade Ingunda al único factor –Isidoro– mencionado por su homónimo romano, y si bien ambos pueden ser reprendidos de partidismo por diferentes motivos –por amistad el uno, el otro por nacionalismo–, a su vez, ambas autorías no son ni mucho menos excluyentes: *coepit Ingundis praedicare uiro suo, ut relicta haeresis fallacia, catholicae legis ueritatem agnosceret. Quod ille diu refutans, tandem commotus ad eius praedicationem, conuersus est ad legem catholicam: ac dum chrismaretur, Ioannes est uocitatus*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39. THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 81, n. 25, aun mostrándose favorable al papel de Ingunda, piensa que el propio cronista franco tenía sus dudas acerca de los relatos que circulaban sobre ella. Una tercera cita acerca de la autoría de la conversión de Hermenegildo deja la cuestión en tablas, o bien ratifica las opiniones de los dos Gregorios: *qui Herminigildus praedicatione Leandri episcopi Hispalensis atque exhortatione suae coniugis (...) ad catholicam fidem conuersus fuerat*. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 21, quien seguramente conocería ambas fuentes. Según Juan de Biclario, la celebración del matrimonio fue contemporánea a la asociación al trono, esto es, en el 579 –ver nota 250–, y resulta paradójico que fuera el propio Leovigildo quien decidiera la esposa de su hijo, influyendo –en parte– en el desarrollo de los hechos. Verdaderamente, la obstinación religiosa de Ingunda resultaba desmesurada con respecto de sus doce años, mas, con tan corta edad, la princesa merovingia fue capaz de resistir la arriana ira de su abuela y suegra Gosvinta que la maltrató con dureza; estas desaveniencias aparecen en otro lugar del citado pasaje del turonense, siempre dispuesto a vejar a sus odiados godos. En opinión de García Moreno, dicha enemistad determinó el viaje al sur de los recién casados: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 122. Otra muestra del catolicismo de Ingunda la constituye su encuentro con Fronimio, obispo de Agde, quien le aconsejó que no aceptara el veneno de los arrianos; para el prelado septimano y su breve pero decisiva entrevista con la futura esposa de Hermenegildo, véase la nota 297. Sobre la historia de la princesa austrasiana, remitimos a *PLRE IIIA, Ingundis 2*, pp. 620-621.

²⁴⁹ Así opina THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 82, quien arguye que la defección eclesiástica –o mejor religiosa– no iría necesariamente acompañada de una rebelión política, matizando y suavizando los postulados de GÖRRES, F., “Kritische Untersuchungen”, p. 19. También según Thompson, los denostados intentos de arreglo por parte de Leovigildo demuestran que la situación no era insalvable por cuanto se refiere al cambio de credo; ni a la sedición en sí misma, añadiríamos. En general, acerca del gran monarca godo, véase: *PLRE IIIB, Leouigildus*, pp. 782-785.

en el 579, Leovigildo asoció a sus dos hijos al trono; en el caso de Hermenegildo²⁵⁰, esto se tradujo en un matrimonio concertado y en la concesión de la regencia sobre una región del reino que tradicionalmente se ha asociado con la Bética, colindante con el enclave bizantino. Fue precisamente entonces que, establecido en Sevilla²⁵¹, coincidió con Leandro —ya fuera monje o eclesiástico en ese momento²⁵²— y ultimó su conversión

²⁵⁰ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579: *Leouigildus rex Hermenegildo filio suo filiam Sisberti regis Francorum in matrimonium tradit, et prouinciae partem ad regnandum tribuit*. García Moreno nos recuerda que la asociación de Leovigildo con sus hijos no sólo divergía de la anterior con Liuva por su subordinación sino que, entroncándose en la tradición tardorromana, no comportaba la división *de facto* del territorio a diferencia de lo que ocurría con la práctica de los *Teilreiche* francos; según esta razonable teoría, Hermenegildo guardaría los confines meridionales del reino frente a Bizancio, gozando de la confianza más absoluta de su padre a pesar del conflicto entre las esposas de ambos: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, pp. 119-120 y 122. Al respecto, véanse además: THOMPSON, E.A., “The Conversion”, p. 11; SAITTA, B., “Un momento”, pp. 91 y 100; GODOY, C. – VILELLA, J., “De la *fides Gothica*”, p. 123; VALLEJO, M., *Bizancio*, pp. 190-191, y EAD., *Hispania y Bizancio*, pp. 235-238; y PLRE IIIA, *Ermenegildus*, pp. 449-450.

²⁵¹ Otra vez Juan de Biclario nos confirma el establecimiento del príncipe en Sevilla, un hecho del cual este último debía estar al corriente a ciencia cierta: *nam eodem anno Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyranidem assumens, in Hispali ciuitate rebelione facta recluditur, et alias ciuitates atque castella secum contra patrem rebellare facit*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579. Ver nota 255. Precisamente esta estancia en *Hispalis* reafirma, según De Vogüé, el papel de Leandro en la conversión de Hermenegildo, dando la razón a su editado Gregorio: VOGÜÉ, A. de, *Grégoire le Grand*, II, pp. 384-385, n. 1, referido a GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 1; ver nota 247. Gregorio de Tours se muestra más vago en la ubicación de la sede de Hermenegildo: *Leuichildus autem dedit eis unam de ciuitatibus in qua residentes regnarent*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39. No resulta posible establecer una equivalencia exacta entre el dominio de Hermenegildo y las antiguas provincias romanas —bien la Bética, bien la Cartaginense— y, por tanto, delimitar la ocupación visigoda en el meridión peninsular, ya bastante oscura, por otra parte. Como curiosidad, añadir que Atanagildo también se rebeló contra Agila en Sevilla, un hecho utilizado para reivindicar el carácter levantisco de la zona y el apoyo sistemático concedido por Bizancio a los insurrectos: HILLGARTH, J.N., “Coins and Chronicles”, p. 496; y VALLEJO, M., *Bizancio*, pp. 195-196. La rebelión de Atanagildo en: ISID. HISPAL., *Chron.*, 115, e ID., *De orig. Get.*, 46.

²⁵² IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 585: *Leander Hispalensis ecclesiae episcopus clarus habetur*. El biclarenses tiene bien ganada fama de exactitud cronológica, pero se suscitan dos preguntas: ¿bajo qué rey es ordenado Leandro? ¿Hermenegildo o Leovigildo? y, si no hubiera sido obispo en tiempos de la rebelión, ¿habría tenido la ascendencia y la capitalidad que las fuentes le conceden? Al respecto de la figura de Leandro, remitimos a GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n.º 178, p. 92 y n. 2, con toda la controvertida bibliografía acerca de su fecha de ordenación; el autor del elenco se inclina a pensar que Leandro ya era obispo en el 580 y quizás antes, contemporáneamente a la llegada de Hermenegildo a Sevilla. Sobre el prelado hispalense, véase además la nota 244.

al credo niceno; si ello motivó la secesión²⁵³ o bien fue simplemente un modo de atraerse el favor del Mediodía hispano sigue siendo un asunto controvertido, pero, de todos modos, Thompson²⁵⁴ opina que, en ningún caso, se trató de un enfrentamiento entre germanos e hispanorromanos sino entre facciones godas por el control del poder que quizás contara con la participación de la intrigante Gosvinta²⁵⁵.

²⁵³ Evidentemente, para el obispo de Tours la razón es una: *quod cum Leuichildus audisset, coepit causas quarere qualiter eum perderet*; y aun de un modo más explícito: *Leuichildus autem direxit ad eum nuntios, dicens: ueni ad me, quia extant causae quas conferamus simul. Et ille: non ibo, quia infensus est mihi, pro eo sim Catholicus*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39. Y aunque creamos que la usurpación tuvo un claro talante –y objetivo– político, es cierto que el paso a la ortodoxia podía reportar valiosas fidelidades locales –e incluso internacionales– para la causa, un hecho que no debemos olvidar. En esta línea: DÍAZ, M.C., “La leyenda”, p. 269; SCHÄFERDIEK, K., *Die Kirche*, p. 145; y VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 191. Matizando tales hipótesis, Hillgarth postula que la revuelta no hubiera tenido traducción religiosa de no haber sido por la presencia e influencia de Bizancio: HILLGARTH, J.N., “Bizancio y el III concilio”, p. 300. No está claro, sin embargo, si la apostasía de Hermenegildo precedió a su proclamación como rey o fue a la inversa, pero la presunta participación en ella de Gosvinta –ver nota 255; cf. nota 251– invita a pensar que fue posterior, acaso en un intento de ampliar sus apoyos en su dominio meridional. Pensamos modestamente que la conversión de la *gens Gothorum* era una cuestión de tiempo y que los sucesos del 579-584 sólo aceleraron el proceso hacia el catolicismo.

²⁵⁴ Después de siglos de historiografía eclesiástica –basada fundamentalmente en los testimonios de Gregorio Magno y Gregorio de Tours: ver notas 246-248–, la cual, como es lógico, defendía el carácter exclusivamente religioso de la rebelión, la ciencia moderna se ha encargado de poner en evidencia la parcialidad e inexactitud de esta creencia en la oposición religiosa como rasgo preponderante. En contra de esta oposición, se perfilan la mayoría de autores actuales, quienes se encargan de destacar el papel de los visigodos católicos o de los hispanorromanos partidarios de Toledo, entre otras variables de esta ecuación inexacta: FONTAINE, J., “Conversion et culture”, pp. 106-107; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 83-84; COLLINS, R., “Mérida and Toledo”, pp. 201-202; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 165 –“the reasons which led to revolt are by no means clear, but it is now generally accepted that religion was not at the roots of the attempted secession”–; GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 124; VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 195; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 260-264. Aún una tercera vía hermana política y religion en un ya clásico trabajo de CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 356. Queda claro, sin embargo, que padre e hijo contaban entre sus filas con súbditos godos y romanos, arrianos o católicos, sin distinción. Debe decirse que las fuerzas en liza se compondrían mayormente de godos, aunque es posible que el rebelde –o incluso Leovigildo– dispusiera de algún contingente hispano. Como quiera que fuera, el reino se fracturó gravemente como confirma el testimonio de ISID. HISPAL., *Chron.*, 405: *Gothi, per Ermenegildum Leouigildi regis filium, bifarie diuisi mutua caede ustantur*. Cf. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 33: *aiebant enim inimicitias illas, quae inter Leuichildum et filium suum pullulauerant, uehementer auferi*. Acerca de la composición y características del ejército visigodo en este período, consúltese PÉREZ SÁNCHEZ, D., *El ejército*, pp. 105-127.

²⁵⁵ Partidario acérrimo de Leovigildo a pesar de haberlo condenado al exilio, resulta cuando menos sorprendente que el biclarenses inculpe a la iracunda reina goda como instigadora de la rebelión de su

La conjura se perfilaba, pero Hermenegildo necesitaba urgentemente apoyos, tanto internos como externos, para alzarse contra su padre en el sur. En cuanto a los internos, el rebelde debió de contar muy probablemente con la colaboración de la aristocracia hispanorromana²⁵⁶ –al menos de una parte– y del –escaso– sector godo católico existente en la Bética. Por cuanto respecta a los externos, parece verosímil que el primer acto de diplomacia lo constituyese la embajada de Leandro a Constantinopla²⁵⁷ hacia el 580 en representación de los sublevados en un esfuerzo

hijastro: *Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyranidem assumens*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579; las razones que para ello pudiera tener la reina se nos escapan, aunque quizás pretendiera adelantarse a los acontecimientos eliminando una posible –y futura– amenaza al gobierno de su marido. THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 83, n. 34, se muestra favorable a la implicación de Gosvinta y niega la solución del padre Flórez, quien propone la sustitución de *Gosuinthae* por *Ingundis*: FLÓREZ, E., *España sagrada* 6, p. 388, n. 6; cf.: LECLERCQ, H., *L'Espagne chrétienne*, p. 254; y GÖRRES, F., “Kritische Untersuchungen”, pp. 15-18. En otro sentido, Fontaine arguye que, más que instigar al joven *consors regni*, lo hostigó –y aisló– para que no tuviera más opción que rebelarse: FONTAINE, J., “Conversion et culture”, pp. 110-111 y n. 33. Yendo más allá en la especulación, García Moreno y Collins opinan que la reina arriana quería entronizar a Hermenegildo a causa de sus esponsales con Ingunda, mediante los cuales el príncipe se entroncaba con su linaje: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 123, ID., “La coyuntura política”, p. 186; y COLLINS, R., “¿Dónde estaban”, pp. 218-220. También sobre esta intriga palaciega, véanse: STROHEKER, K.F., “Leowigild”, pp. 151-152; HILLGARTH, J.N., “Coins and Chronicles”, p. 492; ISLA, A., “Los reinos bárbaros”, p. 76; y PLRE IIIA, *Goisuintha*, p. 542. De todos modos, la rebelión de Hermenegildo tomaría un camino distinto al previsto por Gosvinta al pasarse éste al catolicismo: VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 190. La –también posible– implicación de Ingunda, lo sería en tanto que instigadora de la conversión de su esposo: ver nota 248; al menos hasta donde sabemos, pero no dudamos de su apoyo sincero llegado el momento de la rebelión.

²⁵⁶ A favor de esta colaboración se pronuncian: ORLANDIS, J., *Historia de España*, p. 11; GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, pp. 123-124; VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 171; y VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 195, n. 83. Cf. *contra* THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 83-84. Resulta claro que una revuelta de esta magnitud no puede organizarse sin el apoyo de *potentes*, sea cual sea su *origo*; en todo caso, no es posible aducir testimonio alguno por el silencio tácito de las fuentes acerca de muchos aspectos de este episodio en aras de la reconciliación nacional como apuntamos en las notas 280-284. Por lo que respecta al clero católico de la zona alzada, tampoco es segura su participación *in toto*, pues, al lado del entusiasmo de Leandro, hallamos, por ejemplo, la tibieza de Masona.

²⁵⁷ Dicha embajada es citada por su amigo Gregorio en la carta introductoria a los *Moralia* –ver nota 245– y ratificada por otro amigo, Liciniano de Cartagena, quien comenta su precipitada llegada a las costas hispanas proveniente de la capital de Oriente: *ante paucos annos, Leander episcopus Spalensis, remeans de urbe regia, uidit nos preteriens, qui dixit nobis haber se homelias a uestra beatitudine editas de libro sancti Iob. Et quia festinans pertransiit minime eas petentibus nobis ostendit*. LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1. Tradicionalmente, se ha puesto en relación la premura del retorno con una demanda urgente por parte de Hermenegildo, necesitado del apoyo de Leandro y hambriento de buenas noticias. No obstante, Bizancio

diplomático por recabar la ayuda de su más poderoso vecino; allí, el hispalense coincidió con el futuro papa y amigo cuando ambos eclesiásticos parecían creer todavía en el Imperio. Se desconocen tanto las peticiones godas como las concesiones bizantinas, pero parecería que éstas no debieron ser muchas aunque se consiguiera la alianza, pues el Imperio²⁵⁸ no estaba en condiciones de ofrecer demasiado. Asimismo, constatamos la entente acordada con los suevos²⁵⁹ del rey Miro, quien habría de intervenir de manera directa en el conflicto civil unos años después.

no podía proporcionar al rebelde el apoyo –militar y diplomático– que requería, y parece que sólo prometió una ayuda –puntual– en caso de darse un enfrentamiento bélico entre padre e hijo y de solicitarlo el príncipe sedicioso: ¿acaso se esperaba que la usurpación se resolviese sin batalla? Las contrapartidas que Hermenegildo ofreció a Tiberio II siguen siendo una incógnita, pero se ha llegado a hipotetizar la subordinación de la rebelión al apoyo de Bizancio: GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 82; seguido por GOFFART, W., “Byzantine Policy”, p. 89. *Contra*, y a favor de la independencia de la rebelión goda: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 82 y 84-85; SCHÄFERDIEK, K., *Die Kirche*, pp. 143-144; SAIITA, B., “Un momento”, p. 116; y VALLEJO, M., *Bizancio*, pp. 194 y 196-197. En un sentido opuesto, Fontaine sitúa el retorno de Leandro en 585/586, entre la muerte de Sisberto y la de Leovigildo: FONTAINE, J., “Les relations”, pp. 18-20, con interesantes aportaciones acerca del itinerario y la cronología del viaje del prelado. En cuanto a los contactos entre Sevilla y Constantinopla, véase la nota siguiente.

²⁵⁸ La alianza con el Imperio en GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39: *ille (Hermenegildus) uero haec intelligens, ad partem se imperatoris iungit, ligans cum praefecto eius amicitias, qui tunc Hispaniam impugnabat*; y parece lógico pensar que el *praefectus* que tanto importunaba a los godos fuera Comenciolo: ver notas 337-339 y 360-361. Acerca de las dificultades imperiales para enviar tropas a *Spania*, remitimos a: GOFFART, W., “Byzantine Policy”, p. 89-90; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 82-83 y 85-86; GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 129; y una reciente puesta al día de los diversos teatros de operaciones bizantinos durante la rebelión de Hermenegildo en VALLEJO, M., *Bizancio*, pp. 183-186 y 194, y EAD., *Hispania y Bizancio*, pp. 242-243 y 249-251. Admitiendo que en *Spania* operó un contingente bizantino –verosíblemente el disponible en la provincia–, Boggetti cree que Bizancio aportó además su mejor arma, la diplomacia; según este autor, el desembarco en Marsella de Gundebaldo, pretendiente al trono de Burgundia en contra de Gontrán, supone un apoyo táctico significativo a Hermenegildo: BOGNETTI, G.P., “I rapporti”, pp. 36-37, siguiendo a GOUBERT, P., “Byzance et l’Espagne”, p. 18.

²⁵⁹ Miro quiso implicar a Gontrán de Burgundia y al Imperio de Oriente en un intento por aunar esfuerzos y –por qué no decirlo– disminuir los peligros que la proximidad al enemigo común podía acarrear; pero sus embajadas no fueron provechosas en ninguno de los dos casos, y el reino suevo pagó las consecuencias en el 585, tres años después de la muerte de Miro. Para las dos legaciones galaicas, véanse, respectivamente: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 42, e ID., *De uirt. s. Mart.*, 4, 7; cf. MART. BRAC., *Ep. ad Bonif.*, 3. En un sentido contrario, GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 125, piensa que Bizancio hizo entrar a los suevos en la contienda. Ver además: DÍAZ, P.C., *El Reino suevo*, pp. 148-152; y PLRE IIIb, *Miro*, pp. 891-892.

Se diría que la revuelta pretendía organizarse de un modo eficiente y, con esta pretensión, estalló en el invierno del 579-580. Con el fin de justificar y legitimar su nueva condición, Hermenegildo inició una verdadera política regia asimilando expresiones simbólicas del poder imperial²⁶⁰: así, por ejemplo, debemos entender la emisión de moneda²⁶¹ con la leyenda *regi a Deo uita* o el texto de la famosa –y controvertida– inscripción²⁶² hallada en Alcalá de Guadaíra, cerca de Sevilla, que

²⁶⁰ Tal asimilación no es exclusiva de Hermenegildo; de hecho, la proximidad y el ejemplo bizantinos habían de influir decisivamente en el proceso de consolidación de la monarquía visigoda desde época de Atanagildo. Goubert hace notar la influencia bizantina en la corte visigoda, notablemente en el cargo de *comes spatariorum*, comandante de la *garde de corps* real: GOUBERT, P., “Les provinces”, pp. 113-114. Por otra parte, Thompson insinúa prudentemente dicha adopción de símbolos de poder, mientras que Markus las afirma con rotundidad y ve en ellas la respuesta goda a la *renouatio Imperii* justiniana: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 74; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 165. Por otra parte, García Moreno asume que la *romanización* del reino visigodo ya la inició Leovigildo, sobre todo con la elevación de Toledo a *sedes regia* –beneficiándose de un evergetismo real sin precedentes– y con la fundación de Recópolis –nótese la etimología griega– en el 578, un año antes de la rebelión de Hermenegildo, quien habría de ser causa directa de la aceleración de este proceso, al menos en el terreno religioso: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, pp. 114-115 y 119-122. La edificación en la nueva y definitiva capital de una capilla palatina bajo la advocación de Pedro y Pablo y de una basílica dedicada a la Virgen evidencian esta *imitatio Orientis*, así como también la acuñación de moneda en su nombre, afirmación de la independencia de Toledo frente a Constantinopla: ver nota siguiente.

²⁶¹ DÍAZ, M.C., “La leyenda”, pp. 261-269, data la pieza hacia el 582. *Contra*, VIVES, J., “Sobre la leyenda”, pp. 31-42. Aparte del ejemplar citado, se conserva otra moneda del reinado de Hermenegildo que hace referencia al monarca como *inclitus*; el texto de ambas se recoge en el apéndice de Mateu al catálogo epigráfico de Vives: MATEU, F., “Apéndice 2”, p. 153, e ID., “Las fórmulas”, pp. 81-83; cf. ICERV 444 y 445. Según Thompson, dicha expresión correspondería a las aclamaciones del clero católico al nuevo monarca durante su coronación: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 84-85. Resulta evidente que, con la emisión de monedas, Hermenegildo asume prerrogativas reales, como también que la propaganda que difunden transmite una ideología muy concreta; y aproximadamente en este mismo momento, Leovigildo acuñará también monedas cuyas leyendas incorporan la sanción divina, quien sabe si imitando o precediendo a su hijo rebelde: ver nota 263.

²⁶² ICERV 364: *α in nomine Domini anno feliciter secundo regni dom(i) / ni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genitor / su(u)s dom(ini) Liuuigildus rex in cibitate Ispa(lensi) ducti aione* (Alcalá de Guadaíra). Desde la revisión de Mallon, los estudiosos han aceptado su lectura de las dos últimas palabras del epígrafe como *indictione*, en contra de hipótesis más o menos rocambolascas sobre un desconocido *dux Aion* o un ignoto *locum Aione*: MALLON, J., *Paléographie romaine*, pp. 144-152. Véanse además: SAITTA, B., “Un momento”, pp. 115-116, n. 104; y VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 192, n. 70, con bibliografía. Sin embargo, dicha lectura es puesta en duda en una novísima –y controvertida– interpretación de “*ducti aione*”: FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. – GÓMEZ PALLARÉS, J., “Hermenegildo”, pp.

evidencian el cariz de la propaganda rebelde. Y a pesar de la evidente sublevación de su hijo, Leovigildo no tomó la iniciativa inmediatamente: durante los años 580 y 581, se ocupó de cerrar las filas de su propio bando y de frenar las incursiones vasconas²⁶³ que, esta vez más poderosas que nunca, hacían peligrar la estabilidad del territorio bajo su control; además, las fuentes nos informan de los intentos de reconciliación llevados a cabo por el rey padre. Es posible también que se dedicara a minar los apoyos foráneos de Hermenegildo, quizás convencido de que un enfrentamiento tan precoz no podía favorecerle. Extrañamente, los alzados no realizaron ningún movimiento en contra de Toledo, inactividad²⁶⁴ que, a la larga, resultaría fatal. Pero, de todos modos, Leovigildo no estaba dispuesto a tolerar disensión alguna y, después de un bienio de inhibición, no dudó en reprimirla ejemplarmente iniciando una dolorosa contienda.

636-640, 646-650 y 655-656, quienes proponen que *aione* provenga del griego αἰών (“eternidad”) y que, escrito por una segunda mano, indique el reposo eterno del primogénito díscolo en la ciudad que vio nacer su rebeldía. En un sentido absolutamente opuesto, GIMENO, H., “Avances y retrocesos”, pp. 194-197, y especialmente n. 73, da por falsa dicha inscripción siguiendo la senda abierta en el siglo XVIII por el epigrafista Gregorio Mayans y promete un estudio pormenorizado de la pieza y de su texto.

²⁶³ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 581. Al decir de Thompson, hay dos posibles razones por las cuales Leovigildo ignorara intencionadamente la situación en el sur: para no alertar a los bizantinos y que éstos se hicieran fuertes en las ciudades meridionales, o bien porque los vascones llegaron más lejos de lo que nunca lo habían hecho constituyendo un verdadero –y más apremiante– peligro para la estabilidad del reino godo. THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 86. De hecho, una moneda acuñada entre el 580 y el 584 parece atestiguar que llegaron hasta Rosas –ICERV 442: *Luuigildus r(e)x cum D(eo) i(ntrauit) Roda*– y, por otra parte, la posterior fundación de Victoriaco evidencia la necesidad de controlar el solar de unos vascones en expansión. García Moreno aún añade una tercera razón, a saber, que Leovigildo adoptara la estrategia de debilitar las alianzas internacionales de su hijo antes de combatirlo: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, pp. 125-126. A las puertas de la reacción leovigildiana, la situación global de la Península se revela ciertamente agitada: *quae causa in prouincia Hispania tam Gothis, quam Romanis maioris exitii, quam aduersariorum infestatio fuit*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579. Ver también la nota 261.

²⁶⁴ Puede que tal inactividad fuera debida a la falta de recursos y de refuerzos militares, que no permitirían aventurarse hacia el norte en busca de la corona: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 85-86; y GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 129; seguidos por VALLEJO, M., *Bizancio*, p. 193, n. 71.

En el 582, después de sus victoriosas campañas en el norte, el gran monarca arriano emprendió la acción y se dirigió al sur tomando Mérida²⁶⁵. Al año siguiente, ocupó parte de la Bética e inició el asedio de Sevilla²⁶⁶, todavía sede de su intrigante vástago. Fue en este preciso momento que los suevos entraron en liza en ayuda de su aliado, forzando el sitio de la plaza regia; pero esto no sirvió para desviar el curso de los acontecimientos, pues Leovigildo derrotó a Miro²⁶⁷ para luego volver la vista hacia Itálica²⁶⁸, que conquistó en el ínterin. Y Sevilla²⁶⁹ cayó. El príncipe católico estaba cercado. Sólo entonces recurrió Hermenegildo a los bizantinos, quienes, sobornados²⁷⁰

²⁶⁵ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 18: *his diebus Leuwichildus rex in exercitu contra Hermenegildum filium suum residebat, cui et Emeritam ciuitatem abstulit*. En muy probable relación con la conquista de la capital lusitana por Leovigildo cabe considerar la emisión monetaria con la leyenda *d(ominus) n(oster) Liuigildus rex / Emerita uictoria: ICERV 438*; y THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 87 y n. 52. El de Bicláro constata cómo Leovigildo, después de sus campañas en el norte, decide casi compulsivamente que ha llegado el momento de arreglar las cuentas a su hijo: *Leouigildus rex exercitum ad expugnandum tyranum filium colligit*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 582.

²⁶⁶ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 583: *Leouigildus rex ciuitatem Hispalensem congregato exercitu obsidet, et rebellem filium graui obsidione concludit*, y el asedio debió ser realmente severo y sistemático: *nunc fame, nunc ferro, nunc Baetis conclusionem omnino conturbat*.

²⁶⁷ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 583: *Miro Sueuorum rex ad expugnandam Hispalim deuenit, ibique diem clausit extremum*. Miro murió poco después del enfrentamiento con Leovigildo –aunque no se pueda asegurar que fuera de resultado de éste– y fue sucedido por su hijo Eburicio. Véase también GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 43. DÍAZ, P.C., *El Reino suevo*, p. 149, duda si Miro apoyaba a Hermenegildo o a su padre.

²⁶⁸ Si bien las indicaciones de Juan de Bicláro son un tanto vagas y no permiten asegurar si la plaza fue tomada o ya estaba en posesión de Leovigildo, una pieza monetaria parece apuntar con certeza la primera posibilidad: *Leouigildus muros Italicae antiqua ciuitatis restaurat, quae res maximum impedimentum Hispalensi populo exhibuit*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 584. Cf. ICERV 439: *α Leouigildus rex / cum D(eo) optin(u)it Sp(a)li*. De todos modos, queda claro que Itálica, tan cercana a Sevilla, se erigía como cuartel y baluarte del rey padre.

²⁶⁹ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 584: *Leouigildus rex filio Hermenegildo ad rempublicam commigrante, Hispalim pugnando ingreditur: ciuitates et castella quas filius occupauerit, cepit*. Con la caída de Sevilla, se inicia un efecto dominó que arrinconará a Hermenegildo en Córdoba, donde los sueños de una usurpación parricida se desvanecerán finalmente.

²⁷⁰ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39: *at ille (Leuwichildus) datis praefecto imperatoris triginta millibus solidorum, ut se ab eius solatio reuocaret commoto exercitu, contra eum uenit. Hermenegildus uero uocatis Graecis, contra patrem egreditur, relicta in urbe coniuga sua. Cumque Leuwichildus ex aduerso*

por su padre, completaron su defección en pleno campo de batalla. Tampoco le sirvió de mucho refugiarse en Córdoba²⁷¹, recuperada para Toledo en febrero del 584²⁷² y entre cuyo botín se hallaba el propio príncipe²⁷³. Según las fuentes²⁷⁴, habiéndose refugiado

ueniret, relictus e solacio, cum uideret nihil se praeualere posse, ecclesiam quae erat propinqua, expetiit; cf. 6, 18. GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 82, recuerda que nada en las fuentes permite asegurar si los 30.000 *solidi* pagados a Constantinopla corresponden a un soborno para su defección o bien al pago determinado por un acuerdo en virtud del cual los visigodos retomaban el poder de la ciudad; en esto, Goubert sigue a GÖRRES, F., “Die Inschrift von Carthagenä”, pp. 516-524. Véase también THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 88, n. 56; cf. VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. . En todo caso, sirvieron para que las tropas imperiales traicionaran el acuerdo contraído con Hermenegildo: ver notas 257-258.

²⁷¹ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 584: *et non multo post memoratum filium in Cordubensi urbe comprehendit, et regno priuatum in exilium Valentiam mittit.* Esta conquista es confirmada, además, por la presencia del cordubense Agapio en el tercer concilio de Toledo y por la célebre leyenda de una moneda bética que señala que el monarca *Cordoba bis optinuit: Conc. Tolet. (589), susc.*; e ICERV 437. Leovigildo ya había tomado la ciudad en otra ocasión, esta vez a los bizantinos: IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 572. Acerca de la posesión bizantina de Córdoba (550-572), remitimos a lo expuesto por GOUBERT, P., “Les provinces”, pp. 81-82, especialmente n. 7, donde recuerda que la estancia del *magister militum Spaniae* en dicha ciudad se atestigua en *CIL II/7*, 4733 y 6208, considerándola una clara evidencia de la capitalidad sobre la provincia imperial durante su ocupación.

²⁷² Esta fecha debe considerarse como la más probable para el final de la guerra a partir de la sucesión de embajadas francas y godas documentadas por Gregorio de Tours: GREG. TVRON., *Hist. Franc.* 6, 33, 34 y 40. Consúltense especialmente las interesantes deducciones de THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 89 y n. 60.

²⁷³ No así su familia, ya que, aunque Hermenegildo había dejado a Ingunda y a su joven hijo, Atanagildo, en Córdoba, ambos hallaron asilo en la provincia bizantina. Posteriormente, y a causa del intento de rescate por parte de Leovigildo, el gobierno imperial decidió trasladarlos a Constantinopla, muriendo la princesa durante el viaje: (*Leuichildus*) *uxorem (Ingundem) tamen eius a Graecis erepere non potuit;* y más tarde *Ingundis a uiro cum imperatoris exercitu derelicta, dum ad ipsum principem cum filio paruulo duceretur, in Africa defuncta est et sepulta.* GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 43; y 8, 28. Para una visión diferente de los hechos, véase PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 3, 21: *Ingundis uero post mariti et martyris funus, de Hispaniis fugiens, dum Gallias repedare uellet, in manus militum incidens qui in limite aduersum Hispanos, Gothosque residebant, cum paruo filio capta, atque in Siciliam deducta est, ibique diem clausit extremum. Filius uero eius imperatori Mauricio Constantinopolim est transmissus;* una versión quizás más verosímil y en parte ratificada por el hecho de que el joven Atanagildo fuera utilizado por el Imperio como moneda de cambio con la Austrasia de Brunilda para que interviniera contra los longobardos de Agilulfo. Para el debate histórico acerca de este particular, remitimos al reciente estudio de VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 256-262.

éste en una iglesia cordobesa, Leovigildo mandó a Recaredo para hacer desistir a su hermano; una vez rendido, fue desvestido de todo poder regio, enviado a Toledo —¿para el público escarnio?— y exiliado a Valencia y, de allí, a Tarragona, donde encontró la muerte —a manos de Sisberto²⁷⁵, pero por orden de su padre— en la Pascua del 585²⁷⁶.

²⁷⁴ En primer lugar, Hermenegildo fue trasladado al campamento vencedor, donde se le despojó de sus atributos reales y se le expidió a Toledo; desde allí viajó a Valencia con tan sólo un criado como corte y, finalmente, a Tarragona, lugar de su ejecución. La *uersio longior* de este relato en GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39: *cumque Leuuichildus ex aduerso ueniret, relictus e solacio, cum uideret nihil se praeualere posse, ecclesiam quae erat propinqua, expetiit, dicens: non ueniat super me pater meus; nefas est enim aut patrem a filio, aut filium a patre interfici. Haec audiens Leuuichildus, misit ad eum fratrem eius, qui dato sacramento ne humiliaretur, ait: tu ipse accede, et prosternere pedibus patris nostri, et omnia indulget tibi. At ille poposcit uocare patrem suum; quo ingrediente, prostrauit se ad pedes illius. Ille uero apprehensum osculatus est eum, et blandis sermonibus delinitum duxit ad castra; oblitus sacramenti innuit suis, et apprehensum spoliavit eum indumentis suis, induitque illum ueste uili, regressusque ad urbem Toletanam, ablatis pueris, misit eum in exilium cum uno tantum puero.* El biclarense especifica el destino primero del príncipe: *et regno priuatum in exilium Valentiam mittit.* IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 584. Sobre la autoría del asesinato, véase la nota siguiente.

²⁷⁵ El nombre del verdugo lo proporciona IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 585, quien sitúa la muerte de Hermenegildo en la ciudad de Tarragona: *Hermenegildus in urbe Tarraconensi a Sisberto interficitur.* El papa Gregorio, por otro lado, tan sólo cita a ciertos *apparitores* de Leovigildo como autores del asesinato: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 4, cuyo texto aparece en la nota 277. Finalmente, Gregorio de Tours afirma tajantemente que Hermenegildo fue asesinado por orden de su padre: *Leuuichildus uero Hermenegildum filium suum, quem antedicta mulier (Ingundis) habuit, morti tradidit.* GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 28. Como argumento para ratificar la información del turonense, diremos que Sisberto aparece documentado en época de Recaredo y que sería inconcebible que sobreviviera a la venganza real de haber actuado por cuenta propia: *Sisbertus interfector Hermenegildi morte turpissima perimitur.* IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 587. Al respecto, remitimos a: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 89; y GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 129, cf. ID., *Prosopografía*, nº 130, pp. 73-74 y n. 1, quien llega incluso a dudar si atribuir la autoría a Leovigildo o Recaredo, inclinándose más bien por éste. Ver también *PLRE IIIB, Sisbertus*, p. 1157. Por otra parte, hay quien considera que Sisberto fue ejecutado al abrazar Recaredo la fe nicena, como compensación; no consideramos que el pasaje del biclarense, única fuente al respecto, pueda hacer pensar de ese modo.

²⁷⁶ GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 134, donde, en un cuadro cronológico, fecha la muerte —y martirio— el 13 de abril del 585. Es Gregorio Magno quien data en Pascua el óbito del díscolo príncipe, justo después de la fracasada reconciliación arriana: *ad se itaque reuerso episcopo, arrianus pater infremuit, statimque suos apparitores misit, qui constantissimum confessorem Dei illic ubi iacebat occiderent.* GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 4; el texto con la datación pascual se encuentra en la nota siguiente.

Sin embargo y según cuenta Gregorio Magno, Leovigildo trató de recuperarlo para la familia y el Estado mediante las artes de un obispo arriano²⁷⁷ que había de volverlo al redil. Nada de esto sirvió: el primogénito se obstinaba en su nueva fe. Y Leovigildo no tuvo más remedio que poner las cosas en su lugar enviando a un hombre de su confianza a dar muerte a su hijo elevándolo a la categoría de mártir, cuando menos en los relatos gregorianos.

La quijotesca rebelión de Hermenegildo²⁷⁸ tiene un lugar en el pensamiento de nuestro papa: en sus *Dialogi*, Gregorio hizo del príncipe germano un mártir, un demiurgo que muere *ut multi –in Wisigotharum gente– uiuerent*, en la fe católica, por supuesto; y, como ya hemos visto, Recaredo siguió los pasos de su hermano obteniendo beneficios que sólo la concordia religiosa con sus súbditos católicos podía conllevar. Curiosamente, únicamente nuestro papa y su homónimo y colega de Tours²⁷⁹ atestiguan la conversión de Hermenegildo; los cronistas hispanos, en cambio, se inhiben ante un hecho que desvalorizaría la tarea unificadora de Recaredo en la historia religiosa de la Península. Parecería como si romanos y godos se hubieran puesto de acuerdo en olvidar al díscolo delfín, y la razón de esta conspiración de silencio²⁸⁰ no se nos escapa: nadie

²⁷⁷ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 3: *superueniente autem paschalis festiuitatis die, in tempestae noctis silentio ad eum perfidus pater arrianum episcopum misit, ut ex eius manu sacrilegae consecrationis communionem perciperet atque per hoc ad patris gratiam redire mereretur. Sed uir Deo deditus arriano episcopo uenienti exprobrauit, ut debuit, eiusque a se perfidiam dignis increpationibus repulit, quia, etsi exterius iacebat ligatus, apud se tamen in magno mentis culmine stabat securus*. Constatamos paralelos a la descripción de la muerte de Hermenegildo en otros pasajes de los *Dialogi*, referidos a los monjes Martín y Esteban, respectivamente: ID., *Dial.*, 3, 16, 4; y 4, 20, 3. Al respecto, remitimos a HILLGARTH, J.N., “Coins and Chronicles”, p. 490.

²⁷⁸ Gregorio califica sucesivamente a Hermenegildo de *rex*, *uir Deo deditus*, *confessor* y *martyr*: GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 1-5, y 7-8; véase las notas 69-70 y 247 para el texto gregoriano donde se indica el efecto salvífico que la conversión de Hermenegildo tuvo sobre su *gens*.

²⁷⁹ Ni siquiera el odio a los visigodos, ni tan sólo el catolicismo del rebelde, impidieron que el turonense calificara de miserable el comportamiento de Hermenegildo en otro pasaje: *nesciens miser (Hermenechildus) iudicium sibi imminere diuinum, qui contra genitorem, quamlibet hereticum, talia cogitaret*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 43. Para la mención pontificia al cambio de credo del príncipe godo, remitimos de nuevo a la nota 247.

²⁸⁰ Evidentemente, no se podía retraer públicamente a Recaredo su actuación durante la revuelta de Hermenegildo, en la que aquél se mantuvo fiel a su padre, política y religiosamente, intentó hacer retornar a su hermano a la herética fe de sus ancestros e incluso le traicionó con pálidas promesas de perdón: ver

quiere robarle la gloria a un rey, ni tampoco se atreve a cuestionar a un monarca sancionado por Dios. En consecuencia, la consideración que en Hispania se tenía de Hermenegildo era muy distinta a la extrapeninsular, siendo calificado de usurpador y tirano²⁸¹ por Juan de Biclario²⁸², Isidoro²⁸³ y por el anónimo autor de las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*²⁸⁴, quienes guardaron un mutismo absoluto por cuanto

nota 274. En este sentido, la acusación de tiranía no es más que una cortina de humo para encubrir y ocultar cualquier recuerdo desagradable acerca de este episodio, así como para no restar méritos al nuevo rey: queda claro, además, que la situación política del Reino de Toledo en el período comprendido entre el 579 y el 589 está profundamente marcada por el alzamiento del primogénito y *consors regni*, y esto influirá sobremedida en el proceso de conversión de la *gens Gothorum*. A favor de dicha influencia y de la conspiración de silencio: HILLGARTH, J.N., “La conversión”, p. 24; ID., “Coins and Chronicles”, pp. 491-494; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 94; ORLANDIS, J., *Historia de España*, p. 112. *Contra*, FONTAINE, J., “Conversion et culture”, p. 109.

²⁸¹ Sobre la tiranía de Hermenegildo, remito a dos trabajos de Orlandis: ORLANDIS, J., “Algunas observaciones”, pp. 67-75, e ID., “En torno a la noción”, pp. 26-31, autor que opina que ni Juan de Biclario ni Isidoro de Sevilla criticaban a Hermenegildo cuando le calificaban de *tyrannus*; por nuestra parte, no estamos de acuerdo con este aserto, pues todo alzamiento contra el poder constituido se considera una afrenta a la legalidad existente y, de no resultar exitoso, acostumbra a encasillarse en la tiranía como ya se hacía en la Antigüedad clásica. Acerca de la consideración de Hermenegildo como tirano, remitimos a las siguientes notas 282-284.

²⁸² IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579 y 582: *Hermenegildus (...) tyranidem assumens; y (Hermenegildum) tyranum filium*. Acerca de la calidad y la actividad literarias de Juan de Biclario, remitimos a BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature*, pp. 77-78. Véase también la nota biográfica isidoriana sobre el obispo de Girona: ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 31.

²⁸³ ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 49: *Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem, obsessum exsuperavit*. No deja de ser significativo que el hermano de aquél que alentó la conversión del príncipe godo sea precisamente el encargado de dañar su memoria en tanto que cronista de la nueva era hispanogoda. Sin embargo, Díaz y Díaz documenta un manuscrito hispano de la *Historia Gothorum* que, a diferencia del resto, incluye una mención al catolicismo de Hermenegildo: DÍAZ, M.C., “La leyenda”, p. 267, n. 27. Pensamos que ésta pueda ser la excepción que confirma la regla. En otros lugares de su obra, Isidoro carga contra las usurpaciones, minadoras del poder real: ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 46-47.

²⁸⁴ *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 9: (*Reccaredus*) *precipuis meritis legitime sollemniterque regale culmen, tribuente Deo, promeruit, uir denique orthodoxus et per omnia catholicus, qui non patrem perfidum, sed Xpum sequens Dominum ab Arriana hereseos prauitate conuersus est totumque Wisegothorum gentem mira predicatione ad ueram fidem perduxit*, líneas que copian casi literalmente a GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 7, sustituyendo el *fratrem martyrem* del original por *Christum*. Podemos apreciar las similitudes de la *Vitae* con los *Dialogi* comparando el texto citado con la cita gregoriana en la nota 70, una prueba – ¿más? – de la influencia de la obra del pontífice en la confección de las anónimas *Vidas* emeritenses: cf. la nota 581 de la parte III.

respecta a las circunstancias de la rebelión. No será hasta finales del siglo VII que Valerio del Bierzo²⁸⁵ recogerá el testigo gregoriano e incluirá al príncipe en el número de los santos, al parecer a partir de leyendas locales²⁸⁶ que se afianzarán después –y a causa– de la desaparición del Reino de Toledo.

Y tratando de asuntos religiosos, conviene volver la mirada a la política visigoda a este respecto en este momento, máxime cuando, una vez conseguida la unidad territorial y política de la mayor parte de la Península –a excepción de la pequeña franja meridional en manos bizantinas y del siempre belicoso norte vascón–, el único obstáculo que se interponía para alcanzar la paz social entre visigodos e hispanorromanos era la diversidad de credos. El arrianismo, en efecto, constituía un muro de intransigencia germánica ante la posibilidad de perder su más preciada seña de identidad.

Leovigildo intentó superar la ruptura religiosa atrayendo –infructuosamente– a su bando a diversos obispos hispanos²⁸⁷ –entre ellos figuras tan relevantes como las de

²⁸⁵ Hablando de los *martyrum agmina* que se han sucedido, Valerio añade que, entre el número de los santos, se incluyen tanto plebeyos como *pontifices, reges, duces atque diuersi saeculi potentes: de regali uero fastigio, meminimus Caesarem nomine Crispum; regem Gothorum Ermenegildum; regemque Barbarorum Aucua, Ypolitum ducem, Georgium comitem, et reginam nomine Alexandriam*. VAL. BERGID., *De uana saec. sap.*, 8. Sobre Valerio y su obra, véase: AHERNE, C.M., *Valerio of Bierzo*, pp. 41-42, en concreto sobre esta cita.

²⁸⁶ RAMOS-LISSÓN, D., “Grégoire le Grand”, p. 189, n. 9, quien atribuye el desarrollo y auge del culto a Hermenegildo a la tradición local popular que recoge Valerio del Bierzo. Cf.: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 89-90, n. 67; y COLLINS, R., *Early Medieval Spain*, pp. 46-47. Puede que el culto ya existiera mientras Toledo regió la Península –aunque no haya indicios para afirmarlo–, pero no se documenta efectivamente hasta la entrada de los árabes, y puede que con ello se esté buscando símbolos de resistencia al invasor, defensores de la religión, y tanto mejor si están en relación con el muy católico Reino de Toledo. Según VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 256, puede que *Spania* ya considerara mártir a Hermenegildo en un primer momento.

²⁸⁷ Tan sólo documentamos el nombre de un obispo apóstata y ése es Vicente de Zaragoza, aunque las fuentes católicas constatan un buen número de conversos –anónimos– en este momento, como relata el biclarensis: *per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius impulsu in Arianum dogma declinant*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 580. Sin embargo, la defección del cesaraugustano tuvo tal repercusión que, desde la distante *Spania*, Severo de Málaga escribió un libelo en su contra que, desgraciadamente, no se ha conservado: ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 30. Altamente ilustrativo resulta otro fragmente del mismo autor: *ausus quoque inter caetera haeresis suae contagia etiam rebaptizare catholicos, et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitate, sicut Vincentius*

Masona o el propio Leandro— y recuperando aquellos miembros de la etnia goda que se habían pasado a la doctrina de Roma. Con ello se proponía el doble objetivo de fortalecer la unidad germánica y de conseguir la alianza —o la colaboración, cuando menos— de las jerarquías eclesiásticas hispanorromanas, básicas en el entramado social tardoantiguo. Pero el concilio arriano²⁸⁸ del 580, convocado a tal efecto y en respuesta a la usurpación de Hermenegildo, no obtuvo el premio que perseguía y, dos años después, el monarca incluso llegó a aceptar la total divinidad del Hijo²⁸⁹ en un vano esfuerzo por atraerse el favor de sus súbditos católicos. Por otra parte, promulgó leyes favorables a la mezcla entre dominadores y dominados a través de la permisión de los

Caesaraugustanum, de episcopo apostatam factum, et tanquam a coelo in infernum proiectum. ID, *De orig. Get.*, 50. Cabe suponer que los conversos de entonces fueron tan veleidosamente vehementes como los del 589; y decimos que Vicente erró en su elección porque, en el tercer concilio de Toledo, ya no es el prelado de Zaragoza, ciudad a cuyo episcopado representa Simplicio. Ver nota siguiente.

²⁸⁸ La unidad religiosa sería la verdadera intención del concilio arriano reunido en el 580 a instancias de Leovigildo —IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 580—, pero, ¿qué unidad? Su decisión de suprimir la necesidad de un nuevo bautismo para los tráfugas del catolicismo debe entenderse, a nuestro parecer, como una medida proselitista de la Iglesia arriana visigoda, quizás la primera —o puede que tan sólo la más explícita—; aunque, cabe también la posibilidad de que se dirigiera exclusivamente a la población católica de origen goda en un intento de cerrar filas, no de unir los pueblos de la Península en una sola fe. Para esto, ver: SCHMIDT, K.D., *Die Bekehrung*, I, p. 297; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 126-129; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 264-270. *Contra*: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, p. 30; y GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 126. ¿Yerran al suponer que el propósito de Leovigildo era convertir a los católicos? El concilio publica una declaración de principios a modo de libelo que conocemos a través de su prohibición y reniego en el sínodo de la conversión: *Conc. Tolet. III* (589), c. 1 y 8. Por último, no queremos dejar de notar que los nuevos arrianos gozaban de ciertas compensaciones económicas que a buen seguro hacían más deseable la conversión y menos cruel el remordimiento: *ecclesiarum redditus et priuilegia abstulit, multos quoque terroribus in Arianam pestilentiam impulit, plerosque sine persecutione illectos auro rebusque decepit.* ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 50. Ver nota anterior.

²⁸⁹ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 18: *sed rex nouo nunc ingenio eam nititur exturbare, dum dolose et ad sepulcra martyrum et in ecclesiis religionis nostrae orare confingit.* Pero esta concesión suponía igualmente incurrir en la herejía, en este caso, en el macedonismo, y eso exactamente se refleja en las actas del concilio toledano: *Conc. Tolet. III* (589), *prof. fidei*. Como apunta Thompson, resulta improbable que Leovigildo renegara de este modo del arrianismo para contentar a la población romana, y solamente se puede justificar por el paso al catolicismo de un elevado número de godos antes del concilio del 580: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 99-103.

matrimonios mixtos²⁹⁰, una medida que, al decir del monarca, venía a institucionalizar una práctica común a despecho de las prohibiciones establecidas por ambos bandos. Pero a pesar de la labor unificadora del derecho y a diferencia de su predecesor Eurico o de su hijo Recaredo, Leovigildo nunca quiso ratificar sus leyes mediante sanciones escriturarias o dogmáticas

Sin embargo, Leovigildo jamás emprendió acción persecutoria²⁹¹ alguna en contra de sus súbditos católicos a pesar de aquello que la propaganda de Isidoro y Gregorio de Tours ha querido ver, más bien llevó a cabo venganzas contra individuos

²⁹⁰ *Lex Vis.*, 3, 1, 1: *ut tam Goto Romana, quam Romano Gotam matrimonio liceat sociari*. Hasta la promulgación de dicha ley, godos y romanos se habían prohibido mutuamente los esponsales, como demuestra la ley del Breviario de Alarico citada como *prisca lex* en el *Liber iudiciorum*: cf. *Lex Rom. Vis.*, *Cod. Theod.*, 3, 14, 1 (370/373?). Desgraciadamente, la reforma legislativa de Leovigildo, el *Codex reuisus*, se ha perdido como obra independiente, pero podemos reconocer sus huellas en las más de trescientas leyes calificadas de *antiquae* por el *Liber iudiciorum* de Recesvinto. Se diría que ninguno de los dos bandos deseaba ver perdida su fuerza a través de una fusión desigual, como opina THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 75, n. 5, con bibliografía.

²⁹¹ Como acertadamente indica Thompson, las cuatro únicas personas católicas que sufrieron persecución en época de Leovigildo no lo fueron por causa de su fe, sino por obstaculizar el proceso de fusión hispanogoda tal y como lo entendía Leovigildo. Curiosamente, de los cuatro eclesiásticos que sabemos que fueron exiliados por Leovigildo, dos eran godos –Masona y Juan de Biclario– y el par restante provenía de tierras francas y quien sabe si eran de etnia germánica –Fronimio y un sacerdote anónimo–. Puede ser, entonces, que se les castigara en tanto que “desertores” de su gente y no por razón de su credo. THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 94-98 y 126. No lo veía así Isidoro, quien tuvo a bien dejar en mal lugar al padre arriano para ensalzar al católico vástago: *denique arianae perfidia furore repletus (Leouigildus), in catholicos persecutione commota, plurimos episcoporum exilio relegauit. Ecclesiarum reditus et priuilegia abstulit, multos quoque terroribus in arianam pestilentiam impulit, plerosque sine persecutione illectos auro rebusque decepit*. ISID. HISPAL., *Chron.*, 50. Más adelante en el mismo pasaje, el hispalense cita como ejemplo de todo ello a Vicente de Zaragoza, que tan mala fortuna tuvo al aceptar la apostasía que le ofrecía Leovigildo: ver nota 287. También evidencia persecución Gregorio de Tours en dos ocasiones. En la primera, anterior al 579, afirma sin paliativos –y sin aducir informador alguno– una situación de persecución general: *magna eo anno in Hispaniis Christianis persecutio fuit, multique exiliis dati, facultatibus priuati, fame decocti, carcere mancipati, uerberibus affecti, ac diuersis suppliciis trucidati sunt*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 39. En otro lugar, ciertos legados francos vueltos de Hispania le advirtieron de que eran pocos los católicos que quedaban en la Península: *quibus uisis (legatis), ego sollicitus eram, qualiter in ipsis Christianis (Hispanis), qui pauci in eo loco remanserant, fides Christi ferueret*. ID., *Hist. Franc.*, 6, 18. Si tenemos en cuenta que el retorno de la embajada se produjo en el 582, después de la toma de Mérida, es posible relacionar a los *pauci Christiani* citados con una sorprendente efectividad de las medidas emprendidas por Leovigildo al respecto de la conversión al arrianismo, pero también con una exageración partidista del turonense: ver notas 288-289; compárese con las contradictorias medidas de Leovigildo citadas por el prelado franco en las notas 298-299.

concretos por razones personales, es decir, por razones de Estado. Tal fue el caso de Masona²⁹², paradigmático de esta tesitura. El obispo emeritense nunca había estado en buenas relaciones con el rey, pero el monarca conocía la importancia de la facción católica en Lusitania y, además, tenía toda la intención de ser ecuánime, aunque favoreciendo en lo posible al partido arriano del recién nombrado Suna²⁹³; a éste se le concedieron algunas iglesias, pero, no contento con ello, pretendió la de Santa Eulalia. El revuelo que causó entre los hispanos fue considerable y se decretó que un tribunal arbitrara la disputa, resuelta a favor de los católicos. Pero la presión de Leovigildo iba a llegar más lejos y, habiéndose negado Masona a abjurar de su credo, el rey le obligó a ceder la túnica²⁹⁴ de la santa emeritense a Suna; ante la reiterada negativa, el prelado ortodoxo fue exiliado durante casi tres años. Mas lo importante de estos hechos es su cronología²⁹⁵: según los datos a nuestra disposición, cabe afirmar que se sucedieron

²⁹² Sobre la figura del obispo emeritense en general, véanse: GÖRRES, F., “Masona, Bischof von Merida”, pp. 326-332; COLLINS, R., “Mérida and Toledo”, pp. 201-202; y GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 435, pp. 166-169, e ID., *Historia de España*, p. 124. El episcopado de Masona se inicia —como mínimo— en el año 573: IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 573. Leovigildo había intentado atraer infructuosamente a su bando a Masona forzándole de tal manera que el prelado le declaró hereje y se lanzó a una cruzada de prédicas antiarrianas; en cuanto respecta al tribunal que medió en el conflicto entre ambos grupos y en favor de su equidad, cabe decir que estaba constituido mayormente por arrianos: *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 4, y 5, 5, respectivamente.

²⁹³ GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 664, pp. 224-225.

²⁹⁴ *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 6. El episodio de la túnica de Eulalia debe entenderse en el contexto de lucha entre católicos y arrianos por la preeminencia y la propia pervivencia; más que nunca, el control de las reliquias evidencia su importancia como objeto de poder religioso.

²⁹⁵ *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 6. Sabemos que el exilio de Masona se extendió a lo largo de cerca de tres años y que su vuelta a Mérida no se sucedió hasta justo después de la muerte de Leovigildo, acaecida entre el 13 de abril y el 8 de mayo del 586; si consideramos esta fecha como el término *ante quem* del destierro, éste debió decretarse en invierno o primavera del 583. Por lo que parece, el obispo no tuvo dificultades con el rey en los primeros años de su episcopado —ver nota 292—, resultando más lógico que éstas comenzaran con la reconquista de Mérida por parte de Leovigildo en un momento impreciso del 582 —ver nota 265—. En cambio, de la situación existente en la capital lusitana es posible deducir que Hermenegildo sí había llevado a cabo una persecución en contra de los heréticos, pues, cuando Suna recibe la mitra de la comunidad arriana, debe tomar de nuevo posesión sobre sus iglesias, indicativo bastante claro de que no poseía ninguna; al respecto, véanse: GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 435, p. 168 y n. 11; y THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 96-97, quien supone que Hermenegildo habría debilitado el arrianismo presente en sus dominios meridionales mediante la persecución o el desfavorecimiento, facilitando así —aun implícitamente— la unificación religiosa de Recaredo unos años

después de la toma de Mérida por parte de Leovigildo y que su acritud se corresponde con la voluntad real de castigar la colaboración²⁹⁶ con su hijo Hermenegildo y de retornar la ciudad al *statu quo* eclesiástico que la sedición había alterado.

Consistía, en definitiva, en un esfuerzo por volver a la situación anterior al 579 que, por fuerza, debía prever castigos para otros sediciosos como Fronimio²⁹⁷ o el propio Juan de Bícclaro²⁹⁸ quien, paradójicamente, manifestó la paz reinante bajo la

más tarde. La teoría, en verdad, se revela zalamera y, como dice el autor, aclararía muchos matices de este episodio de la historia visigoda hispana, porque el oscurantismo de las fuentes acerca de Hermenegildo puede ocultar datos decisivos que sólo podemos presumir.

²⁹⁶ Que el castigo a Masona no constituye un capítulo más de una “persecución” general contra el catolicismo parece confirmarlo la instauración de Nepopis como obispo católico de Mérida en sustitución del cesado: *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 6, y 5, 8. Si Leovigildo lo desterró de Mérida no fue por los constantes despechos a la fe arriana sino muy probablemente por su papel en la ciudad durante la sublevación del heredero, a pesar de que no se documenta en ningún lugar la actitud de Masona. A favor de esta hipótesis: THOMPSON, E.A., “The Conversion”, p. 17, e ID., *Los godos en España*, p. 97.

²⁹⁷ De origen franco, Fronimio emigró a Septimania en tiempos de Liuva, quien le acogió sin reparos y le concedió generosamente el episcopado de Agde. Como pago a esta largueza, el galo se ganó la enemistad de Leovigildo cuando indujo a perseverar en el catolicismo a su compatriota Ingunda, de camino hacia Toledo para contraer nupcias con Hermenegildo; no hay que decir que con ello también atraería la ira de Gosvinta. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 24. El de Tours informa también que Fronimio, avisado de que el rey quería asesinarlo, huyó de vuelta a *Francia* y que, posteriormente, en el 588, fue hecho obispo de Vence. Resulta algo insólito pensar que Leovigildo quisiera matarlo, pues ningún monarca godo arriano eliminó nunca a nadie a causa de su fe y, además, no conjuga con el cariz de la política religiosa del citado soberano: fueron los inconvenientes consejos a Ingunda los que motivaron su aterrada huida, dejando el camino libre para el nombramiento de un obispo más adecuado en Agde, como apunta THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 98. Más dudoso parece un segundo caso citado por Gregorio de Tours: se trata de un anónimo sacerdote –también franco– que es torturado y luego desterrado por no renegar de la Trinidad. GREG. TVRON., *Lib. in glor. mart.*, 81.

²⁹⁸ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 579: *Leouigildo ergo quieta pace regnante aduersariorum domestica rixa conturbat*. Y dudamos de que el cronista hubiera utilizado estos términos de darse una situación de persecución en contra del catolicismo. De hecho, el biclarenses representa otro chivo expiatorio de la discordia religiosa existente con posterioridad a la revuelta filial: Leovigildo quiso obligarle a comulgar con el arrianismo, a lo que Juan se negó iniciando un periplo *sub specie exilii* que le llevó de *Scallabis* (Santarem) a Barcelona, pasando por Girona y estableciendo un punto de inflexión en Bícclaro, de cuyo monasterio es nombrado abad; y que se sepa, su castigo no tuvo relación alguna con el alzamiento de Hermenegildo. La cronología de dicho exilio es incierta, pero, según deduce correctamente Thompson, el testimonio de Isidoro indicando el 576 como inicio de un destierro que había de durar diez años parece erróneo ante las citas de Gregorio de Tours alusivas a un par de legaciones: en el 580, un enviado de Toledo, Agila, habla de la tolerancia para con los católicos en su reino y, de hecho, él mismo

política de tolerancia²⁹⁹ del gran monarca arriano al producirse el levantamiento de Hermenegildo, el cual no debió de mostrar tanta indulgencia en materia de religión. De hecho, con mucha probabilidad, expulsó al clero arriano y dio sus iglesias a sus homólogos católicos, aunque en la propaganda insistiera en la persecución religiosa por parte de Leovigildo, acontecimiento reflejado también en el relato de nuestro papa³⁰⁰.

Ocurrió lo contrario con Leandro, cabeza visible del clero sublevado: después de un tiempo en un destierro del que Thompson³⁰¹ duda, Leandro retornó a Hispania para recibir del moribundo Leovigildo la tutoría espiritual de Recaredo, quien iba a completar la unidad peninsular iniciada por su padre en el tercer concilio de Toledo.

se convierte merced a la intercesión de Martín de Tours; dos años después, ciertos embajadores francos ante la corte visigoda relatan cómo, recientemente, el rey pretende eliminar la ortodoxia mediante novedosos métodos, *nouo nunc ingenio*. GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 5, 44, y 6, 18; véase la nota 289. Véase además THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 97-98 y 99-100.

²⁹⁹ La tolerancia de Leovigildo se evidencia en su predisposición hacia los monjes africanos arribados a su reino, la munificencia habida con el propio Mazona y en algunas decisiones sorprendentes tomadas en el sínodo arriano del 580: *Vitas s. patr. Emerit.*, 3, 2, y 5, 3; cf. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 573. Al respecto del concilio arriano, ver nota 288. Otra anécdota del rey godo relata cómo, después de recuperar Rosas, hizo que sus tropas devolvieran aquello que habían hurtado en el saqueo al monasterio de San Martín cerca de Sagunto; y además es Gregorio de Tours quien la documenta. ¿No será que Leovigildo fue realmente tolerante con el catolicismo hasta que su hijo tensó demasiado la situación? GREG. TVRON., *Lib. in glor. confes.*, 12. Y todavía una cuestión más ya planteada por Thompson, ¿inició allí su campaña contra Hermenegildo? THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 102, n. 110; cf. STROHEKER, K.F., “Leowigild”, p. 166.

³⁰⁰ GREG. MAG., *Dial.*, 3, 31, 6: *pater uero perfidus et parricida, conmotus paenitentia, hoc fecisse se doluit, nec tamen usque ad obtinendam salutem. Nam quia uera esset catholica fides agnouit, sed gentis suae timore perterritus ad hanc peruenire non meruit*. Acerca de la posible persecución religiosa de Leovigildo, véase la nota 291.

³⁰¹ THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 94, n. 84, donde remite a los trabajos de: STROHEKER, K.F., “Leowigild”, p. 177, n. 2; y GÖRRES, F., “Des Westgothenkönigs Leowigild”, pp. 547-601, en extenso. Sin embargo, queremos hacer notar una cita de su hermano Isidoro: *hic (Leandrus) namque in exilii sui peregrinatione composuit duos aduersos haeticorum dogmata libros*. ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 41. Si consideramos que dicha actividad literaria podría corresponderse con su estancia en Constantinopla, es posible que la duración de su *exilius* fuera el período que media entre la derrota de Hermenegildo y su retorno a Hispania por orden del mismo rey que le “exilió”; o quizás él mismo creyera oportuno prolongar su estancia por razones de seguridad.

Según cuenta Gregorio³⁰², Leovigildo, llevado por los remordimientos de la muerte de su primogénito, quiso que el prelado sevillano hiciera de su otro hijo un segundo Hermenegildo; el cronista de Tours³⁰³, en cambio, magnifica los efectos del parricidio para afirmar que un arrepentido Leovigildo se convirtió al catolicismo en su lecho de muerte, un hecho apuntado quizás para restar gloria a su heredero y satisfacer asimismo a la opinión franca. Sea como fuera, resulta evidente que la decidida actitud de Leovigildo respecto al cambio religioso del Estado visigodo resultó crucial para que la transición se realizara rápida e incruentamente.

Recaredo se convirtió al catolicismo³⁰⁴ en el décimo mes de su reinado, esto es, en el 587, siendo secundado por algunos nobles y eclesiásticos visigodos³⁰⁵. Sin

³⁰² Para la cita gregoriana, remitimos a la nota 71. El relato parece confirmado por el testimonio de Liciniano de Cartagena, quien informa de la llegada del hispalense a Cartagena desde Constantinopla y de que su estancia en la ciudad resultó tan fugaz que ni siquiera tuvo tiempo de hojear el ejemplar de los *Moralia in Iob* que llevaba consigo; eso hace pensar que Leandro fue requerido prestamente desde Toledo: ver nota 257; cf. notas 327-329 para el conocimiento de la obra gregoriana por parte del cartagenero; véase además FONTAINE, J. – CAZIER, P., “Qui a chassé”, p. 388, n. 93. Por otra parte, la actitud que nuestro papa otorga a *su* Leovigildo es muy similar a la descrita por Gregorio de Tours en el caso de Gontrán, rey de Burgundia, quien no se atreve a hacer pública su fe católica y muere hereje a pesar de la insistencia de Avito de Vienne: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 34; ver DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 208-211.

³⁰³ GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 46: *post haec Leuwigildus rex Hispanorum aegrotare coepit, sed, ut quidam adserunt, paenitentiam pro errore heretico agens et obtestans, ne huic heresi quisquam repperiretur consentaneus, in legem catholicam transiit, ac per septem dies in fletu perdurans pro his quae contra Deum iniquae molitus est, spiritum exhalauit*. Con reservas, VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 173, n. 26, da por cierta esta información a pesar de que ninguna otra fuente la recoge; y si bien es cierto que los cronistas hispanos tenían sobrados motivos para silenciar este punto, no creemos que el otro Gregorio, el romano, tuviera ningún problema en admitir la conversión *in extremis* del monarca; además, al contrario que el obispo galo, el papa habría sido informado –teóricamente– por el mismo Leandro, presente y partícipe de la escena, quien conocería bien los detalles de la situación: ¿acaso el sevillano estaba *también* implicado en esta conjura de silencio? ¿existía ésta, ya en ese momento inicial? Sobre el conocimiento gregoriano de la conversión de Recaredo, remitimos a las notas 321-323.

³⁰⁴ Acerca de la fecha de su conversión definitiva nos informa IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 587: *Recaredus primo regni suo anno, mense decem, catholicus, Deo iuuante, efficitur*. Recaredo inició su reinado –como arriano– entre el 13 de abril y el 8 de mayo del 586, luego su conversión tuvo lugar hacia febrero o marzo del año siguiente. Cf.: ISID. HISPAL., *Chron.*, 118 –*idem quoque Gothi, Recaredo religiosissimo principe prouocante, ad fidem catholicam conuertuntur*–, e ID., *De orig. Get.*, 52 –*in ipsius enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populos, inoliti erroris labe deserta, ad cultum rectae fidei reuocat*–; y también GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 15 –*tunc intellegens ueritatem Richaredus, postposita altercatione, se catholicae legis subdidit, et accepto signaculo beatae*

embargo, la noticia de su conversión no fue del agrado de todos y, ese mismo año, tuvo que hacer frente a dos alzamientos, uno en Mérida³⁰⁶ –organizado por Suna–, y otro en Septimania³⁰⁷; y aun cuando este último fuera apoyado por la católica *Francia*, ninguno de los dos parece haber argumentado un claro pretexto religioso. Ambos fueron reprimidos por el *dux* Claudio, el segundo con tanto éxito que el imponente contingente

crucis cum chrismatis unctione, credit Dominum Iesum Christum Filium Dei aequalem Patri cum Spiritu sancto–. Sobre este momento culminante en la vida de Recaredo, remitimos en especial a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 407-412; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 492; EWIG, E., “Zum christlichen Königsgedanken”, pp. 22-23; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 165-168; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 275-279. Véanse además las notas 43 y 70.

³⁰⁵ De ellos se requiere la firma de un documento que abjura de las creencias arrianas –básicamente de su concepción de la Trinidad, por supuesto–, condena las decisiones del concilio de Rímini y acepta las de Nicea, Constantinopla, Éfeso I y Calcedonia, símbolos de la ortodoxia. Hasta ocho obispos, cinco *illustres*, amén de un número desconocido de clérigos, firmaron esta declaración de catolicismo y abjuraron del arrianismo propio de su etnia: *Conc. Tolet. III (589), susc.*

³⁰⁶ Las dos disensiones se produjeron en el mismo año, en el 587, y si bien en ambos casos los implicados son godos, tan sólo se constata el carácter arriano en la emeritense. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 587: *quidam ex arianis Sunna episcopus, et Seggo cum quibusdam tyrannidem asumer cupientes, detegentur. Conuicti, Sunna exilio traditur, et Seggo manibus amputatis Gallaeciam exulans mittitur (...)* *Francorum exercitus a Gonterano rege transmissus, Bosone duce, in Galliam Narbonensem obueniunt, et iuxta Carcassonensem urbem castra metati sunt*. Segga y Suna fueron secundados por Vagrila –comes *ciuitatis*, como su colega laico–, quien pudo escapar de la justicia real gracias a la intervención de Masona: *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 11; cf. 5, 10, para la participación de católicos en el alzamiento de Mérida. Un reseña biográfica de la tríada insurrecta en GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 128, 157 y 664, pp. 72-73, 81 y 224-225, respectivamente; cf.: *PLRE IIIB, Segga*, p. 1120; y *PLRE IIIB, Vagrila*, p. 1351; para Suna, remitimos a la nota 293.

³⁰⁷ En respuesta a la comunicación oficial del catolicismo de Recaredo, se alzaron en la Narbonense dos poderosos *comites* locales, Granista y Wildigerno, y, junto a ellos, el prelado arriano Athaloc. Esta última rebelión, apoyada por Gontrán, fue sofocada por el *dux* Claudio el cual, con la ayuda de Dios, derrota a los francos en una épica batalla desigual que acaba en rotunda victoria goda, como describe un exultante Isidoro: *nulla unquam in Hispaniis Gothorum uictoria uel maior in bello, uel similis extitit*. ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 54. Ver también *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 12. Sobre los tres integrantes del complot, ver GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 69, 165 y 663, pp. 52, 84 y 223-224, respectivamente; cf.: *PLRE IIIA, Granista*, pp. 544-545; y *PLRE IIIB, Wildigernus*, p. 1404. La desproporción de los beligerantes –los francos superan en mucho a los hispanos– y el hecho de que Dios intervenga en favor del príncipe cristiano –¿no lo es Gontrán?– nos trae a la memoria el milagro de la lluvia que salvó de la masacre a la *legio XII Fulminata* en el 177 o el más reciente ejemplo de la batalla del puente Milvio; y no sería de extrañar este paralelismo con Constantino, puesto que el biclarensis ya utiliza este recurso en otra ocasión: ver nota 63; acerca del *topos* constantianiano en la definición del monarca ideal, ver nota 60.

desplegado por Gontrán cosechó una drástica derrota por un puñado de tropas godas, suceso aprovechado por la propaganda oficial para remarcar la bondad del cambio de credo, amparadas como estaban por el dios de los ejércitos³⁰⁸. Pero el proceso emprendido todavía tenía que sufrir un par de atentados a su estabilidad: poco antes de la celebración del tercer concilio de Toledo, Gosvinta³⁰⁹ planeaba una revuelta de palacio; justo después de su clausura, Argimundo³¹⁰, *dux* y *cubicularius*, emulaba a los

³⁰⁸ La victoria de Claudio, comparada a la de Gedeón sobre los madianitas, alcanza proporciones de gesta épica a la que el cronista sabe encontrar causa: *in hoc ergo certamine gratia diuina, et fides Catholica quam Recaredus rex in Gothis fideliter adeptus est, esse noscitur operata: quoniam non est difficile Deo nostro, si in paucis una in multis detur uictoria*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 589. Téngase en cuenta que, siempre según el biclarensis, trescientos godos derrotaron a sesenta mil francos; por fuerza tuvo que intervenir la gracia divina. Cf. ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 54, que confirma la cifra de francos, pero silencia la goda. Debe señalarse la paradoja de que estas confabulaciones dirigidas e integradas mayormente por visigodos sean reprimidas por un hispanorromano y que, al mismo tiempo, sepamos de la presencia de católicos entre los alzados –¿y de arrianos en las filas realistas, cabría suponer?–. Así las cosas, debemos entender que las causas de la rebelión iban más allá de las diferencias de credo a semejanza de lo sucedido en la usurpación de Hermenegildo: ver nota 254; cf. nota 306. Ahora bien, el Dios de los ejércitos permitía, por otro lado, la crueldad de sus acólitos, como evidencia el trato dispensado a Segar y Argimundo, a quienes se condenó a la amputación de las manos y la decalvación, respectivamente, castigos que parecen estar en estrecha relación con la pena aplicada a los usurpadores: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 123, n. 48, y 125-126.

³⁰⁹ En el 589, cabe apuntar una tercera insidia contra el novel rey, la de Gosvinta y el obispo Uldila, quienes, aunque habían aceptado públicamente el catolicismo, persistieron en privado en su ancestral fe y, aún más, conspiraron por derrocar a Recaredo; esta vez, sin embargo, no fue necesaria la intervención armada, pues la reina murió –*naturale morte*– y solamente debió de exiliar al eclesiástico para acabar con la perfidia. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 589. Receloso de una muerte tan *natural* se erige GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 135; diríase que el partido godo empleaba sus últimas armas. Remitimos al profundo análisis que de esta cuádruple reacción “arriana” realiza THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 121-124.

³¹⁰ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 589: *nam quidam ex cubiculo eius etiam prouinciae dux, nomine Argimundus, aduersus Recaredum regem tyrannidem assumere cupiens, ita ut, si posset, eum regno priuaret et uita*. GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 19, pp. 34-35; y PLRE IIIA, *Argimundus*, p. 114. Esta conjura llegó a oídos del rey, quien no tuvo más que ordenar detenciones y practicar interrogatorios para eliminar este nuevo peligro; el caso de Argimundo, además, paseado a lomos de un asno por las calles de la capital para su escarnio público, sirvió de ejemplo a la población toledana. A partir de entonces, parece que Recaredo emprendió una política tendente a ganarse el afecto de los levantiscos nobles godos devolviéndoles las tierras confiscadas por su padre y concediéndoles privilegios y cargos en la administración: GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, pp. 140-141; ver nota 317. Aunque tampoco parece que hiciera distinción entre germánicos e hispanorromanos en cuanto a las concesiones.

anteriores y tentaba vanamente apropiarse del trono de Recaredo. Y a pesar de las muchas conspiraciones, tan sólo una de ellas, la de la propia madrastra del rey, pudo haber aspirado a la restauración del arrianismo.

Según relata la *Chronica* de Juan de Biclario, Recaredo procuró persuadir a los obispos arrianos³¹¹ por medio de la razón, no de la violencia, para que se convirtieran a la fe católica —o así lo quiere el cronista—. Para ello celebró una reunión preliminar entre clérigos de ambos bandos para debatir las verdades de la fe que no convenció a los arrianos. Visto el desacuerdo, convocó entonces otra reunión —esta vez de católicos solamente— que decidiría la celebración del tercer concilio de Toledo³¹², símbolo de la nueva ortodoxia goda, en mayo del 589. Leandro y Eutropio³¹³, abad del monasterio de *Seruitanum* en aquel entonces, fueron los organizadores del evento y, con mucha probabilidad, sus ideólogos; en él, se resolvieron cuestiones de organización eclesiástica —caso de la reestructuración episcopal y la convocatoria de concilios provinciales

³¹¹ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 587: *et sacerdotes sectae arianae sapienti colloquio agressus ratione potius quam imperio conuerti ad catholicam fidem facit, gentemque omnium Gothorum et Sueuorum ad unitatem et pacem reuocat Christiana ecclesia. Secta ariana, gratia diuina, in dogmate ueniunt Christiano.* Ziegler aduce este pasaje para afirmar la bondad de Recaredo pero, amén de la expresión *ratione potius quam imperio*, el verbo *facit* nos evoca métodos más coercitivos: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, p. 33. Y la verdad es que se produjo una reacción, mayoritariamente goda y supuestamente (filo)arriana, en contra del advenimiento del hijo del gran Leovigildo, como desarrollamos en las notas 306-310.

³¹² Poco antes de la celebración del concilio, las iglesias arrianas ya habían sido entregadas a los católicos, quizás como prueba de buena voluntad respecto a la doctrina de Roma: *Vitas s. patr. Emerit.*, 5, 11. Al respecto, la consagración —católica— de la iglesia de santa María de Toledo —sede arriana por excelencia— en el 587 es documentada por un epígrafe hallado en la misma ciudad: ICERV 302. Acerca de la datación y duración del concilio, remito a las actas del mismo: *anno regnante quarto gloriosissimo atque piissimo et Deo fidelissimo domno Reccaredo rege, die octauo iduum maiarum, aera DCXXVII. Conc. Tolet. III (589), proem.* Y hablando de la infestación arriana y de las dificultades de la Iglesia hispana para erradicarla, Juan de Biclario nos ofrece una cita preciosa que redonda en la ortodoxia del sínodo toledano al tiempo que muestra la alta consideración en la que tiene al Papado: *sed fauente Deo (ecclesia Catholica) uicit, quoniam fundata est super petram.* IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 590.

³¹³ IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 590: *summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum Hispalensis ecclesia episcopum, et beatissimum Eutropium monasterii Seruitani abbatem fuit.* Eutropio fue posteriormente obispo de Valencia: ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 32. Sobre la vida de este monje y prelado, remitimos a: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 36-37 y 116; y GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 366, p. 147.

anuales– y cultural y, sobre todo, se declaró la catolicidad del reino visigodo en un *tomus fidei* que imponía duras penas para todo aquel que infringiera los cánones aprobados en Toledo. A todo ello, el aparato estatal prestaba su ayuda más comprometida y se convertía en el brazo secular de la Iglesia en una pura transposición del ideal monárquico cristiano; asimismo, el episcopado asumía funciones de dirección pastoral sobre jueces y agentes fiscales locales en asuntos totalmente civiles³¹⁴.

Vemos, pues, que el estamento eclesiástico aprovechó la coyuntura para desarrollar una línea intervencionista³¹⁵ fundamentada en la concepción constantiniana de la relación entre Iglesia y Estado y que tanta fortuna tendrá en los siglos venideros. La propaganda hispana se encargaría de evidenciar este paralelismo en sus escritos: Recaredo, que convocó, presidió y ratificó las decisiones sinodales, se asimiló a Constantino³¹⁶ en las actas del tercer concilio de Toledo y en la *Chronica* de Juan de

³¹⁴ *Conc. Tolet. III* (589), cc. 18-21. A pesar de su brevedad, un documento básico para comprender el alcance de esta resolución lo constituye el *De fisco Barcinonensi*, acta de la reunión habida entre el clero y el funcionariado del distrito fiscal barcelonés en el 592. En él se evidencia, de una parte, que dichas reuniones ya eran habituales –lo cual permite constatar la aplicación de los cánones toledanos– y, por otra, que el episcopado se sentía lo suficientemente fuerte como para regular las tasas de mercado: *De fisco Barcin.* Esto proporciona un magnífico instrumento de poder a los hispanorromanos, quienes copaban casi enteramente las cátedras episcopales de la Hispania visigoda. Al respecto, véanse: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, pp. 139-142; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 118-121; SAITTA, B., *Società e potere*, pp. 43-45 y n. 87; y especialmente TEJA, R., “Las dinastías episcopales”, pp. 29-39. Inversamente, el intervencionismo real –ejemplificado en los concilios toledanos– se afianza y agiganta su control de la incipiente Iglesia hispanogoda: ver nota 369.

³¹⁵ Al parecer, un número indeterminado de cánones fueron decididos sin el beneplácito de Recaredo – THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 117 y 119-120–, aunque el monarca aceptó las ideas de sus obispos en muchos casos y las ratificó posteriormente en su edicto de confirmación, muestra inequívoca de la responsabilidad real. Como resultado de la instigación episcopal, por ejemplo, se promulga la dura ley en contra de la posesión de esclavos cristianos por parte de los judíos que tanta alegría habrá de dar a nuestro papa Gregorio unos años después: ver nota 331; remitimos asimismo a las notas 474-487 de la parte III relativas a la problemática de la tenencia de *mancipia* cristianos.

³¹⁶ Las referencias y los textos de dichos documentos se encuentran en la nota 63. Los epítetos dirigidos al monarca en este concilio siguen las fórmulas de protocolo tradicionales tardorromanas y bizantinas que ya comentamos en las notas 21 y 22. Para el *topos* constantiniano en el siglo VI, remitimos a las notas 60-63; preclaro, por otra parte, el silogismo Nicea-Calcedonia-Toledo, equiparando en importancia concilios cuyo alcance no puede compararse y elevando a Recaredo a las alturas del más cristiano de los príncipes. A diferencia de lo que había ocurrido en Britania con Berta, la conversión visigoda no conllevó la consideración de *noua Helena* de la soberana reinante, Bado, ni siquiera entre sus compatriotas y acaso por su oscuro linaje: ORLANDIS, J., “*Baddo, gloriosa regina*”, pp. 84 y 89-91; para Berta, véanse las notas

Bíclaro, otorgándosele asimismo el *nomen Flauium* como prueba de tal asociación; además, se equiparó al citado concilio con los de Nicea y Calcedonia, símbolos de la ortodoxia católica junto con el de Constantinopla –que no se cita–; por último, se parangonó a Leandro con Osio en tanto que promotor y director de la conversión de la *gens Gothorum*. El monarca, después de haber presentado una declaración de su puño y letra condenando a Arrio y afirmando su catolicismo, acabó de un plumazo con el proceso arrianizante de su padre decretando la ortodoxia de godos y suevos. Por todo ello, Recaredo fue aclamado como *orthodoxus rex* por los participantes en el sínodo y consiguió aquello que tanto había ansiado Leovigildo, la íntima ligazón con la Iglesia hispana que le conferiría el *imperium* necesario para sacralizar la monarquía –*quasi* teocrática– goda y devenir el príncipe cristiano modélico³¹⁷ retratado por Isidoro e idealizado por Gregorio. Así, a nuestro parecer, la única diferencia³¹⁸ entre Recaredo y su hermano radica en el éxito de su propuesta, pues Hermenegildo también había sido sancionado por la Iglesia católica, como mínimo por una parte.

425, 441 y 496. Al respecto de la entente entre Recaredo y Leandro, entre Estado e Iglesia, remitimos a: REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 501-503; y la muy sucinta síntesis de ORLANDIS, J., “El rey visigodo católico”, pp. 55-57. Cf. ANTON, H.H., “Der König”, pp. 257-281, en extenso sobre la íntima imbricación entre la monarquía visigoda y la Iglesia hispana, máxime a través de los concilios nacionales; ver también las notas 369-371.

³¹⁷ ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 55: *prouincias autem quas pater (Leouigildus) bello conquisiuit, iste (Recaredus) pace conseruauit, aequitate disposuit, moderamine rexit. Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis; tantamque in uultu gratiam habuit, et tantam in animo benignitatem gessit, ut omnium mentibus influens, etiam malos ad affectum amoris sui attraheret. Adeo liberalis, ut opes priuatorum, et ecclesiarum praedia, quae paterna labes fisco associauerat, iuri proprio restauraret. Adeo clemens, ut populi tributa saepe indulgentiae largitione laxaret.* Todas estas virtudes, sin embargo, no le impedían castigar con la bárbara crueldad que se describe en las notas 306 y 310. Para el modelo monárquico gregoriano, remitimos al capítulo 1 de esta parte.

³¹⁸ En un modo similar, Díaz y Díaz recuerda los muchos puntos de contacto entre ambos hermanos en lo referido a titulaciones y usos cancillerescos, tales como el epíteto *gloriosissimus*, el adverbio *feliciter* o la triple aclamación de que fue objeto Recaredo en el tercer concilio de Toledo, comparable a la expresión *regi a Deo uita* de la famosa moneda de Hermenegildo: *Conc. Tolet. III (589), prof. fidei*; ver nota 261; cf. notas 21-22. Estas concordancias –queridas, a nuestro parecer– evidencian la herencia del rebelde sobre su hermano en la concepción misma de la monarquía católica. DÍAZ, M.C., “La leyenda”, pp. 264-265, 267-268 y especialmente 269, opina que Leandro ejerció de transmisor de esta nueva ideología de la realeza de uno a otro hermano y aseguró su continuidad.

Al respecto del sector arriano, el *Christianissimus princeps* se encargó de minar tanto sus cimientos que nunca más se supo de él en Hispania: desarticuló su estructura eclesialística –por magra que fuera– y traspasó todas sus iglesias –y las rentas correspondientes– a sus homólogos católicos; en otro sentido, las concesiones económicas a los conversos fueron tan grandes y las represalias a los renuentes tan expeditivas que ni la cruzada más entusiasta podía ilusionar a un ya difuso arrianismo. Por lo que parece, la gran masa del clero heterodoxo olvidó sus antiguas referencias³¹⁹ con relativa rapidez, de modo que la reacción arriana –que la hubo, como hemos visto anteriormente– se nos revela más formal que real en sus intenciones religiosas: diríase que el poder de coerción real tuvo los efectos deseados.

Y a pesar de que Recaredo devino católico en el 587 y de que, en el 589, consagró la definitiva conversión del reino visigodo a la fe de Roma en el tercer concilio de Toledo³²⁰, Gregorio no recibió confirmación oficial³²¹ del hecho hasta el

³¹⁹ COLLINS, R., *Early Medieval Spain*, p. 58, se exclama ante el diverso arraigo del arrianismo entre visigodos y longobardos o burgundios: si los primeros cedieron a la primeriza tentativa de un rey atrevido, los dos últimos pueblos se mantuvieron en sus trece durante bastante tiempo más, perseverando en sus costumbres ancestrales en oposición a sus súbditos romanos y católicos. También destacan la fácil caída del arrianismo godo: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, p. 33; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 166. Queremos señalar de nuevo la veleidosa vehemencia *popular* a la hora de cambiar de credo: ver notas 287-290.

³²⁰ Acerca del proceso de conversión del Reino de Toledo, reseñamos algunas de las obras fundamentales: STROHEKER, K.F., “Leowigild”, pp. 134-191; THOMPSON, E.A., “The Conversion”, pp. 4-53; HILLGARTH, J.N., “La conversión”, pp. 21-46, e ID., “Coins and Chronicles”, pp. 483-508; FONTAINE, J., “Conversion et culture”, pp. 87-147; COLLINS, R., “Mérida and Toledo”, pp. 189-219; GODOY, C. – VILELLA, J., “La conversión”, pp. 103-110, e EID., “De la *fides Gothica*”, pp. 117-144; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 279-283.

³²¹ RECCARED. REX, *Ep. ad Greg.: unde nos multasque regni curas gerimus diuersis occasionibus occupati, tres potuerunt anni uoluntatem animi nostri minime satisfacere. Et post hoc ad uos ex monasteriis abbates elegimus, qui usque ad tuam praesentiam peraccederent et munera a nobis directa sancto Petro offerrent, tuae sanctae reuerentiae salutem nobis manifestius nuntiarent. Qui properantes, iam paene litora cernentes Italiae, in illis ui maris aduenit, quibusdam scopulis prope Massilia inhaerentes, uix suas potuerunt animas liberare*. La carta –junto con un cáliz de oro y gemas– llegó finalmente a Gregorio de manos de Probino; dicho cáliz parece haber sido utilizado para vestir a los pobres de Roma, o quizás el monarca godo enviara también una cierta suma a modo de donación: *praeterea dona uestrae excellentiae, quae pauperibus beati Petri apostoli sunt transmissa, trecentas cucullas accepimus*. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229, donde también se cita a los *abbates*. En caso de que el presente hubiera sido vendido, Recaredo tendría toda la razón en ofenderse, pues el vaso estaba destinado

596: el monarca hispano envió un primer despacho al Papado en el 590, pero el naufragio del transporte impidió que las noticias llegaran a la sede de Pedro; contemporáneamente, parece que también Leandro informó —esta vez con éxito— de dichos sucesos a su amigo romano, pues Gregorio³²² se congratulaba de la *integerrima deuotio* del regio converso en una carta al prelado hispalense datada en abril del 591. Lo probó de nuevo en el 595, intentando que Probino llevara sus presentes —¿también la carta?— a la *Vrbs* en su nombre, pero resta incierto si ejerció de portador; sí es seguro, sin embargo, que la respuesta gregoriana llegó al monarca goda en agosto del 599. Durante este período, sólo computamos una misiva personal a Leandro, y no será hasta el noveno año de su pontificado que Roma reprendió la correspondencia³²³ con Toledo.

a honrar al apóstol Pedro y, a nuestro parecer, no de la manera en que lo hizo Gregorio. Por otra parte, la cronología del primer despacho de mensajeros parece clara: Recaredo establece que envió su legación tres años después de su conversión, acontecida el 587, es decir, en el 590; luego, intentó hacer llegar a Probino sus presentes y acaso también la carta con el anuncio de la conversión para que éste llevara a Gregorio; sin embargo, sólo sabemos seguro que el rey goda recibió la respuesta pontificia en agosto del 599. Queremos hacer notar la delicada jugada de Recaredo al enviar como mensajeros de la buena nueva a abades escogidos especialmente, porque no desconocía el pasado monástico del pontífice ni su deferencia para con aquellos que optan por la vida contemplativa, seguramente aconsejado por Leandro: ver nota 334. En contra de la autenticidad de esta carta, un solitario GAMS, P.B., *Die Kirchengeschichte*, II, 2, p. 47. GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 140, afirma que la notificación oficial al papa “se realizó no antes del 596” porque, probablemente, sea ésta la fecha de la llegada a Roma de Probino, su —probable— portador. Acerca de los movimientos de Probino, remitimos a la nota 333.

³²² GREG. MAG., *Ep.*, 1, 41: *explere autem loquendo nullatenus ualeo gaudium meum quod communem filium gloriosissimum Reccaredum regem ad catholicam fidem integerrima agnouit deuotione conuersus*. No obstante el éxito de la conversión de Recaredo, Gregorio aconseja a Leandro que esté alerta ante los peligros de la herejía y de sus secuaces: *sed quia antiqui hostis insidias scitis, quoniam bellum durius contra uictores proponit, nunc erga eundem suum uestra sollertius sanctitas uigilet, ut bene coepta perficiat, nec se de perfectis bonis operibus extollat, ut fidem cognitam uitae quoque meritis teneat*. Le envía, además, una copia de sus *Moralia*, iniciados en Constantinopla, como bien sabía el obispo hispalense: VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 175-176; MEYVAERT, P., “Uncovering a Lost Work”, pp. 62-65; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 167; véase también las notas 326-327 y 329. Nuestro papa también le comenta la diferencia entre los ritos bautismales romanos e hispanos, sobre cuya práctica instruye a Leandro: véase, al respecto, la nota 342.

³²³ Entre el 591 y el 599, Gregorio sólo dirige una carta a Hispania, la enviada a Leandro con motivo del envío de los *Moralia* —GREG. MAG., *Ep.*, 5, 53; cf. 5, 53a: ver nota 244—, puesto que no conservamos respuesta en el *Registrum* a la misiva de Liciniano de Cartagena, metropolitano de la *Spania* bizantina —LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1, datada en ca. 595—; pobre bagaje si tenemos en cuenta la amistad que unía a los obispos de Sevilla y Roma, quizás justificado por los múltiples problemas que acuciaron al Papado en este período, como expresa el propio Gregorio en su epístola a Leandro —*in hac uero ecclesia (Romana)*

La verdad es que las relaciones de Gregorio con Hispania³²⁴ no fueron tan intensas como cabría esperar. Aproximadamente en el 595, el pontífice expidió a Málaga al presbítero Probino³²⁵, quien portaba parte de los *Moralia* y un ejemplar de la *Regula* a Leandro³²⁶ y –según se afirma³²⁷– un volumen más de esta última obra a

quantis causarum tumultibus premor–, y también por los frecuentes períodos de debilidad del pontífice –sobre la gota, remitimos a la nota 233–. Cabría añadir que dicha carta se escribe después de mayo del 595, momento en el que acontece la crisis con el Imperio de Oriente: ver notas 27 y 95. Por otra parte, la correspondencia de Gregorio con Hispania es, en relación con otros reinos germánicos, muy pobre, solamente diez cartas; además, de las cuatro dirigidas a la provincia imperial a través del defensor Juan, una de ellas constituye un texto legal, un *exemplum legis*, no propiamente una epístola: PITZ, E., *Papstreskripte*, pp. 183-186; y VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 167, nn. 1-4; ver además las notas 349-353.

³²⁴ La actividad diplomática entre Roma y Toledo fue nula durante medio siglo hasta que la conversión de Recaredo y la presencia de Leandro favorecieron el restablecimiento de relaciones; al respecto, véanse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 403-414; ZIEGLER, A.K., *Church and State*, pp. 50-51, quien califica de magra la correspondencia entre Hispania y la Santa Sede; VEGA, A.C., “El primado romano I”, pp. 63-99; ORLANDIS, J., “Gregorio Magno”, pp. 329-348; BARBERO, A., “El conflicto”, pp. 123-144; FONTAINE, J., “Les relations”, pp. 24-25; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 307-311, especialmente 310-311, donde se muestra partidario del recelo toledano a causa de la vinculación del Papado con Constantinopla; VILELLA, J., “Hispania”, pp. 485-496; y finalmente ISLA, A., “Los reinos bárbaros”, p. 82, donde califica las relaciones de Gregorio con Hispania de notablemente frías e incluso inadecuadas, algo justificable –según el autor– por la pretendida utilización del papa como “correa de transmisión” en el asunto del tratado entre Atanagildo y Justiniano. Acerca de este último punto, véanse las notas 43 y 347-348.

³²⁵ *PCBE* II, 2, *Probinus* 6, pp. 1838-1839. La *ep.* 5, 53 de Gregorio, datada en julio del 595, nos proporciona la fecha de inicio del viaje de Probino, el cual, si tenemos en cuenta la duración del trayecto hasta Málaga, habría llegado a destino hacia septiembre; no sabemos cuánto tiempo estuvo en *Spania*, pero fue el suficiente para atender los encargos pontificios, recopilar cierta información de orden eclesiástico y desoír la petición de Recaredo –ver notas 326 y 333-334–. Es seguro que el legado papal ya estaba de vuelta en Roma en el 599 –teniendo en cuenta la respuesta a la epístola regia: ver nota 333–, pero resulta probable que hubiera retornado al Laterano en la primavera –o verano– del 596, en todo caso, nunca durante el *mare clausum*.

³²⁶ En una versión sin correcciones, Gregorio ya había entregado las dos primeras partes de los *Moralia* a Leandro antes de abandonar Constantinopla –ver notas 202-204 de la parte II– prometiéndole el pronto envío de la obra corregida; pero, en el 591, todavía se excusa de un retraso que justifica a causa de la edición del texto: *dulcissima autem mihi fraternitati uestrae codices direxi, quorum notitiam subter inserui. Ea autem quae in beati Iob expositione dicta fuerant, et uobis scribitis dirigenda, quia haec uerbis sensibusque repentibus per homelias dixeram, utcumque studui in librorum ductum permutare, quae nunc adhuc a librariis conscribuntur*. GREG. MAG., *Ep.*, 1, 41. Finalmente, llegan a destino la primera y segunda parte de los *Moralia*, así como la *Regula* en su totalidad: *sed quia longo terrarum spatio disiunctum te uidere nequeo, unum quod mihi de te dictauit caritas feci, ut librum Regulae*

Liciniano. El prelado de Cartagena³²⁸, maravillado por la *Regula pastoralis*³²⁹ de Gregorio, le envió una carta de encomio en la que le solicitaba, además, el envío de los

pastoralis, quem in episcopatus mei exordio scripsi, et libros, quos in expositione beati Iob iam dudum me fecisse cognouisti, sanctitate tuae communi filio Probino presbytero ueniente transmitterem. Et quidem in eo opere tertiae et quartae partis codices non transmissi, quia eos solummodo ex eisdem partibus codices habui quos iam monasteriis dedi. ID, *Ep.*, 5, 53. No hay noticia de que recibiera las partes tercera y cuarta, pero esto se puede colegir –aun con reservas– de ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 27: *idem (Gregorius) etiam, efflagitante Leandro episcopo, librum beati Iob mystico ac morali sensu disseruit, totamque eius propheticam historiam triginta quinque uoluminibus largo eloquentiae fonte explicuit.* Quien mejor analiza las diversas versiones de los *Moralia* que posee Leandro en diferentes momentos es FONTAINE, J., “Les relations”, pp. 22-23. En otro orden de cosas, cabría preguntarse cómo llegaron los libros a manos de Leandro si Probino no pudo pasar de la provincia bizantina al territorio toledano para recoger la epístola de Recaredo; debemos deducir, entonces, que otro personaje anónimo –seguramente eclesiástico, acaso hispano– completó la tarea del presbítero romano y portó las obras gregorianas al obispo hispalense. Al respecto, véanse las notas 333-334. En cuanto a la relevancia de la *familia* gregoriana, remitimos a la nota 203 de la parte II, a las notas 579 y 809 de la parte III y a la nota 106 de esta parte.

³²⁷ Así opina GAMS, P.B., *Die Kirchengeschichte*, pp. 49-50, seguido por MADDOZ, J., *Liciniano de Cartagena*, p. 84, n. 7. Véase también ARNALDI, G., “Gregorio Magno e la circolazione”, pp. 55-56. Está claro que Liciniano leyó la *Regula* antes del envío de su epístola a Gregorio, en la cual se refiere explícitamente a su lectura –ver nota 329–; la cuestión consiste en saber cuándo lo hizo, y esto depende por completo de la posesión de dicha obra por parte de Leandro, quien verosíblemente haría llegar una copia a su colega en *Spania*. Sin embargo, no tenemos constancia de que el obispo sevillano recibiera un ejemplar antes del 595 –ver nota anterior– y, en su paso por Cartagena de regreso a *Hispalis* desde Constantinopla, el propio testimonio de Liciniano verifica que Leandro sólo llevaba consigo –una primera edición de– los *Moralia* y que apenas tuvo tiempo de mostrársela durante su tan breve como apresurada estancia –ver nota 257–. Entonces, ¿cuándo pudo consultar la obra? Nos parece que el período comprendido entre la llegada de Probino a la Península y su posterior partida –de septiembre del 595 al mismo mes del 596, aproximadamente: ver nota 325– constituye el único lapso posible en el cual podría haber leído –con mucha atención– la *Regula* de Gregorio. De todos modos, no se documenta en ninguna fuente –ni siquiera en el capítulo correspondiente del *De uiris* isidoriano– que Gregorio enviara la *Regula* a Liciniano, sólo que éste le solicitó un ejemplar de los *Moralia*: ver nota 329. Por otra parte, resulta muy probable que Probino portara la carta del cartagenero en su vuelta a Roma desde *Spania*.

³²⁸ Podemos encontrar una buena síntesis de los –pocos– datos biográficos concernientes a Liciniano en MADDOZ, J., *Liciniano de Cartagena*, pp. 9-14; cf. VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 299-304. Remitimos además a la breve noticia de Isidoro, quien reconocía la poca información de que disponía acerca de la *industria et labor* del obispo de la metrópolis bizantina en Hispania, cuyo episcopado transcurrió bajo el emperador Mauricio: ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 29. Sorprende este desconocimiento tan rotundo por parte de Isidoro acerca de Liciniano si éste mantuvo la amistosa relación con Leandro que se presume de los comentarios de Madoz: ver nota siguiente.

Moralia; aunque probablemente Liciniano nunca llegó a recibirlos porque murió envenenado poco después en Constantinopla, *ab aemulis* según el testimonio de Isidoro³³⁰. Pero además de personal, la estancia del legado pontificio en Hispania pudo haber tenido un objetivo añadido porque tenemos constancia de que informó al papa de la ley antijudía³³¹ de Recaredo y porque a buen seguro puso al día a Gregorio acerca de la actualidad hispana, quien sabe si también de las deposiciones³³² de Januario de Málaga y Esteban de *Illiberris*, cuya cronología permanece incierta.

³²⁹ LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1: *librum regularum a sanctitate tua editum, et ad nos diuina gratia opitulante perlatum, tanto libentius legimus, quanto in eo spirituales regulas inesse cognouimus*; más adelante en la misma epístola, Liciniano compara este libro –*aula uirtutum*– con el *De officiis* de Ambrosio y solicita que tenga a bien enviarle los *Moralia* y otros textos ejemplificadores: *dignetur ergo beatitudo uestra opus ipsum de libro sancti Iob, sed et alios libros morales quos fecisse te memoras in hoc libro Regularum, exiguitati nostre transmittere*. En su edición de esta epístola, Madoz observa que el obispo cartagenero cita frases de la *ep.* 1, 41a a Leandro –la carta a modo de prefacio de los *Moralia*– e incluso evoca el manido tópico gregoriano del *pondus episcopale*: y si el prelado hispalense le tenía tanta confianza que le permitió leer sus letras personales, no deberíamos dudar de que le expidiera una copia de la *Regula*; de ser así, resulta extraño que pidiera un ejemplar de los *Moralia* a su amigo hispalense en lugar de solicitarla a Gregorio. Discutimos cuándo llegó la *Regula* a manos de Liciniano en la nota 327. Véase también la nota anterior.

³³⁰ ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 29: *occubuit (Licinianus) Constantinopoli, ueneno, ut ferunt, extinctus ab aemulis*. Se nos plantea un verdadero interrogante cuando nos preguntamos acerca del motivo por el cual se hallaba Liciniano en la *Vrbs regia*: ¿había sido requerido por algún asunto eclesiástico? ¿se enemistó con algún alto funcionario imperial, quizás con Comenciolo? ¿o acaso su buena relación con Leandro le condenó ante Mauricio? Sobre la renuencia del episcopado a “comulgar” con Constantinopla tras el tercer concilio de Toledo, remitimos a la nota 367. Véase además MADDOZ, J., *Liciniano de Cartagena*, p. 24.

³³¹ Nuestro pontífice felicita al monarca por su honradez ante el intento de soborno de los judíos al conocerse el alcance de la nueva ley, incitándole a perseverar en dicha legislación antiijudaica. Ofrecemos el texto gregoriano, así como su contexto jurídico en la nota 502 de la parte III. Al respecto de la política judía en el reino visigodo católico, en especial durante el reinado de Recaredo, remitimos a las obras de: GÖRRES, F., “König Rekkared”, pp. 284-296; JUSTER, J., “La condition légale”, pp. 275-335; ZIEGLER, A.K., *Church and State*, pp. 186-196, especialmente 189; GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 119; THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, pp. 120 y 131-133; SAIITA, B., “I giudei”, pp. 221-263, e ID., *Società e potere*, pp. 95-99; ORLANDIS, J., “Hacia una mejor comprensión”, pp. 149-178; y, más recientemente, pero sin aportar mucho al debate, ROMANO, D., “Judíos hispánicos”, pp. 259-261. Para la actitud de Gregorio hacia el pueblo hebreo y la política pontificia resultante, remitimos en general al apartado 1.3.3 de la parte III.

³³² Como apunta Vilella, de ser cierta la conexión entre Probino y la deposición de Januario, se podría precisar con mejor atino la cronología de su predecesor en la sede malacitana, Severo. A falta de argumentos más exactos, la fecha del cese de éste en el cargo se había datado tradicionalmente entre el

De vuelta, Probino trajo consigo la carta de Recaredo³³³ al pontífice en la que – quizás a instancias de Leandro– se le informaba solícita y formalmente acerca de su conversión. El rey había pedido al legado pontificio que se acercara hasta Toledo a recoger la misiva, viaje que Probino prefirió no emprender por razones de “salud” seguramente relacionadas con la inseguridad de la frontera de *Spania*. Constatamos que las rutas³³⁴ de los portadores papales evitaban atravesar la línea que separaba ambos

582 –última fecha documentada– y el 602 –Januario ya es obispo–; pero si su sucesor es depuesto en el 595, parece evidente que Severo ya no ostentaba el episcopado desde algún tiempo atrás, como puede indicar la intención de la epístola de Gregorio al *defensor* Juan citada en las notas 352-353. Acerca de la posible cronología del viaje de Probino a *Spania*, véase la nota 325. VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 175, n. 41; cf. KAMPERS, G., *Personengeschichtliche Studien*, nº 61, p. 21. Por su parte, Goubert fecha en el 601 el óbito de Severo: GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 96.

³³³ RECCARED. REX, *Ep. ad Greg.: nunc autem presbyterum, quem tua gloria usque ad Malicitanam urbem direxerat, orauimus eum ad nostrum uenire conspectum. Sed ipse corporis infirmitate detentus nullatenus ad regni nostri solium ualuit peraccedere. Sed quia certissime cognouimus cum a tua sanctitate fuisse directum, calicem aureum desuper gemmis ornatum direximus, quem, ut de tua confidimus sanctitate, illa dignam apostolo, qui primus fulget honore, offerre dignemini.* En el conjunto de la correcta diplomacia del documento, notamos un cierto despecho al referirse a la –recelosa– indisposición de Probino. Ante Gregorio, Recaredo hace valer la carta de la amistad de Leandro, quien le informó acerca del pontífice y, seguramente, le recomendaría las maneras que mejor acompañarían a su comunicado: *Leandrum uero Spalensis ecclesiae sacerdotem tuae in Christo sanctitati cum omni ueneratione commendo, quia per ipsum tua beniuolentia nobis est lucidata; et dum eum eodem antestite de tua uita loquimur.* VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 176, sostiene la influencia de Leandro en el proceder de su monarca. Además, parece muy probable que el anónimo presbítero pontificio citado en la carta regia –identificable sin muchos problemas con Probino: ver nota 325– portara la epístola y los presentes hasta Roma en su viaje de retorno toda vez que Recaredo los hizo a territorio bizantino.

³³⁴ Los abades enviados por Recaredo en el 590 a Roma evitan la zona imperial y –como hemos visto en la nota anterior– Probino se niega a atravesar la frontera para dirigirse a Toledo desde Málaga en el 595; Ciríaco llega al reino visigodo en el 599 a través de la ruta norte que pasa por la Galia –ver nota 354–; finalmente, el defensor Juan, en parte obligado por su visita a las Baleares, sigue un trayecto marítimo que sólo arriba a tierras imperiales –ver nota 349–. De esto podemos inferir que los emisarios papales no tenía ningún problema especial en viajar o alojarse en territorio de uno u otro bando, sino más bien en cruzar el cambiante *limes* que los separaba, signo bastante claro de lo agitado de la situación fronteriza. Sin embargo, Leandro no evidencia ningún problema de correspondencia entre las dos posesiones, e incluso su hermana Florentina o su hermano Fulgencio podía ir y venir sin percances: LEAND. HISPAL., *De inst. uirg.*, 31; en este sentido, THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 378. Sobre el *limes* godobizantino de este período, véase RIPOLL, G., “On the supposed Frontier”, pp. 95-115. Por otra parte, podemos identificar a los *abbates* hispanos mencionados en la carta de Recaredo con los citados por el pontífice en su respuesta al monarca godo: *quod uero transmissos abbates, qui oblationem uestram beato Petro apostolo deferebant, ui maris dicitis fatigatos ex ipso itinere ad Spanias remeasse, non munera*

dominios, mas, por otra parte, las relaciones³³⁵ entre obispos bajo uno y otro gobierno no se interrumpieron y tampoco el tránsito de personas, como lo demuestra el hecho de que el mensajero toledano pudiera entregar sin problemas la misiva real junto con un cáliz de oro como ofrenda a la sede de Pedro. De hecho, la carta entera representa el reconocimiento explícito visigodo a la primacía eclesiástica de Roma³³⁶.

Al respecto de la inseguridad fronteriza, el *patricius* Comenciolo³³⁷ parece haber desarrollado una política beligerante para con sus vecinos, según se desprende del epígrafe de las murallas de Cartagena y de las *Romanorum insolentiae* que padeció el Reino de Toledo durante el reinado de Recaredo³³⁸, coincidentes en el tiempo con el

uestra repulsa sunt quae postmodum peruenerunt, sed eorum qui transmissi fuerant constantia probata, an scirent sancto desiderio obiecta pericula uincere et in fatigatione corporis mente minime lassari. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229. *Contra*, VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 183, n. 87.

³³⁵ Las relaciones documentadas entre obispos de uno y otro lado de la frontera hispanobizantina en este período no son muchas, pero resultan significativas. Destacamos un par en especial: Liciniano mantuvo correspondencia con Eutropio de Valencia, abad del monasterio de *Seruitanum* y organizador del tercer concilio de Toledo, y se le supone un grado de amistad notable con Leandro, pudiendo incluso conocerse de antes de la ocupación bizantina de su ciudad natal común –ver nota 257–; por su parte, Severo de Málaga escribió un libelo contra la apostasía de Vicente de Zaragoza –ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 30– a quien verosímilmente le envió una copia, así como a otros preladados a ambos lados de la frontera.

³³⁶ RECCARED. REX, *Ep. ad Greg.*: *uoluntatis tunc nostrae fuit animus tam reuerentissimum uirum, qui prae ceteros polles antestites, omni intentione animi delectanter inquirere et tam dignam acceptam Deo rem pro nobis hominibus modis omnibus laudare*; y más adelante, en referencia al patrón de la *Vrbs*, especifica *qui primus honore fulget*, toda una declaración de principios al respecto de la primacía petrina y, por extensión, la de Roma.

³³⁷ Acerca del patricio Comenciolo, véase GOUBERT, P., “Les gouverneurs”, pp. 131-139, en especial 138-139, donde resume el debate historiográfico y considera mucho más que probable la identificación de los tres homónimos citados por las fuentes –el vencedor del frente persa, el *magister militum Spaniae* y quien depone a Januario– con un mismo personaje a pesar de la diferencia ortográfica entre *Comentiolus* y *Comitiolus*, un posible error de copista que no debería ser óbice para su asimilación; es también de interés una obra anterior –y más general– del mismo autor: GOUBERT, P., “Byzance et l’Espagne”, pp. 5-78. Asimismo, para un análisis más reciente, remitimos a *PLRE IIIA*, *Comentiolus* 1, pp. 321-325, donde también se identifica –con reservas– a los tres homónimos; cf. VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 294-299 y 311-312.

³³⁸ La situación del meridión peninsular en el año de la visita de Probino estaba lejos de ser un remanso de paz; en el 589/590, Mauricio había enviado a su *magister militum* Comenciolo a luchar *contra hostes barbaros*, como reza la conocida inscripción de las murallas de Cartagena. *CIL* II, 3420 (= *IHC* 176 = *ILCV* 792 = *ICERV* 362): *α quis quis ardua turrium miraris culmina / uestibulumq(ue) urbis duplici*

gobierno del citado patricio. Hombre de confianza de Mauricio, Comenciolo ejerció como *magister militum* en Tracia y Persia antes de recalar en Hispania; y allí residió en calidad de suprema autoridad provincial en 589/590³³⁹. Luego, defendió los *limites* persa y danubiano, así como la mismísima ciudad de Constantinopla ante la rebelión de Focas en noviembre del 602; finalmente, la caída de su agradecido emperador conllevó la suya, e incluso Gregorio, cuando escribió al defensor Juan en agosto del 603, parece admitir el rumor que lo daba por muerto.

En respuesta a las misivas de Leandro y Recaredo enviadas con anterioridad, Gregorio escribió sendas epístolas para ambos en las cuales, bajo el aspecto formal de las relaciones institucionales, subyace una sutil estrategia política que quizás alcance al

porta firmatum, / dextra leuaq(ue) binos porticos arcas, quibus superum ponitur camera curua conuexaq(ue): / Comenciolus sic haec iussit patricius / missus a Mauricio Aug(usto) contra hostes barbaros, / magna uirtute magister mil(itum) Spaniae. / sic semper Hispania tali rectore laetetur, dum poli rotantur dumq(ue) sol circuit orbem / ann(o) VIII Aug(usti), ind(ictione) VIII. El estudio más actual acerca de esta inscripción en FONTAINE, J., “Un général byzantin”, pp. 91-100. Cabe hacer notar las dudas acerca de la identidad de los *hostes barbari* citados de Görres, quien dubita entre los visigodos y las tribus de *Mauri* sitas dentro de las posesiones africanas bizantinas: GÖRRES, F., “Die Inschrift von Carthagenä”, pp. 534-535; seguido por GOUBERT, P., “Les gouverneurs”, p. 130. Partidario de la agresividad de Comenciolo se muestra GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España*, p. 140, una opinión que parece refrendada por la actitud que el turonense atribuye al *praefectus imperatoris* con el que Hermenegildo estaba en tratos. Al respecto, véanse las notas 258 y 270. En cuanto a las *insolentiae Romanorum*, éstas son citadas por Isidoro, claro indicativo de la opinión general –y oficial– del pueblo –y del gobierno– hispanogodos. ISID. HISPAL., *De orig. Get.*, 54, donde se las compara a las coetáneas incursiones vasconas, arquetipo del enemigo violento en el imaginario colectivo del Reino de Toledo: *saepe etiam et lacertos contra Romanorum insolentias et irruptiones Vasconum mouit*. A nuestro parecer, también podría definir el tipo de acción bélica emprendida por las huestes imperiales, que se asemejaría más a una razia que a una campaña de ocupación propiamente dicha: parecería que Bizancio tan sólo quería recordar su presencia y potencia ante el vecino bárbaro con motivo del ascenso al trono de un nuevo rey.

³³⁹ La fecha *post quem* viene dada por la inscripción de Cartagena: octava indicción (1 de septiembre del 589-1 de septiembre del 590) del octavo año de reinado de Mauricio (14 de agosto del 589-14 de agosto del 590). Ver notas 337-338. Por cuanto se refiere a la fecha *ante quem*, ésta la proporciona la campaña persa de Comenciolo, acaecida a finales del 589 o principios del 590; sin embargo, puede que la titulación ostentada por el patricio no se correspondiera exactamente con la datación que se le supone en las fuentes disponibles, las cuales evidenciarían solapamiento entre uno y otro cargo. Gregorio cita en dos ocasiones al *gloriosus Comitiolus* en sendas epístolas al *defensor* Juan datadas en agosto del 603, y su modo de referirse a él parece apuntar a su cese en el cargo de gobernador de *Spania* –ver nota 360–; realmente, no parece estar demasiado bien informado si Comenciolo ocupó el gobierno hispano durante un único año y si, además, fue ejecutado al usurpar la púrpura Focas.

Imperio de Oriente. El obispo sevillano, además de los consabidos halagos, obtuvo el honor del *pallium*³⁴⁰ –*ad sola missarum sollemnia utendum*– que su amigo y colega le hizo llegar, hecho que equivalía, en nuestra opinión, a la concesión del vicariato³⁴¹ sobre –verosímilmente– la porción peninsular dominada por Toledo. No resulta extraño, por otro lado, que Gregorio otorgara tal privilegio a alguien de su entera confianza, que le hubiera demostrado –personalmente, añadiríamos– tanto pericia en el oficio como honradez en el servicio. ¿Y qué otro hispano sino Leandro reunía estos requisitos? Además, se comenta la cuestión de la única o triple inmersión³⁴² en el sacramento del

³⁴⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 228: *praeterea ex benedictione beati Petri apostolorum principis pallium uobis transmisimus ad sola missarum sollemnia utendum. Quo transmissio ualde debui qualiter uobis uiuendum esset admonere, sed locutionem supprimo, quia uerba moribus anteitis. Omnipotens Deus sua uos protectione custodiat atque ad caelestis remunerationem patriae cum multiplici animarum fructu perducat.* La realidad de dicha concesión es refrendada por el mismo pontífice en su epístola a Recaredo: *reuerentissimo autem uiro fratri et coepiscopo nostro Leandro pallium a beati Petri apostoli sede transmisimus, quod et antiquae consuetudini et uestris moribus et eius bonitati atque grauitatis debeamus.* ID., *Ep.*, 9, 229; ver asimismo la nota siguiente. Sobre la concesión del palio por parte de Gregorio a obispos de distintos reinos germánicos, remitimos a las notas 388, 397 y 444; cf. notas 398-399. Véase MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 26-27. Remitimos asimismo al capítulo 1.4 del apéndice 1.

³⁴¹ La opinión de la historiografía al respecto del vicariato de Leandro es variada: Vilella se muestra favorable a la plena valía de dicha concesión; García Moreno y Ramos-Lissón mantienen sus dudas acerca de la equivalencia entre palio y vicariato; Richards y Markus, en fin, se manifiestan firmemente en contra de cualquier evidencia de poder eclesiástico relacionada con la otorgación del *pallium*. Véanse, respectivamente: VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 180; GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 178, pp. 92-93 y n. 9; RAMOS-LISSÓN, D., “Grégoire le Grand”, p. 192; RICHARDS, J., *Il console*, p. 309; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 167, n. 15. Es difícil discernir el alcance político real de un objeto *ad sola missarum sollemnia utendum*, fórmula ésta que parece limitar los privilegios otorgados y que también aparece en la asignación del *pallium* a Siagrio de Autun: ver nota 397. Cabría preguntarse, además, si la amistad con Leandro es el único argumento que aleja el palio pontificio de la sede toledana y si la autoridad hispalense se extendía a la zona imperial, algo harto improbable.

³⁴² GREG. MAG., *Ep.*, 1, 41: *de trina uero mersione baptismatis, nil respondi uerius potest quam ipsi sensistis, quia in una fide nil officit sancta ecclesia consuetudo diuersa (...) Sed si nunc usque ab haereticis infans in baptisate tertio mergebatur, fiendum apud uos esse non censeo, ne, dum mersiones numerant, diuinitatem diuidant, dumque quod faciebant faciunt, morem uestrum se uicisse gloriatur.* El testimonio gregoriano queda ratificado por un par de autores hispanos muy próximos a Leandro: *postea uero scripsisti ei (Leandro) de trina tinctione* –LICIN. CARTHAG., *Ep.*, 1–; y también *scripsit (Leander) et epistulas multas: ad papam Gregorium de baptismo unam* –ISID. HISPAL., *De uir. ill.*, 29–. Destáquese la flexibilidad de Gregorio ante los distintos usos litúrgicos de las diferentes iglesias, parecida a la que luego mostrará en la Britania anglosajona: ver notas 463 y 465. Acerca de la metáfora de la Iglesia como nave

bautismo, práctica ritual que, en tierras hispanas, habría devenido signo diacrítico de la fe del catecúmeno. La moderada y contemporizadora actitud de Gregorio revela hasta qué punto tenía el primado romano potestad de intervenir y, sobre todo, con qué refinada sutileza traza el pontífice sus líneas de influencia en Occidente.

Por su parte, Recaredo recibió todo tipo de consejos morales³⁴³ en una abigarrada carta que pretendía ser una suerte de *speculum principis* –proponiendo honestidad, rectitud y firmeza como pilares espirituales del soberano cristiano– y también debió agradecer unos presentes muy especiales: limaduras de las cadenas que retuvieron a Pedro inseridas en una simbólica llave y fragmentos del *lignum crucis* y cabellos de Juan Bautista contenidos dentro de una cruz³⁴⁴ a modo de relicario

en un mar tempestuoso y del *portus quietus* del monasterio, presentes en la epístola a Leandro, remitimos a las notas 241-242 y 248 de la parte II y a la nota 697 de la parte III.

³⁴³ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229; nos abstenemos de reproducir las diversas exhortaciones gregorianas a la virtud a causa de su extensión, aunque no nos sustraemos a citar un par de significativas líneas: *oportet ergo excellentiam uestramin tanto hoc de conuersione gentis subditae munere, quod accepit, summopere custodire prius humilitatem cordis ac deinde munditiam corporis*. Sin embargo, Recaredo no parece poseer ni la temperancia ni la humildad que Gregorio le aconsejaba, como demuestra el impresionante castigo infligido a Argimundo por su rebelión contra la corona: *primum uerberibus interrogatus, deinde turpiter decaluatus, post haec dextra amputata, exemplum omnibus in Toletana urbe, asino sedens pompizando dedit, et docuit famulos domini non esse superbos*. IOAN. BICLAR., *Cont. Vict. Tonnen.*, a. 590. No se puede decir que tales actos sean *ejemplares* en términos cristianos aunque se correspondan con los castigos tradicionales de la monarquía goda. Al final del anagnóstico de la citada epístola pontificia, se menciona al portador –anónimo, pero seguramente eclesiástico– de la carta: *ut autem nostrum hominem ad uestram excellentiam, modo minime mitteremus, nauis necessitas fecit, quia inueniri non potest, qui ab istis partibus ad Spaniae litora ualeat proficisci*; y no deja de ser curiosa la justificación del Magno, escudándose en la ausencia de naves que hicieran el trayecto, algo que no sabremos nunca si fue una diplomática mentira o una cruda realidad. Acerca de la comunicación entre Roma y la Península Ibérica, en especial de sus territorios bizantinos, remitimos a FONTAINE, J., “Les relations”, pp. 9-11; véase además la nota 334 para las rutas seguidas por los legados pontificios a la Península Ibérica.

³⁴⁴ Una y no dos, como Norberg recalca en su edición del epistolario gregoriano, negando la existencia de una segunda cruz, fruto de una interpolación posterior recogida por Hartmann; así opina también VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 178, n. 59. Para el texto de la cita gregoriana, véase la nota siguiente. Es probable que, como relata el *Liber ordinum*, la cruz regalada por Gregorio fuera la misma que portaba el séquito real visigodo en campaña: GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto*, p. 122. También es probable que acabara en la catedral de Oviedo, como atestigua Pelagio, prelado de dicha sede durante la primera mitad del siglo XII: FROLOW, A., *La relique*, n° 41, p. 184 ; cf. 232, pp. 277-278.

conformaban las *benedictiones*³⁴⁵ enviadas por el pontífice, cuya finalidad consistía en fortalecer y mantener la nueva fe del monarca y, por extensión, la de la *gens Gothorum*, aliada ahora de la fe de Roma. Se busca con ello la preeminencia apostólica romana en Hispania –en detrimento de Constantinopla– mediante una estudiada y ancestral propaganda petrina explícita en la cadena del apóstol, pero implícita en los otros *dona* ofrendados. Y con la protección de estos objetos santos, el Papado extendió su benéfica influencia sobre la persona más poderosa del reino visigodo, su rey, con la suprema potestad secular y eclesiástica³⁴⁶.

A todo ello, cabe añadir una cuestión que se aleja de la formalidad diplomática. Se trata de la solicitud de copia de cierto documento referente al *foedus* entre Justiniano y Atanagildo que Recaredo requería con el fin de saber a qué atenerse en cuanto a la realidad jurídica del enclave bizantino. Respondiendo a la demanda regia, el pontífice³⁴⁷

³⁴⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229: *clauem uero paruulam uobis a sacratissimo beati Petri apostoli corpore pro eius benedictione transmisimus, in qua inest ferrum de catenis eius inlausum, ut quod collum illius ad martyrium ligauerat, uestrum ab omnibus peccatis soluat. Crucem quoque latori praesentium dedimus uobis offerendam, in qua lignum dominicae crucis inest et capillis beati Iohannis Baptistae. Ex qua semper solacium nostris saluatoris per intercessionem praecursoris eius habeatis.* Para la disquisición de la cruz enviada a Recaredo, véase la nota anterior; remitimos además a la nota 340 de la parte III.

³⁴⁶ Según el preciso estudio de King, el monarca goda acumulaba tanto la máxima autoridad civil –ya inherente a su cargo– como la religiosa, ostentando la facultad de investir obispos y de sancionar toda pena de excomuni6n. KING, P.D., *Derecho y sociedad*, p. 148. Y de hecho, esta dinámica de intervenci6n real en los asuntos eclesi6sticos se establece a partir del tercer concilio de Toledo y, desde entonces, los s6nodos toledanos constituir6n el eje vertebrador de la pol6tica religiosa de la monarquía visigoda: ver nota 370.

³⁴⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 229: *ante longum tempus dulcissima mihi uestra excellentia Neapolitano quodam iuueue ueniente mandare curauerat ut piissimo imperatori scriberem, quatenus pacta in cartofilacio requireret quae dudum inter piae memoriae Iustinianum principem et iura regni uestri fuerant emissa, ut ex his colligeret quid uobis seruare debuisset. Sed ad hoc faciendum duae res mihi uehementer obstiterunt: una, quia cartofilacium praedicti piae memoriae Iustiniani principis tempore ita subripiente subito flamma incensum est, ut omnino ex eius temporibus paene nulla carta remaneret; alia autem, quia nulli dicendum est: ea quae contra te sunt, apud temetipsum debes documenta requirere atque haec pro me in medium proferre. Ex qua re hortor ut uestra excellentia suis moribus congrua disponat et, quaeque ad pacem pertinent, studiose peragat, ut regni uestri tempora per longa sint annorum curricula in magna laude memoranda.* Nos ha resultado imposible sustraernos a reproducir una parte tan extensa de esta carta –perteneciente al anagn6stico a6naddo a la misma– que resume la refinada sutileza de la que Gregorio es capaz, con la cual podía capear una situaci6n violenta y, al mismo tiempo, poner en evidencia al causante. A destacar la presencia de un joven napolitano como emisario de Recaredo; y representa toda una lástima que no dispongamos de más datos al respecto de este oscuro –e interesante– personaje.

le informó de que los archivos oficiales sufrieron un incendio en tiempos de Justiniano y añadió –con cierta acritud– que no debería querer hallar algo que quizás le fuera desfavorable: primero la evidencia, luego la advertencia. Ante estos hechos, se nos plantean un par de dudas: ¿era cierta su ausencia de los archivos? y ¿acaso Gregorio se molestó al pretender Recaredo que le sirviera de intermediario ante el emperador? Todo esto puede ser mera conjetura³⁴⁸, y, en efecto, la respuesta papal anulaba toda posibilidad de verificación, pues el asunto quedaba zanjado con ella o, por lo menos, no disponemos de ninguna otra evidencia de que el monarca insistiera de nuevo sobre el tema; pero no podemos dejar de observar que Gregorio parece inhibirse intencionadamente al respecto de este particular, quien sabe si por no perjudicar a *su* Imperio. Lo cierto es que la ambigüedad de la Santa Sede, dividida entre la dependencia política y el deber pastoral, amén de su *Romanitas*, causaría no pocos recelos en la Iglesia visigoda.

Cabe mencionar una última conexión hispana de Gregorio, el *defensor* Juan³⁴⁹, enviado a la provincia bizantina en agosto del 603 para mediar en un par de asuntos de diversa relevancia. En primer lugar, debía examinar y, en su caso, remediar la conducta licenciosa de los monjes de un monasterio sito en la isla de Cabrera³⁵⁰, cerca de

³⁴⁸ NAVARRA, L., “Interventi”, p. 31, opina que Recaredo firmó un segundo tratado con Mauricio, afirmación para la cual, sin embargo, no aduce razón alguna; *contra*, justamente, VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 178, n. 55. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 168, n. 16, critica el carácter excesivamente entusiasta de las opiniones de Ramos-Lissón, quien define de muy cordiales las relaciones entre el pontífice y el rey godo; cf. RAMOS-LISSÓN, D., “Grégoire le Grand”, p. 196. Acerca de la actividad diplomática entre el Toledo y Constantinopla, sea o no a través del puente romano, véanse: THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 131; VILELLA, J., “La hostilidad”, pp. 331-334; y VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 284-288. A juzgar por la tajante interpelación de Gregorio acerca de la cuestión del tratado romanogodo citada en la nota anterior, no parece, ciertamente, que las relaciones entre ambos sean demasiado “cordiales”.

³⁴⁹ *PCBE* II, 2, *Ioannes* 139, p. 1139; cf. *Ioannes* 100, p. 1124. Al respecto del itinerario y de la cronología del viaje de Juan a *Spania*, remitimos a la precisa exposición de FONTAINE, J., “Les relations”, pp. 25-26. Acerca de la misión de Juan en la provincia bizantina, véase VALLEJO, M., *Hispania y Bizancio*, pp. 311-316.

³⁵⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 47: *quia igitur peruenit ad nos monachos monasterii, quod in insula Capria, quae iuxta Maioricam idem insulam, est positum, ita peruerse agere ac uitam suam diuersis facinoribus summississe*. Como apunta Batiffol, no deja de ser sorpresiva la facilidad con que Gregorio ejerce su autoridad en Cabrera, y sin consultar obispo alguno: BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 159, quien opina,

Mallorca; en segundo, afrontar la espinosa tarea de revisar y juzgar los casos de Januario³⁵¹ –obispo de Málaga–, Esteban –también obispo, pero de sede desconocida– y de un presbítero perteneciente a la diócesis malacitana. A estos tres eclesiásticos se les había depuesto –Esteban, además, fue exiliado– por orden expresa del turbulento Comenciolo –a la sazón investido de potestades religiosas–, y éstos, por razón de las múltiples irregularidades³⁵² cometidas durante la celebración de la causa, habían elevado su protesta³⁵³ a la curia romana, obteniendo la ayuda de Gregorio.

además, que Gregorio se inmiscuye en los asuntos de *Spania* sin necesidad; *contra*, FONTAINE, J., “Les relations”, p. 25, donde afirma que “il est notable que les affaires en question concernant des territoires se trouvant encore, à ce moment, sous la domination byzantine”. Pensamos que precisamente esa pertenencia justificaba y autorizaba la actuación pontificia en la provincia bizantina, porque Gregorio sabía bien que su jurisdicción e influencia se respetaban en territorio imperial pero no necesariamente en los *regna* germánicos, en los cuales dependía de la buena voluntad de los monarcas; discutimos sobre esta dicotomía en las notas 440 y 523 de la parte III. Un extenso análisis sobre la comunidad monástica mallorquina en este momento en AMENGUAL, J., *Els orígens*, pp. 382-398.

³⁵¹ Sobre Januario de Málaga, véase GOUBERT, P., “Les provinces”, pp. 96-97, quien da por bueno el 601 como inicio de su episcopado sin aducir razones. De hecho, las únicas referencias cronológicas de este prelado la constituyen la *ep.* 13, 46 de Gregorio, datada en el 603, y la presencia en el segundo concilio de Sevilla (619) de un nuevo obispo malacitano, Teodulfo. Al respecto de este último obispo, ver GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 232, pp. 110-11. A diferencia de *Illiberris*, no hay ninguna duda acerca de la posesión bizantina de la ciudad de Málaga hasta la conquista por Sisebuto el 615: GOUBERT, P., “Les provinces”, pp. 95-96. Véanse asimismo las notas 362-365 sobre la situación de *Illiberris* en este momento.

³⁵² Queda claro que, para Gregorio, Comenciolo fue el instigador de esta “rebelión de palacio” y que el *metus iudicis* que sienten los obispos –jueces en dichos juicios– así lo parece evidenciar. ¿Qué habrían de temer sino al poder civil, y a quién sino a su máximo representante? Acerca de este tema, véase GOUBERT, P., “Les gouverneurs”, pp. 133-134. Al respecto de Januario, tan sólo se nos dice que se actuó *contra canones* y que el obispo malacitano sufrió violencia –indefinida– por parte de Comenciolo, siendo retenido por un personaje que no aparece citado. Sin embargo, en el caso de Esteban, las presuntas irregularidades son tantas que nos permitimos reproducir un fragmento extenso: *quia igitur Stephanus episcopus in odio suo quaedam ficta et de falsis se capitulis accusatum neque aliquid ordinabiliter factum sed iniuste se asserit condemnatum, diligenter quaerendum est primum, si iudicium ordinabiliter est habitum aut si alii accusatores et alii testes fuerunt; deinde causarum qualitas, si digna exsilio uel depositione fuit, aut si eo praesente sub iureiurando contra eum testimonium dictum est seu scriptis actum est uel ipse licentiam respondendi et defendendi se habuit. Sed et de personis accusantium et testificantium subtiliter quaerendum est, eius condicionis cuiusue opinionis aut ne inopes sint aut ne forte aliquas contra praedictum episcopum inimicitias habuissent, et utrum testimonium ex auditu dixerunt aut certe specialiter se scire testati sunt uel si scriptis iudicatum est a partibus praesentibus sententia recitata est. Quod si forte haec sollemniter acta non sunt neque causa probata est, quae exsilio uel depositione digna sit, in ecclesia sua modibus omnibus reuocetur.* GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46. De ser ciertas las

En posible relación con este *affaire* cabría entender la carta³⁵⁴ del pontífice al *dux* Claudio en la cual le pedía su ayuda para que el legado papal, Ciríaco, llevara a cabo su misión sin demora. Claudio³⁵⁵ era fiel vasallo y reconocido comandante de Recaredo, quien confiaba tan plenamente en él que le encomendó la comprometida tarea de suprimir un par de revueltas acaecidas justo en el momento de su conversión.

irregularidades que denuncian los hispanos, no nos parece atrevido calificarlas de algo más que “formales”, como prudentemente hace VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 182. A nuestro parecer, se trata más bien de una “conspiración” urdida entre un gobierno bizantino necesitado de victorias y algunos eclesiásticos hispanos con grandes deseos de medrar. Y a pesar de la connivencia de Cartagena, dichos miembros de la Iglesia no quedan sin castigo, como indica el mismo papa. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46: *de superscripti episcopi (Ianuarii) persona hoc statuendum est, ut, si nulla contra eum criminalis causa, quae exsilio uel depositione digna est, mota siue probata est, is qui eo superstite episcopus peruerse ac contra canones in ecclesia eius ordinari praesumpsit sacerdotio priuatus ab omni ecclesiastico ministerio repellatur*. Sobre la intervención civil —en principio, instigada por Comenciolo— en este asunto eclesiástico, remitimos a las notas 357, 360 y 363.

³⁵³ Gregorio cita la petición explícita de los eclesiásticos hispanos en la *ep.* 13, 46 —que podríamos considerar como el *estado de la cuestión*—, pero el asunto se repite en dos cartas más del pontífice —13, 48 y 49—; en total, de las cuatro misivas enviadas a Juan al respecto de este *affaire*, tres se refieren a la causa de Januari y Esteban mientras que la cuarta —13, 47— se dedica exclusivamente a la relajación de las costumbres del monasterio balear. Para las demandas de los obispos bajo dominio imperial, véase la nota anterior.

³⁵⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 230: *praeterea dilectissimum filium nostrum Cyriacum monasterii patrem uestrae gloriae commendamus, ut, peractis quae ei iniuncta sunt, nulla enim remeandi mora praepediat*. Aunque no se especifica al respecto de los encargos que debía cumplir el legado pontificio en su periplo hispano, se puede inferir su relación con los casos de Januari y Esteban incluso cuando sus sedes se ubican en zona imperial, y esto podría explicarse a causa de la fluctuante frontera entre visigodos y bizantinos en época leovigildiana; sin embargo, también es posible que su misión tuviera que ver con la recién adoptada ortodoxia del reino visigodo y la consolidación de relaciones con la sede romana. Por otra parte, cabe considerar la ruta seguida por el abad en su viaje a Toledo: en julio el 599, Ciríaco se hallaba en Marsella como portador de una carta a su obispo Sereno —ver notas 180 y 190 de la parte III—, y al mes siguiente, ya había librado una nueva epístola a Claudio —ver nota siguiente—; a nuestro parecer, esta cronología invita a pensar en un trayecto terrestre más que marítimo, a pesar de hallarse en el más importante puerto mediterráneo franco. Véanse además la nota 524 de la parte III y la nota 400 de esta misma parte.

³⁵⁵ Acerca de la figura de Claudio, véanse: GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 35, pp. 41-43; y PLRE IIIA, *Claudius* 2, pp. 316-317. En las notas 306-307, documentamos el papel del *dux* en la supresión de las rebeliones lusitana y septimana.

Ciríaco³⁵⁶, por su parte, también gozaba de notable importancia en los círculos de la sede romana. Desde hacía un tiempo, Gregorio le venía encomendando la supervisión del correcto funcionamiento de las cristiandades occidentales: el clero sardo, el obispado de Marsella y el conjunto de la Iglesia merovingia constituyeron las difíciles obligaciones encargadas al abad y legado con carácter extraordinario. No extrañaría, entonces, que la misión en tierras hispanas tuviera la relevancia de la reforma episcopal de Cerdeña, la posible idolatría provenzal o la endémica simonía franca. El problema reside en que la auténtica naturaleza de dicha misión no puede ser conocida por falta de más datos al respecto; tan sólo puede conjeturarse su relación con el fortalecimiento de la presencia romana en la provincia bizantina.

Volviendo a la actuación de Juan, podemos afirmar que se trataba de una misión difícil dado que el Papado, aun con la ley³⁵⁷ de su parte, se enfrentaba abiertamente a la

³⁵⁶ Acerca del viaje de Ciríaco en Hispania en una desconocida actuación, remitimos a las notas 334 y 354. Ciríaco constituye una especie de legado papal de carácter extraordinario que se ocupaba de asuntos tan complejos y delicados como la corrección de la simonía y cuyo ámbito geográfico cubría todo el Mediterráneo occidental, tanto bizantino como germánico, esto es, Italia, Hispania y Galia. Para la extensa y relevante actuación de Ciríaco, remitimos y a las notas 190 y 524 de la parte III y a la nota 400 de esta misma parte

³⁵⁷ Irregularidades jurídicas aparte, se había actuado *contra canones* supuestamente porque los obispos del tribunal juzgaban a un colega *provisional* –no creemos que la posible ocupación de *Illiberris* durara mucho tiempo– por actos cometidos bajo otro gobierno y porque el juicio tenía una clara intención política que excedía tanto el concepto de justicia que hubo asistentes –y jueces– que participaron *metu iudicis* en la mascarada. Para todos ellos, Gregorio establece penitencia –diferenciada– sin negárseles, de todos modos, el viático en peligro de muerte: *hi uero qui eum contra Dei timorem et statuta canonum condemnauerunt excommunicati in monasterio ad agendam paenitentiam in sex mensibus sunt mittendi, ita sane ut, si cuiquam eorum mortis contigerit imminere discrimen, uiatiki ei benedictio non negetur (...)* *si autem episcopi in praeiudicio condemnationis uel depositionis memorati Stephani se metu iudicis consensisse ac talia fecisse sua sponte professi fuerint, tempus eis abbreviandum est de modis paenitentiae temperandus*. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46. Hemos citado el caso de Esteban, pero la misma pena se aplica en el de Juan, para cuya deposición no se conoce causa alguna, al contrario de lo que ocurre con su colega, “culpable” de amistad con el reino godo. De todas maneras, es posible relacionarla con la lucha por el control de la sede de Málaga entre facciones opuestas y tal vez con la conveniencia de un candidato más obediente al Imperio. No creemos, sin embargo, que el *crimen* de Esteban sea de lesa majestad, como apunta VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 183; de ser así, el juicio mostraría –todavía más– su intencionalidad política. Nos preguntamos, además, si Gregorio no envió a Juan en el 603 justamente porque Comencio no sólo no era el gobernador de *Spania*, sino que había muerto y no podía mover los hilos de su gran influencia política: véanse las notas 337-339 para la cronología del patricio bizantino.

sentencia de un alto funcionario imperial –ya difunto en ese momento–; pero Gregorio no daría su brazo a torcer. Conviene señalar que el “juicio” ya se había celebrado en Roma y que el veredicto del jurado había sido favorable a las demandas de los eclesiásticos hispanos; es decir, la decisión había sido tomada de antemano y el *defensor* Juan se dirigió hacia la Hispania bizantina más a ejercer funciones de alguacil, que no de juez, ya que la revisión de la causa *in situ* no era relevante para la resolución del caso. Y a juzgar por las precisas instrucciones del letrado pontificio, así como por el cuidadoso estudio legal³⁵⁸ que las complementaba, se diría que Roma tenía la firme intención de dirimir la querrela de una vez por todas. De hecho, Juan ya llevaba consigo una fórmula absolutoria³⁵⁹ –como mínimo para Januarius– redactada por el propio pontífice y su orden expresa a Comencio³⁶⁰ –o su sucesor– de retornar a los

³⁵⁸ De las tres cartas relativas a Januarius y Esteban, dos son propiamente documentos legales: el primero, un modelo de sentencia de absolución, y el segundo, sujeto de esta glosa, un *exemplum legum* especialmente preparado para dar validez a las demandas romanas y contrarrestar cualquier argumento jurídico que pudiera presentar el gobierno imperial. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 49; véanse las notas anterior y posterior. Dicho *exemplum* contiene fragmentos de diversas leyes, cuya influencia se deja sentir en la redacción, como indica GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica*, p. 257, quien incide en el poco conocimiento hispano del *Codex Iustinianus*. Según Batiffol, el desarrollo del proceso contra los dos obispos revela la aplicación del derecho canónico oriental, derecho que Gregorio reconocerá pero sorteará con el argumento de la falta de metropolitano que juzgue el caso; así, la sede romana se adjudicaría la potestad en un intento para imponerse en la alejada provincia de *Spania*: BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 157-159. Véase además GIORDANO, L., *Giustizia e potere*, pp. 50, 59, 80 y 84, con un análisis más reciente de la casuística. Para la posible formación jurídica de Gregorio y el conocimiento del derecho justiniano en Italia y Occidente, remitimos a las notas 112-125 de la parte II.

³⁵⁹ La *ep.* 13, 48 no es tal carta, sino un modelo de sentencia según las fórmulas tradicionales del *officium* romano al que Juan sólo debe añadir la fecha definitiva de emisión, *imperatore, indictione et die*, como reza el texto: *Iohanni defensori sententiae formulam dat, secundum quam iudicet*. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 48, *tit.* Sin embargo, no resulta tan genérico con respecto de los nombres de los acusados absueltos: en este caso, se cita a Januarius de manera explícita, y aunque ello no conlleve forzosamente la exclusión de Esteban, bien podría reincidir en el recelo que creemos ver en ID., *Ep.*, 13, 46: *si autem talem culpam antedictum episcopum (Stephanum), quod absit, commisisse constiterit, ut constet eum non irrationabiliter esse depositum, eadem eius depositio confirmetur, ecclesiae res suae omnes quae ablatae claruerint restituantur, quia delictum personae in damnum non est ecclesiae conuertendum.*

³⁶⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46: *gloriosus autem Comitius, quicquid praedictus episcopus (Ianuarius) per uiolentiam atque insecutionem ipsius expendisse uel damnum pertulisse dato sacramento firmauerit, eidem episcopo restituere condemnetur (...) gloriosus uero Comitius, si suprascriptus episcopus (Stephanus) innocens esse claruerit, quicquid de rebus eius uel ecclesiae ipsius tulit, ei sine aliqua dilatione restituat. Sed et quaeque se per insecutionem ac uiolentiam eius expendisse uel damnum isdem*

inculcados todo aquello que les hubiera sido sustraído; por supuesto, también el cargo³⁶¹.

Al respecto de Esteban, cabe comentar un aspecto en concreto tan determinante para la adecuada consideración de su causa como es la sede que dirigía. La tradición ha querido asociarlo –aun con reservas– al obispo homónimo³⁶² de *Illiberris* que firma las actas del tercer concilio de Toledo (589) y del primero de Sevilla (590), pero la citada ciudad parece estar bajo dominio godo según los datos que poseemos, por lo que su prelado no estaba obligado a obedecer ninguna orden procedente de Cartagena. Sin embargo, Esteban fue juzgado, depuesto y exiliado por el episcopado de *Spania*. ¿Cómo

episcopum, quod absit, commisisse constiterit, idem memoratus gloriosus reddat ac satisfaciat; unas líneas más adelante, se menciona la posible defunción de Comenciolo y la ratificación de la sentencia para su sucesor: *si enim, ut dicitur, Comitiolus defunctus est, ab herede eius quae ab illo iniuste tulsa sunt sine excusatione reddantur*. En otro orden de cosas, las frases *quicquid de rebus eius uel ecclesiae ipsius tulit* y *ecclesiae res suae omnes quae ablatae claruerint restituantur, quia delictum personae in damnum non est ecclesiae conuertendum* parecen un argumento inmejorable para proponer la apropiación de bienes eclesiásticos por parte de Comenciolo, propuesta ya sostenida a principios del siglo XX: BOUCHIER, E.S., *Spain under the Roman Empire*, p. 58; seguido por GOUBERT, P., “Les gouverneurs”, p. 131, de quien podríamos decir que ha sentado cátedra en este asunto.

³⁶¹ Dado el caso de que se hubiera nombrado a otros obispos en sustitución de los depuestos –cosa que se hizo, con toda probabilidad–, éstos serían destituidos con el fin de que Januario y Esteban retornaran a sus sedes. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46: *si uero ille qui locum eius (Stephani) inuasit de hac fortasse luce migrauerit et alter est ordinatus, quia leuior culpa uidetur non quasi isti superstiti sed successisse defuncto, episcopatus illi officium in alia ecclesia, quae a sacerdote uacauerit, si electus fuerit, esse possit episcopus, ad Malacitanam tamen ecclesiam nunquam aliquomodo reuersurus*; lo mismo sirva para el caso de Esteban, a indicación del propio pontífice.

³⁶² Al respecto de Esteban de *Illiberris*, consúltense: GOUBERT, P., “Les gouverneurs”, p. 134, e ID., “Les provinces”, pp. 92-93; GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 217, p. 107, que no identifica ambos prelados; y VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 183. Al contrario que Vilella, Goubert y García Moreno coinciden en afirmar la pertenencia de la ciudad al Reino de Toledo a partir de la asistencia de su prelado a los citados sínodos: *Conc. Tolet. III* (589), *susc.*; y *Conc. Hisp. I* (590), *susc.* Sin embargo, cabe hacer notar que, en el concilio toledano, *Illiberris* fue representada –además– por un segundo obispo, Pedro, de quien no se conoce otra cita y se desconoce el cargo exacto: ¿había sido anteriormente el obispo arriano de la ciudad? ¿era quizás coepiscopo o sucesor de Esteban? de ser así, ¿fue también apresado por los bizantinos? En todo caso, tal duplicidad de obispos para una misma sede no constituye una excepción en el sínodo del 589, como hace notar GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 93, n. 47: Tortosa es representada por Juliano y Froisclo; Valencia por Maurila, Viligisclo y Celsino, etc. Este hecho puede estar en relación con la integración del clero arriano a la nueva Iglesia hispanogoda, sin que sea posible determinar de qué modo se resolvió la dualidad episcopal en estas sedes.

podemos entender esta paradoja? Se ha argumentado que una breve ocupación de Elvira³⁶³ pondría al prelado en manos de unos enemigos deseosos de castigar ejemplarmente a un participante en sínodos visigodos; en favor de este supuesto, las campañas militares de Comenciolo no podían haber comenzado antes del 590, por lo que Esteban de *Illiberris* pudo haber asistido a los concilios que lo documentan. Ahora bien, ¿cuándo tuvo lugar su juicio? ¿y el de Januario? ¿acaso fueron contemporáneos? Si aceptamos que el gobierno de Comenciolo se extendió hasta *ca.* 600, y, además, consideramos que dos obispos de *Acci*³⁶⁴ (Guadix), Liliolo y Pablo, consagraron sendas

³⁶³ Una afirmación de Gregorio verifica, a nuestro parecer, el apresamiento –y confinamiento, se entiende– de los dos prelados hispanos. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 46: *qui etiam eidem dilectissimo Ianuario fratri et coepiscopo nostro tradendus est, ut aut ipso in custodia habeatur aut certe ab eo ad nos per omnia transmittatur.* El mismo enunciado, *mutatis mutandi*, para el caso de Esteban. Cf. VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 183 y n. 89, donde cita el caso de Cecilio de Mentesa, obispo retenido por los imperiales antes del 615 y liberado por el buen entendimiento entre Sisebuto y Cesario, sustituto de Comenciolo al frente de *Spania*. CAES. PATR., *Ep. ad Siseb.*: *Caecilium namque beatissimum patrem nostrum retentum a nostris hominibus (...) absoluimus*; cf. SISEB. REX, *Ep. ad Caec.* La –probable– toma de *Illiberris* y la –supuesta– captura de su obispo podrían deberse a las campañas de Comenciolo que apuntamos en las notas 338 y 362-363.

³⁶⁴ Acerca de Liliolo y Pablo, véase GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 256-257, pp. 123-24. La inscripción que recoge las dos consagraciones accitanas pueden consultarse en ICERV 303, epígrafe que presenta una tercera dedicación: *hec s(an)c(t)a tria tabernacula in gloriam Trinitatis indiuise / cohoperantib(us) s(an)c(t)is aedificata sunt ab inl(ustre) Gudiliu[...] / cum operarios uernolos et sumptu proprio.* Curioso ejemplo de colaboración y tolerancia entre hispanos y godos, en la cual *Gudiliua* o *Gudiliuane*, un noble germánico –acaso un *comes*, como opina FITA, F., “Indicciones”, p. 11, e ID., “Santa Eulalia”, p. 253–, financia la construcción de un edificio dedicado a la Trinidad, símbolo del catolicismo. Sobre *Gudiliua(a/ane)*, véase GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, n° 70, p. 53 y n. 2. La cronología de esta triple dedicatoria es variable: la de *Gudiliu(a/ane)* resta indatable; la de Liliolo se fecha en el *ann(o) VIII gl(oriosi) d(omi)ni Reccaredi rex er(a) δCXXXII*, esto es, el año 594; finalmente, la de Pablo se data en un momento impreciso del reinado de Viterico, pero la siguiente indicación de la *er(a) δCXV (577)* parece contradecir la precedente. Para esta última, tanto Fita como Vives y García Moreno coinciden en considerar incorrecta la lectura de la era proponiendo *en su lugar δCXLV (607)*, año que concuerda –ahora sí– con el gobierno del citado monarca y que resulta tan exacta como la datación de Recaredo. *Contra*, GOUBERT, P., “Les provinces”, pp. 85-86 y 92, quien siguiendo a Hübner –*IHC* 115– todavía acepta el 577. El estudioso francés aduce que el episcopado accitano estaría en buenas relaciones con el Imperio y desempeñaría de grado funciones episcopales en Elvira, aunque, por otra parte, también admite que la sede sólo estuvo regida por Bizancio entre *ca.* 550-570, pasando definitivamente a dominio visigodo en el 589 –Liliolo firmó las actas de Toledo–, dominio que podemos extender a época de Viterico a partir de la inscripción granadina y de la suscripción por parte de Clarenco, sucesor de Liliolo, de las actas de los concilios cuarto (633) y quinto (636) de Toledo. De esta misma inscripción, se deduce que *Illiberris* pertenecía al reino germánico bajo este último monarca y que dicha sede habría estado

iglesias en Elvira en el 594 y el 605, respectivamente, debemos pensar que la sede ilyberritana estaba vacante durante este período, hipótesis que refuerza el apresamiento del prelado por parte de tropas imperiales, pero que no confirma necesariamente la ocupación prolongada de la ciudad³⁶⁵.

A tenor de lo expuesto, pensamos que la vista se celebró en un momento impreciso entre el 590/594 y el 600, fecha en la que documentamos a Comenciolo en Oriente. Esta extensa cronología viene ratificada de manera implícita por la *ep.* 13, 46 de Gregorio que prevé la posibilidad de que los usurpadores de las cátedras en disputa ya hayan tenido sucesor³⁶⁶; lógicamente, esto implica que los hechos se sucedieron – bastante– tiempo atrás de la redacción de la carta.

Entonces, ¿por qué tanta tardanza en responder? Ciertamente, el *officium* papal debía hacer frente a un elevado y constante número de demandas, pero Gregorio se distinguía por la seriedad con que se tomaba su correspondencia y la relativa prontitud en responderla: la razón no es la falta de tiempo sino los azares de la alta política. Parece verosímil que no interviniera en los asuntos de una *Spania* regida por el allegado

vacante desde antes del 594 y hasta el 605 aproximadamente. Entonces, se nos plantea una cuestión primordial, ¿por qué razón auxiliaría un obispo hispanogodo a una sede bajo el poder bizantino? ¿Quizás porque no lo estaba? Para las inscripciones citadas, recomendamos acudir a los estudios de: DUVAL, Y.M., “Projet d'enquête”, pp. 173, n. 5, con bibliografía, 177, 186 y 190; y al más reciente de CARBONELL, J. – GIMENO, H., “A vueltas”, pp. 83-87 y 92.

³⁶⁵ Bien podría ser que el obispo siguiera preso y que su Iglesia hubiera decidido no ordenar a un sustituto en vida de aquél, o bien que incluso un desconocido Pedro ejerciera una prelatura provisional; lo cierto es que, entre el 594 y el 603/610, *Illyberis* necesitó un prelado foráneo para hacer las veces del propio: ver nota anterior. Si, por contra, Elvira hubiera estado en manos de Bizancio como lo estaba Esteban, ¿qué le impedía nombrar un obispo a su gusto, si ya lo había depuesto sin escrúpulos? De hecho, este supuesto fue contemplado por Gregorio. Por todo ello, creemos que *Illyberis* pudo ser ocupada, pero que lo fue por un breve período, y puede que Esteban fuera apresado en ese momento; y todavía lanzamos otra – arriesgada– hipótesis, a saber, que quizás no fue hecho prisionero en su sede sino en algún otro lugar, de un modo semejante a lo que le ocurrió a Cecilio de Mentesa: ver nota 363. *Contra*, VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 184 y n. 90, quien aduce la equivalencia jurídica de los casos de Januarío y Esteban como argumento concluyente para afirmar la posesión bizantina de Elvira. Sobre los límites de la provincia bizantina en Hispania, véase la nota 334.

³⁶⁶ El sucesor de Comenciolo es Cesario, quien mantuvo mejores relaciones con el reino vecino: ver nota 363. Al respecto del nuevo *magister militum Spaniae*, consúltense: GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 99; GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía*, nº 310, p. 135; y PLRE IIIA, *Caesarius* 2, pp. 258-259. Gregorio ya contempla la posibilidad –o más una dudosa certeza– de que Comenciolo hubiera muerto en su *ep.* 13, 46, como indicamos en la nota 360.

—sea Comenciolo o su sucesor— de un emperador enemistado con Roma que quiere un episcopado obediente³⁶⁷ en su provincia más lejana; debió aguardar a la desaparición de Mauricio para emprender una acción que evidenciara su primacía sobre las iglesias de Occidente, también aquéllas bajo la égida de Constantinopla. Y el lapso entre el triunfo de Focas en noviembre del 602 y la legación de Juan en agosto del 603 resulta suficientemente razonable para la confección de un dossier legal apropiado. También pudiera darse que el retraso fuera justificado porque la dificultad del asunto determinara el envío de dos legados, Probino y Ciríaco, siempre en el bienentendido de que ambos hubieran recibido la consigna de investigar al respecto. Desafortunadamente, no disponemos de indicio alguno que nos permita conocer cómo se zanjó la cuestión y resulta imposible dar una solución a este enigma que todavía divide la opinión de los estudiosos³⁶⁸.

A modo de reflexión, queremos destacar la ambivalencia de la relación de Gregorio con Hispania. Como señala Markus³⁶⁹, existe un contraste evidente entre la cautela empleada con el reino visigodo y la presteza en intervenir en la *Spania* imperial, seguro de su deber y, asimismo, de su potestad para hacerlo. Evidentemente, lo respaldaban la autoridad romana y constantinopolitana, y nuestro papa —ya enfrentado con el patriarcado de la capital— no querría enemistarse más aún con Bizancio. Sin

³⁶⁷ BOUCHIER, E.S., *Spain under the Roman Empire*, p. 58: “probably, as the Goths inclined to Catholicism, the bishops of the Roman parts faltered in their allegiance to the Empire, and were unwilling to separate themselves longer from the national councils”. Por otro lado, se diría que los obispos bajo dominio imperial no quieren perder el hilo de los cambios acontecidos en el reino visigodo a partir del tercer concilio de Toledo.

³⁶⁸ GOUBERT, P., “Les provinces”, p. 97, se inclina por creer que Januario fue restablecido en su sede por obra y gracia del *defensor* Juan en el mismo año de su mediación en Hispania, a lo cual se opone Vilella aduciendo que la consagración de una iglesia illiberritana por parte de Pablo de Guadix podría indicar la ineficacia de la intervención romana: VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 184, n. 90. Aunque no pensamos que el auxilio accitano implique necesariamente el óbito de Januario, debemos conceder que la hipótesis de Goubert no ofrece ningún argumento sólido.

³⁶⁹ Tras el citado contraste entre las dos actitudes de Gregorio, Markus añade: “it may be that he thought the affairs of the Spanish Church were in good hands. But it is also true that with its highly centralised character under strong royal control from Toledo, where great councils —“national institutions”— of king, nobility and bishops were to meet regularly, it constituted a comparatively self-contained world closed top outside intervention”. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 168.

embargo, Gregorio, cuyas disputas con Mauricio le avalaban ante un clero obstinado en la ortodoxia más acérrima, intentó atraerse la Iglesia hispanogoda jugando la carta del antibizantinismo mediante una actitud conciliadora –aunque distante– que pretendía extender el ámbito de influencia petrino al Occidente germánico.

Empero, la muerte de Recaredo y Leandro propició que el Reino de Toledo se cerrara sobre sí mismo y sobre sus concilios toledanos, verdaderas instituciones nacionales³⁷⁰ –tanto religiosas como políticas– bajo control real a partir del 589, que determinan una suerte de autarquía religiosa. Como resultado de ello, la Península entró en un proceso de aislacionismo³⁷¹ progresivo del resto de la Romania y, por extensión, también del Papado durante los siglos VII y VIII. La entente entre Iglesia y Estado, pues, dio origen a la cerrazón hispana y a su hostilidad hacia Constantinopla, que nunca desistió por completo de su empeño de poner una pica en Hispania³⁷².

No obstante, dicho proceso –iniciado durante el reinado de Leovigildo y concluido en el de Recaredo– constituye, al decir de un acertado Thompson³⁷³, el paso

³⁷⁰ Una panorámica general sobre los concilios *nacionales* visigodos en: ZIEGLER, A.K., *Church and State*, pp. 35-43; y THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 279; véase además la referencia y la cita de Markus mencionadas en la nota anterior. Durante el reinado de Recaredo, se celebraron cuatro concilios provinciales –Narbona (589), Sevilla (590), Zaragoza (598) y Barcelona (599)– y dos generales –Toledo III (589) y Toledo IV (597)–, circunstancia que evidencia la vitalidad de la Iglesia católica goda bajo la égida de este monarca.

³⁷¹ Al respecto de dicho aislacionismo: LACARRA, J.M., “La Iglesia visigoda”, pp. 353-384; DÍAZ, M.C., “Introducción”, pp. 8-10; GODOY, C. – VILELLA, J., “La conversión”, pp. 103-105 y 110, y EID., “De la *fides Gothica*”, pp. 133-135; y VILELLA, J., “Gregorio Magno”, pp. 177 y 185-186. Por otro lado, GOUBERT, P., “Byzance et l’Espagne”, p. 38, considera que el reino visigodo lleva una política orientada absolutamente hacia el Occidente germánico y aporta como evidencia diacrítica la política de alianzas matrimoniales establecidas, fundamentalmente, con las monarquías francas; no obstante, no pensamos que éste sea un argumento demasiado válido, porque ¿cuántos ejemplos conocemos de princesas bizantinas que se entroncan con las dinastías bárbaras durante la Antigüedad tardía?

³⁷² En este sentido, se expresan: STROHEKER, K.F., “Das spanische Westgotenreich”, pp. 260-262; y MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 342-343. Por el contrario, DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., “Gregorio Magno”, p. 80, concluye que la diplomacia pontificia para con Toledo, siendo como era deudora de la actuación gregoriana, consistía en “reconocimiento teórico pero ignorancia práctica”.

³⁷³ THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, p. 110; VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 173; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 166, quien opina que fue el inicio de la Edad dorada del Reino de Toledo. Ni que decir tiene que Leovigildo allanó notablemente el camino para que su hijo Recaredo pudiera cristalizar el inacabado proyecto de unidad hispanogoda; y no tan sólo en el terreno religioso, del que ya

definitivo hacia la *romanización* del reino visigodo entendida, a nuestro parecer, como la definitiva estatalización de la unidad religiosa y política de la Península para la cual el territorio bajo dominio imperial no fue más que un molesto pero fugaz contratiempo. La unidad social posterior al tercer concilio de Toledo permite entender por qué, a diferencia de lo que ocurre en el resto del Occidente germánico, en Hispania desaparece el clarísimo: Vilella³⁷⁴ lo explica a partir de la integración de las élites hispanorromanas en el gobierno visigodo, así como de su renuncia al Imperio y a la ideología que comporta. La identidad nacional resultante, sin embargo, vive un desarrollo parejo en el resto de *nationes* germánicas en su camino hacia la futura Europa; y es precisamente esta noción de unidad la que canta en su *Historia Gothorum* Isidoro de Sevilla, preclaro portaestandarte de la prosperidad hispanogoda a inicios del siglo VII.

2.2.3.— LOS *TEILREICHE* FRANCOS

La situación de la Iglesia gala en los *Teilreiche* francos resulta compleja por la fragmentación de sus reinos y a la vez delicada por el intervencionismo —a menudo terrible— de sus monarcas. En efecto, a la muerte de Clodoveo en el 511, sus cuatro hijos no mantuvieron la idea unitaria de su padre y se repartieron un reino³⁷⁵ que las luchas

hemos discutido largamente con anterioridad —ver notas 287-303—, sino también en el político, en el cual llevó a cabo una implacable “operación de limpieza” de posibles rivales al trono preclaramente ejemplificada por un pasaje de Isidoro: *exstitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam quoscumque nobilissimos atque potentissimos uidit, aut capite truncauit aut, opibus ablatis, proscriptis, et proscriptos in exilium misit*. ISID. HISPAL., *Chron.*, 51.

³⁷⁴ VILELLA, J., “Gregorio Magno”, p. 171, n. 17, donde interpreta la ausencia de familias senatoriales en Hispania a finales del siglo VI y principios del VII constatada por STROHEKER, K.F., “Spanischen Senatoren”, pp. 54-87. En contra de esta opinión, se alza CHASTAGNOL, A., “Réflexions sur la fin”, pp. 167-178, en extenso.

³⁷⁵ Para un extenso análisis del largo proceso de particiones y fusiones de los diferentes *regna Francorum*, remitimos en general al trabajo de EWIG, E., “Die fränkischen Teilungen”, pp. 114-171, en especial pp. 114-135 para la división posterior a la muerte de Clodoveo. Acerca de este período, véase también: STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 332-333; PONTAL, O., *Histoire des conciles*, pp. 307-312; MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 344-345; y más recientemente y en especial, ROUCHE, M., *Clovis*, pp. 325-331 y 350-355, para la discusión acerca de los términos legales en los que Clodoveo

fratricidas iban a dividir luego en dos: Neustria, al este, regida por Clotario I, y Austrasia, al oeste, en manos de su hermano Teodorico I, amén de las conquistas aquitanas posteriores a Vouillé que se repartirían entre ambos. Y a pesar de esta fractura, ambos monarcas aprovecharon la muerte de Teodorico el Grande y el inicio de la *recuperatio Italiae* justiniana para emprender una campaña expansionista hacia el sur; en el curso de ésta, se anexionaron el reino burgundio³⁷⁶ en el 531 y, en el 536, la franja provenzal, en poder de los ostrogodos desde el 508 y que se incorporó al dominio franco como recompensa³⁷⁷ por su neutralidad ante la ofensiva imperial en Italia. Pero sólo durante un brevísimo período (558-561), toda la *Gallia* se agrupó en una sola corona bajo Clotario³⁷⁸; a su muerte, el *regnum Francorum* se dividió de nuevo entre sus vástagos de acuerdo con el criterio dinástico de sucesión instaurado por el gran

justificó el ascenso al trono de su primer hijo, Teodorico, juntamente con Clodomiro, Childeberto y Clotario, hijos éstos habidos con Clotilde. Sobre la figura de Clodoveo y su historia en la obra del cronista de Tours, remitimos a: WOOD, I.N., “Gregory of Tours”, pp. 249-272; y HEN, Y., “Clovis, Gregory of Tours”, pp. 271-276.

³⁷⁶ Burgundia ya había sido objeto del expansionismo de Clodoveo y de sus hijos en el 500 y el 523, respectivamente, pero la tentativa resultó fallida; años después, los hermanos Clotario y Teodorico volvieron a la carga y, en el 532, derrotaron a Gundemaro, el último de los monarcas burgundios en la batalla de Autun ocupando definitivamente el reino en el bienio siguiente. Véase al respecto: EWIG, E., “Die fränkischen Teilungen”, pp. 130-131; y STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 249-251 y 332-333.

³⁷⁷ De hecho, Vitiges se limitó a sancionar –bajo la apariencia de *foedus*– las conquistas de Teodeberto I de Austrasia en la Provenza, pero también en los Alpes Cotios, Retia y parte del Véneto, territorios de teórico dominio ostrogodo que el ubicuo avance bizantino y la posterior toma de Ravena por Belisario impedían defender; sin embargo, la soberanía franca sobre el Véneto acabó en *ca.* 562. Sobre estos asuntos, consúltense: EWIG, E., “Die fränkischen Teilungen”, p. 132 y n. 94; y STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 150-155, 250, 526-528 y 610-611; ver también la nota 52.

³⁷⁸ La unificación de *Francia* por el monarca neustriano fue posible gracias al deceso de su sobrino Teobaldo I de Austrasia en el 555 y al de su hermano Childeberto I de París –reino asimilado posteriormente a Neustria– en el 558. Entonces, Clotario cobró las herencias de sus respectivos parientes y unió de nuevo los *regna Francorum*, un hecho que no se repetiría hasta el 613 cuando un segundo Clotario, nieto del primero, lo consiguiera durante un decenio. Al respecto, véase: EWIG, E., “Die fränkischen Teilungen”, pp. 147-151; STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, pp. 610-611 y 816-817; y PLRE II, *Chlothacharius*, pp. 291-292.

Clodoveo, y dicha división dio origen a los reinos³⁷⁹ de Neustria, Austrasia y Burgundia, el cual, con el tiempo, habría de integrarse en el dominio austrasiano.

Al respecto del intervencionismo real³⁸⁰, éste se afianza en una Iglesia que, ya desde Clodoveo, demuestra su fidelidad al nuevo orden establecido por el monarca converso. Dicha sumisión reporta beneficios al episcopado, pero también implica la sanción real a los nombramientos y su capacidad de anularlos, además de conceder ciertas prerrogativas al monarca en materia de legislación eclesiástica y convocatoria de concilios en tanto que *chef de la religion*. ¿Cómo hacer encajar, entonces, el concepto monárquico unitario en el seno de una Iglesia gala fragmentada en tres reinos francos? Una expresión de Gregorio de Tours arroja algo de luz sobre esta cuestión al definir el

³⁷⁹ Los hijos de Clotario fueron cuatro: Chariberto, el mayor, a quien correspondió Neustria; Gontrán, que recibió Burgundia; Sigisberto I, rey de Austrasia; y Chilperico I, que heredó del primogénito un reino perdido por la casi inmediata muerte del monarca. La situación cambió cuando murió Gontrán y dejó en herencia Burgundia a su sobrino Childeberto II, hijo de Sigisberto; el panorama político se polarizó en torno a los dos grandes *regna*: Neustria, al oeste y con capital en París; y Austrasia, al este y con capital en Châlons-sur-Saône. Cabe añadir un hecho fundamental en la política de estos reinos: la enemistad entre Brunilda, esposa de Sigisberto, y Fredegunda, concubina y luego tercera mujer de Chilperico —su cuñada, entonces— y asesina de su hermana Galsvinta —segunda cónyuge del monarca neustriano— y también del rey de Austrasia. No es de extrañar, pues, que el odio se encarnizara entre ambas grandes mujeres, ni que con ello arrastraran a sus respectivos dominios a un período de guerras endémicas entre el 573 y el 613, dado que su peso político fue enorme: Brunilda, reina de Sigisberto, madre de Childeberto y luego regente de sus nietos Teodeberto de Austrasia y Teodorico de Burgundia, marcó el rumbo de estos reinos en virtud del *Mutterrecht* germánico; Fredegunda, por su parte, no sólo influyó decisivamente en su marido Chilperico, sino también en su hijo Clotario II, quien ganó la partida a sus primos orientales y unificó de nuevo el *regnum Francorum*. Sobre Clotario, véase la nota anterior. En cuanto a Aquitania, ésta no parece haber constituido nunca un *Teilreich* propiamente dicho, sino que su territorio se repartió entre los otros monarcas en función de los azares de las circunstancias históricas; así, mantuvo su romanidad e incluso consiguió cierta autonomía a merced del expansionismo de sus poderosos vecinos. Acerca de este largo y complejo proceso, remitimos a EWIG, E., “Die fränkischen Teilungen”, pp. 135-151, con un “epílogo” hasta la p. 160 en el que se detalla el origen y la evolución de los nombres dados a los reinos resultantes de las particiones del dominio merovingio. Sobre los episodios más significativos de la encarnizada enemistad de los *regna Francorum* en la obra de Gregorio de Tours, véase WOOD, I.N., “The secret histories”, pp. 253-270.

³⁸⁰ Para la situación general de la Iglesia en la *Gallia* franca del siglo VI, y en especial de su subordinación a la Corona, véanse: DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 155-156 y 161; y PIETRI, L., “L’Église”, pp. 758-770, 774-779 y 780-783, con una extendida discusión de los privilegios eclesiásticos y de su contrapartida, la obediencia al monarca como “chef de la religion” encargado de la *cura animarum* de su pueblo, ejemplificándolo a menudo con el caso de Gregorio de Tours, fiel a su rey Sigisberto y a la corona austrasiana; cf. EAD. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, p. 874.

marco político y religioso franco como *infra Galliarum terminum*³⁸¹ en oposición a la Hispania visigoda, un manto protector de la *gens Francorum* y de su credo católico; en cuanto atañe específicamente al ámbito eclesiástico, se propone una Iglesia nacional – *Landeskirche*– que englobaría las iglesias particulares de cada reino merovingio bajo una división eclesiástica imperial que, en el fondo, seguiría siendo válida para la población galorromana mayoritaria. Así, a pesar de la división política y de la injerencia real, *Francia* devino un auténtico bastión del catolicismo entre los arrianos visigodos y los anglosajones paganos; lo fue tanto que incluso se enfrentó con la sede romana por la cuestión de los Tres Capítulos. Sabedor de su valor específico en el Occidente germánico, Gregorio quiso intervenir en su organización eclesiástica con el fin de lograr una Iglesia cohesionada que se articulara a través de concilios generales, por cuya celebración insistió en vano a diferentes soberanos francos.

Muy posiblemente a consecuencia de la práctica ruptura de relaciones entre Roma y Constantinopla en el 595, Gregorio retomó el contacto³⁸² con la Galia que el

³⁸¹ La expresión aparece en dos ocasiones en la *Historia* del cronista de Tours –GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 8, 28 y 38–; con ella, se pretende definir la agrupación de las iglesias de los distintos *regna* bajo un teórico –y anacrónico– marco geográfico tomado de la Antigüedad que le proporcionaría prestigio y entidad y distinguiría a la católica *Francia* de sus vecinos arrianos y paganos. Véase PIETRI, L., “L’Église”, pp. 746-747, de quien hemos tomado las citas del turonense. Al respecto de la expresión *Landeskirche* para referirse a la Iglesia gala sometida al poder merovingio, cuyo origen debe obviamente buscarse en la historiografía germana, véase CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 495-496; cf. DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 154-156 y 160-161, quien incide en la “feudalización” de unos episcopados copados por dinastías aristocráticas galorromanas. Como muestra de la relevancia de la catolicidad de *Francia* ante sus vecinos germánicos, bastan unas palabras de Gregorio escritas a Childeberto: *sicut enim lampadis splendor in taetrae noctis obscuritate luminis sui claritate fulgescit, ita fidei uestrae claritas inter aliarum gentium obscuram pefidiam rutilat ac coruscat*. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 6; véase además la nota 49. Acerca de la percepción franca del arrianismo de sus enemigos visigodos: MOORHEAD, J., “Gregory of Tours”, pp. 907-915.

³⁸² Entre la felicitación de Anastasio II a Clodoveo por su conversión y las cartas gregorianas, tan sólo documentamos un par de epístolas entre el Papado y la monarquía austrasiana, ambas en relación con la concesión del *pallium* a la sede de Arlés: la primera, entre Vigilio y Teodeberto I, concerniente a la renovación del vicariato de Cesáreo; la segunda, de Pelagio I a Childeberto I, relativa a la concesión del manto apostólico a Sapaudo; eso sí, las dos peticiones se elevaron a instancias del propio rey merovingio en 537-542 y 556-558 o 561. Acerca de la importante figura de Teodeberto, puede consultarse COLLINS, R., “Theodebert I”, pp. 7-23; véase también la nota 32. Al respecto de la correspondencia con Childeberto I, remitimos a PELAG. I, *Ep.*, 3. Desde entonces, el silencio epistolar reinó entre Roma y *Francia* hasta que Gregorio envió su primera carta a un monarca franco –Childeberto II– en el 595; evidentemente, la comunicación con diversos episcopados galos –notablemente Arlés o Lyon– se mantuvo, aunque tampoco

Papado había interrumpido después de la conversión de Clodoveo y, en especial, de la controversia con la cristiandad occidental a raíz de la condena de los Tres Capítulos. Y lo retomó principalmente y en primera instancia con el Reino de Burgundia³⁸³, cuyo puerto de Marsella constituía el acceso más viable y donde la sede de Pedro contaba con posesiones fundiarias de notable entidad. Tres personajes habían de propiciar este reencuentro y mantenerlo vivo durante el pontificado del Magno: Dinamio³⁸⁴, corresponsal, amigo y colaborador de la sede romana desde Pelagio II, era el ejemplo de un devaluado patriciado que todavía mantenía su educación romana bajo dominio

con un ritmo frenético. Acerca de la preocupación gregoriana por el trato para con los judíos provenzales, remitimos a la nota 387. Sobre la controversia de los Tres Capítulos, véase además la nota 92. En otro sentido, L. Pietri apunta a un desconocimiento general de las condiciones de las iglesias francas por parte de Gregorio antes del 595, matizado por su posible coincidencia con embajadas francas en Constantinopla y por los informes de la administración bizantina: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 110-111, y EAD. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 873-874; cf.: DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 152 y 158; y DALLE CARBONARE, M., “Gregorio Magno e i regni”, pp. 55-57. Sin embargo, conoció al diácono turonense Agiulfo durante su estancia en Roma en el 590, aunque resulta imposible saber el tema y alcance de las conversaciones con el Magno. Acerca de este personaje, remitimos a la nota 300 de la parte III.

³⁸³ Por su obvia condición de “puerta de entrada” –tanto terrestre como marítima– a la Galia desde Italia, así como por la existencia del *patrimoniolum* y del vicariato apostólico arlesiano, Burgundia devino receptora de buena parte de la correspondencia gregoriana en su relación con *Francia*. Y esto es todavía más comprensible si se piensa que Brunilda –la principal corresponsal franca del Magno– residió en este reino desde el 601. Acerca del pujante puerto de Marsella y de la relevancia de dicha ciudad en las comunicaciones mediterráneas, remitimos al estudio de LOSEBY, S.T., “Marseille?”, pp. 165-185, especialmente 170-174; cf. JUDIC, B., “L’influence”, pp. 89-90 y n. 2, con bibliografía sobre la Provenza franca. Por otra parte, resulta significativo que, cuando Childeberto de Austrasia pretendió entablar relación con la Italia bizantina, se escribiera con el exarca Romano o el obispo milanés Lorenzo, y no con el representante de la *cathedra Petri*: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 112-113.

³⁸⁴ Dinamio ejerció de *rector Prouvinciae* entre el 581 y el 587 para luego encargarse de la gestión del *patrimonium Petri* en el Mediodía galo desde el 590/591 y el 594/595, siendo sustituido provisionalmente –por causas de salud– por Arigio y muriendo poco después. El patricio recibió diversas epístolas del pontífice: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 33; y 7, 33; cf.: 4, 37; 5, 31; 6, 6; y 7, 12. Véanse: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, p. 111; PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, pp. 277-280; DUMÉZIL, B., “Le patrice Dynamius”, pp. 171-177 y 180-184; y *PLRE* IIIA, *Dynamius* 1, pp. 429-430. Que Gregorio escogiera a un personaje tan ilustre –y, sobre todo, que *podiera* hacerlo– denota la importancia y el prestigio del cargo en el seno del reino burgundio, en especial en su franja provenzal. Sobre la posible actividad hagiográfica de Dinamio, remitimos a las notas 704 y 806 de la parte III; cf. nota 338 de la misma parte para la *benedictio* otorgada por Gregorio al *rector prouvinciae*.

bárbaro; Cándido³⁸⁵, rector del *patrimoniolum*³⁸⁶ romano en la Provenza dotado de amplios poderes en Burgundia, que asimismo constituía el enlace indispensable en la relación con Austrasia; y Virgilio³⁸⁷, obispo de Arlés, hombre de confianza del rey

³⁸⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 10; 7, 21; y 9, 222; cf.: 6, 5 y 6, en las cuales es recomendado a Brunilda y Childeberto al inicio de su gobierno. A Cándido se unen otros mandatarios pontificios, de los que tan sólo conocemos el nombre de uno, Juan, probablemente miembro de la *schola notariorum atque subdiaconorum* y elevado a *regionarius* en ocasión de su misión en *Francia*: ID., *Ep.*, 8, 4. Sin embargo, los objetivos de Cándido iban más allá de la gestión de las propiedades pontificias, y así lo encontramos acompañando a la primera comitiva misionaria en todo su recorrido hasta las costas atlánticas de *Francia* en calidad de máximo representante papal: ID., *Ep.*, 6, 51-52, 55 y 59-60. PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, p. 115, califica acertadamente a Cándido como “les yeux et les oreilles de Grégoire (en Gaule)”, una consideración muy exacta a tenor de la multiplicidad de sus intervenciones; cf. EAD. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, p. 876. Véase además PCBE II, 1, *Candidus* 8, p. 393.

³⁸⁶ La gestión del *patrimoniolum* en la Provenza no constituía un asunto menor para el solio pontificio; tanto era así que, dada la situación de penuria y guerra en Italia, su explotación reportaba pingües beneficios a Roma, aboslutamente necesarios para su obra social y civil. Por ello, su dirección recayó en representantes de la nobleza o la administración local de capacidad contrastada y de –al menos en principio– sobrada reputación, caso de Plácido –padre de Sapaudo–, Dinamio o Arigio, todos ellos antiguos *rectores Prouvinciae*. Sin embargo, durante ciertos períodos, la fragmentación de los dominios entre Burgundia y Austrasia permitió que el episcopado arlesiano se apropiara de los réditos pontificios, como hizo Licerio y acaso también Virgilio. Esto generó un conflicto entre Arlés y Roma cuando Gregorio solicitó la devolución de las ganancias que le correspondían, cuyo retorno dilató Virgilio de tal modo que el propio Dinamio recaudó 400 *solidi* por su cuenta y el pontífice tuvo que recurrir a Brunilda y Childeberto para solucionar la disputa: GREG. MAG., *Ep.*, 3, 33; 6, 5-6 y 54; cf. 5, 31, dirigida a los *conductores* de los fundos pontificios. Acerca de los *rectores patrimonii*, remitimos a: PLRE IIIA, *Arigius*, p. 116 –a no confundir con el obispo de Gap–; y PLRE IIIB, *Placidus* 1, p. 1043; para Dinamio, véase la nota 384. Véanse además: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 111-112; y PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, pp. 277-281, con un profundo análisis de la gestión del patrimonio pontificio en la segunda mitad del siglo VI.

³⁸⁷ Documentamos una epístola gregoriana anterior al 595 que debe considerarse una excepción en el global de la correspondencia con *Francia*: se trata de la *ep.*, 1, 45 dirigida a Virgilio de Arlés y Teodoro de Marsella en el 591 acerca de la conversión forzosa de judíos realizada en tierras provenzales que acaso debe relacionarse con la presencia de miembros de esta religión en los dominios pontificios en la Provenza o incluso con la floreciente comunidad comerciante de Marsella, de la cual se sirvió Gregorio como correo en diversas ocasiones. Al respecto, consúltese PIETRI, L., “L’égglise”, pp. 747-750. Al respecto de la actitud del Magno hacia el pueblo mosaico expresada ante reyes y obispos de Austrasia y Burgundia, remitimos a las notas 488-489 y 500-501 de la parte III; véase también la nota 504 de la misma parte sobre los servicios “postales” prestados al Papado por mercaderes hebreos. Debe recordarse que Virgilio llegó al episcopado arelatense de la mano de Siagrius de Autun, ciudad en la que fue abad de un monasterio desconocido: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 23. Al respecto de la *forgerie* existente entre ambos obispos por el control eclesiástico –y, en cierto modo, político– de la *Francia* oriental en

Childeberto II, que representaría un papel crucial en la entente franca a partir de la concesión del *pallium*³⁸⁸, el cual le fue remitido en reconocimiento de una *consuetudo* a instancias del monarca, no por iniciativa papal.

A Gregorio, no obstante, le interesaba sobremanera³⁸⁹ extender la ascendencia pontificia en esta región por dos motivos: en primer lugar, porque quería corregir la simonía³⁹⁰ y la promoción ilícita de laicos³⁹¹ en su Iglesia con la sana intención de

detrimento de Lyon o Vienne, remitimos a MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, pp. 260 y 276-278, muy especialmente.

³⁸⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 5, 60: *atque ideo fratri nostro Vergilio Arelatensis ciuitatis episcopo uices nostras iuxta antiquum morem et excellentiae uestrae desiderium Deo fauente commisimus, cui etiam et pallii usum, sicut prisca habuit consuetudo, concessimus*; cf.: ID. *Ep.*, 5, 58 y 59. A semejanza de lo que había acontecido con Sapaudo, parece que el vicariato se concedió *per Childeberti regis petitionem*. Al respecto de la vinculación con Virgilio y Cándido, así como de la relación pontificia con la Galia, remitimos a la síntesis de PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 114-117. Muy probablemente a causa del aislamiento de las iglesias bajo dominio germánico, el papa Símaco decidió conferir el vicariato de la *Gallia* a Cesáreo de Arlés en el 514, una prerrogativa que los sucesores del obispo provenzal vieron renovada en tiempos de los pontífices Vigilio y Pelagio I en la persona de Sapaudo; dicha concesión se interrumpió entonces y no se restableció hasta tiempos de Gregorio. Consúltense además: DELARUELLE, É., “L’Église romaine”, pp. 150-154, en general sobre la historia del vicariato arlesiano desde los tiempos de Cesáreo; MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 4-7 y 22-23; y PIETRI, L., “L’égglise”, pp. 747-752, y EAD. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 874-875; asimismo, véanse las notas 382 y 386. Acerca de la historia del vicariato arlesiano y de su pugna por la primacía en las Galias, véase MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, pp. 260-290, en concreto p. 266, para la compilación de las *Epistulae Arelatenses* por Sapaudo. Para otras concesiones del palio a obispos en reinos germánicos, remitimos a las notas 340, 397 y 444; cf. notas 398-399. Remitimos asimismo al capítulo 1.4 del apéndice 1.

³⁸⁹ El número de cartas –de talante político– enviadas a las Galias resulta significativamente alto –sesenta y ocho epístolas– en relación a la atención prestada a otras regiones bajo dominio germánico como Hispania o la propia Italia, e incluso si lo comparamos con las misivas enviadas al emperador y a su corte: véanse las notas 477 y 479 acerca del número de cartas dirigidas a los reyes y reinas del *mundus* gregoriano. PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 109-110, quien ya avisa que “ces quelques données quantitatives ne rendent compte qu’assez imparfaitement de la réalité”; pero, a pesar de la necesaria prudencia a la hora de analizar este dossier documental, se evidencia un claro interés pontificio en extender la influencia romana en *Francia*, en ejercer una suerte de *principatus*, como la misma autora admite en las pp. 123-125. En cuanto a la actividad epistolar gregoriana con *Francia*, véase especialmente JUDIC, B., “L’influence”, pp. 89-98, quien sigue los postulados de Pietri. MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, pp. 278-280, opina que fue justamente el interés gregoriano por intervenir en la Galia lo que motivó las peticiones del palio por parte de tantos episcopados francos.

³⁹⁰ Podemos encontrar ejemplos de corrupción entre el episcopado galo –básicamente la costosa compra del cargo eclesiástico y los problemas que de ello se derivan– en muchos pasajes de la obra de Gregorio

purgarla de prácticas absolutamente reprobables en el estamento eclesiástico; en segundo, porque dicho territorio constituía el paso natural a las Islas Británicas y en breve debía partir la *missio Britannia* de la que hablaremos en el capítulo siguiente. Por todo ello, al tiempo que su valido se ocupaba *in situ* de reorganizar el entramado eclesiástico en la Provenza burgundia, nuestro papa escribía a los monarcas francos suplicándoles que otorgaran todo su apoyo a la labor de Virgilio, investido de los

de Tours, por ejemplo y muy elocuentemente en GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 6, 38, y 10, 8; asunto ya denostado por el papa Vigilio con la célebre expresión *saltus praecipiti*: VIGIL., *Ep. ad Aux.* La simonía es un tema capital de la relación de Gregorio con los distintos reinos merovingios, por el cual se dirige a Childeberto, Brunilda –en cinco ocasiones–, Teodorico, Teodeberto y Clotario entre el 595 y el 601. Ver, respectivamente: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 60; 8, 4, 9, 214 y 11, 46 y 48-49; 11, 47; 11, 50; y 11, 51; cf. 5, 59, escrita a todos los obispos austrasianos. Mención aparte merece la *ep.* 5, 58, destinada a Virgilio de Arlés –su primer y principal interlocutor en la Iglesia provenzal– y donde aparece la más agria acusación gregoriana a la simonía: *quibusdam namque narrantibus agnoui quod in Galliarum uel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione*; cf. ID., *Ep.*, 11, 45. Un buen estado de la cuestión acerca de este punto en: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 113-114 y 122-125; y PONTAL, O., *Histoire des conciles*, pp. 146-148. Ya Pelagio I parece haber conocido la extensión de la simonía en Francia: PELAG. I, *Ep.*, 19. Por otro lado, la simonía no parece haber sido exclusiva de la Iglesia franca, como evidencia una carta a Eulogio de Alejandría al respecto de un estudiante de medicina egipcio que había accedido al diaconato merced al soborno: *atque addidit quod per praemia et donationes ordinatus fuisset, quia eandem consuetudinem in sancta Alexandrina ecclesia conualuisse fatebatur*. GREG. MAG., *Ep.*, 13, 42; ni que decir tiene que Gregorio inquirió seriamente a Eulogio acerca de este particular. Véase además la nota 110 de la parte II.

³⁹¹ El asunto de la promoción de laicos al episcopado sin haber pasado por los órdenes menores –en todo caso, podrían haber ostentado breve y nominalmente el sacerdocio– constituye el “otro” gran problema de disciplina eclesiástica que preocupa a Gregorio; sin embargo, sólo aparece en dos epístolas del 595 enviadas a Virgilio de Arlés y a Childeberto de Austrasia: *alia quoque nobis est res ualde detestabilis nuntiata, quod quidam ex laico habitu per appetitum gloriae temporalis defunctis episcopis tonsurantur et fiunt subito sacerdotes. Qua in re iam notum est qualis ad sacerdotium uenit, qui repente de laico habitu ad sacrum transit ducatum; et qui miles numquam exstitit, dux religiosorum fieri non pertimescit; y peruenit autem ad nos obeuntibus episcopis quosdam ex laicis tonsurari atque ad episcopatum praecipiti saltu conscendere. Et qui discipulus non fuit, inconsiderata ambitione magister efficitur, et quoniam quod possit docere non didicit, sacerdotium tantummodo gerit in nomine, nam laicus in sermone perseuerat et opere*. GREG. MAG., *Ep.*, 5, 58 y 60, respectivamente. Además, se alude en estas cartas a personajes anónimos que informaron a la sede romana: *alia (...) nobis est res (...) nuntiata*; y *quibusdam namque narrantibus*; y *peruenit (...) ad nos*; uide nota anterior. Véase al respecto: PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 113-114. Queremos destacar la utilización de metáforas para ejemplificar lo absurdo de la situación: una militar con el obispo y otra educativa con el monarca; todo un ejercicio de diplomacia por parte del pontífice. Asimismo, en su viaje hacia Britania, Cándido podría haber informado del camino que llevaba la liturgia gala, tema que también preocupaba al Papado: ver notas 385 y 412.

privilegios que confería el vicariato apostólico y merecedor de la confianza del soberano de Burgundia. De este modo, se allanaba el camino a la venidera comitiva misionaria y se abría una puerta a una intervención romana más activa en *Francia*.

Este elaborado plan corrió serio peligro cuando murió Childeberto II³⁹² en el mismo 595, puesto que sus dominios —y, en especial, su muy romana franja provenzal— representaba la entrada natural a la Galia, hecho por el cual resulta lógico que fuera el reino más relevante para Roma, diplomáticamente hablando. Por fortuna para nuestro papa, Brunilda³⁹³ consiguió hacerse con la regencia de Burgundia cuando ya controlaba Austrasia, reinos cuyos monarcas, Teodorico II y Teodeberto II, respectivamente, fueron títeres de su abuela, bajo cuya tutela se evidenció la tendencia centralista y el criterio sucesorio dinástico de la monarquía merovingia. Y decimos por fortuna porque Brunilda acogió de buen grado las iniciativas de Gregorio de tal modo que devino una de sus más agradecidas corresponsales³⁹⁴. Asimismo, hizo lo posible para remediar la

³⁹² Aunque sólo escribió un par de cartas a Childeberto —las *ep.* 5, 60 y 6, 6—, Gregorio confiaba en su autoridad para iniciar la reforma de las iglesias francas, así como para facilitar el paso a la *missio Britannia*; fue a causa de su muerte y de la entrada en escena de Brunilda que el Magno cambió de interlocutor —o no tuvo más opción que hacerlo—. Sobre la consideración que Gregorio tenía de Childeberto, muestra de las esperanzas en él depositadas, remitimos además a la nota 49. Ver además *PLRE IIIA, Childebertus II*, pp. 287-291.

³⁹³ Acerca de la importante colaboración requerida por Gregorio a Brunilda, remitimos a las notas 489-495 y también a las notas 540-541 de la parte III. Cabe destacar que el único autor coetáneo que dedica alabanzas —entendemos que diplomáticas e interesadas— a Brunilda es Gregorio: tanto el cronista de Tours como el hagiógrafo de Columbano —quizás por su dependencia política— oponen la piadosa Fredegunda a la sombría soberana austrasiana, ejecutada por Clotario II por la muerte de hasta diez “reyes” e incluso de varios obispos, caso de Desiderio de Vienne: PS. FREDEG., *Chron.*, 4, 42, donde se detalla la horrible tortura y descuartizamiento de Brunilda. Sobre este particular, véanse: MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, p. 345; y WOOD, I.N., “The secret histories”, pp. 269-270; ver asimismo la nota 396. Acerca de los nietos de Brunilda, remitimos a: *PLRE IIIB, Theodebertus II*, pp. 1231-1232; y *PLRE IIIB, Theodericus 4 (II)*, pp. 1237-1239.

³⁹⁴ Cabe tener en cuenta también el estado de las comunicaciones postales entre Roma y, al menos, el Mediodía galo, relativamente frecuentes y suficientemente fiables, que podrían haber agilizado la coordinación de movimientos al respecto de la misión britana. En concreto, Gregorio parece contar con la inestimable colaboración de algunos comerciantes judíos que realizan la ruta entre Roma y Marsella, ciudad que se erigirá con asiduidad en centro de distribución de la correspondencia pontificia con *Francia*: MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 27 y 29-30, e ID., *Gregory the Great*, p. 170, n. 24; al respecto de estos mercaderes, véase además la nota 387, con remisiones. La relación epistolar con la parte interior de la Galia no parece ser tan halagüeña, sin embargo. Ver notas 382-383.

heresis simoniaca en sus territorios favoreciendo la celebración de concilios provinciales³⁹⁵ que erradicaran dicha corrupción y recomendando vivamente el cumplimiento de la normativa canónica a su episcopado. Así y todo, el problema todavía había de durar, y la amistad del papa con la regente no puede sino cuestionarse dadas las crueldades³⁹⁶ a las que se libró la princesa goda en su ambición por el poder.

Por todo ello, parece que Brunilda tan sólo pidió un pequeño favor, aunque simbólicamente muy valioso: la concesión del *pallium* a Siagrio de Autun³⁹⁷ que un

³⁹⁵ PONTAL, O., *Histoire des conciles*, pp. 178-179, relaciona ciertos sínodos provinciales citados por Gregorio de Tours con las propuestas epistolares realizadas por nuestro pontífice a Brunilda en diversas de sus cartas, pero parece datarlos –y lo “parece”, porque el texto de la autora es muy oscuro– erróneamente entre el 584 y el 591, cuando la primera misiva a la reina franca está fechada en septiembre del 595 y la primera solicitud de celebración de una asamblea tal data de julio del 599: *quia igitur tantum facinus non solum illis periculum uerum etiam uestro regno satis est noxium, salutantes excellentiam uestram paterno affectu, petimus ut de huius prauitatis emmendatione Deum uobis placabilem faciatis. Et de nulla deinceps ualeat occasione committi, synodum fieri iussio uestra constituat, ubi praesente dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate sub districta anathematis interpositione debeat interdici, ne ullus ex laico habitu subito ad episcopatus audeat gradum accedere neque pro ecclesiasticis ordinibus quilibet quicquam dare uel sit ausus accipere (...) curam uero et sollicitudinem eiusdem synodi, quam fiendam decreuimus, fratri et coepiscopoque nostro Syagrio, quem uestrum proprium nouimus, specialiter delegare curauimus. GREG. MAG., Ep., 9, 214. Y para justificar la urgencia del asunto y la autoridad del prelado al tiempo, hace llegar el palio a Siagrio en esta misma carta como pago por la colaboración de Brunilda: ver nota 397. Por otra parte, pero con la misma intención, Arigio de Gap recibe la dalmática y el encargo de informar al pontífice de la evolución de la convocatoria, como indicamos en la nota 404. Sobre la insistencia papal en celebrar un concilio bajo los auspicios de Brunilda y Siagrio, remitimos a las notas 401-402 y 407-408. También en relación con la compra de cargos eclesiásticos en los reinos merovingios, el abad Ciríaco aparece como legado pontificio en diversas instructivas epístolas: GREG. MAG., Ep., 9, 214, 219 y 220. Sobre Ciríaco, véase además la nota 400.*

³⁹⁶ Debe decirse que la misma Brunilda había sido objeto de varios complots con el fin de eliminarla de la escena política por parte de Fredegunda –junto con Chilperico– y de diversos nobles austrasianos –a la muerte de su marido Childeberto–; podría ser que esto la empujara a las crueldades e intrigas en las que ocupó sus muchos años de regencia y que, definitivamente, la obligara a exiliarse a Burgundia con su nieto Teodorico. Su acto más elocuente en este sentido consiste en el exilio y posterior lapidamiento de Desiderio de Vienne por orden suya en ca. 607: PS. FREDEG., *Chron.*, 4, 24 y 32 –cf. IONA BOB., *Vita Columb.*, 1, 27–; el cronista franco describe a la reina madre como una “segunda Jezabel”, ejemplificando su exceso de ambición y su falta de escrúpulos. Véase además la nota 393.

³⁹⁷ La petición de Brunilda –GREG. MAG., Ep., 8, 4– se remontaba al 597, como mínimo, pero nuestro papa negó en principio el palio a Siagrio, ya que el obispo de Autun *in ea praedicatione quae in Anglorum gente auctore Domino facta est deuotum uehementer exhibuit*: ID., Ep., 9, 214. Finalmente, se le concedió el *pallium ad missarum sollempnia utendum* en el 599: ID., Ep., 9, 223. Parece probado que la

sínodo galo debía ratificar ante la presencia del abad Ciríaco, enviado al efecto por el papa a mediados del 599. Mas no era tan pequeño, pues se trataba de reconocer el pujante poder austrasiano y conceder el vicariato apostólico a una sede —que ni tan sólo era metropolitana— en el corazón de su territorio, cuando otros episcopados de mayor tradición y prestigio reclamaban en vano el mismo honor: en efecto, Desiderio de Vienne³⁹⁸ y Eterio de Lyon³⁹⁹ también solicitaron la concesión de la dignidad pontificia

causa del retraso fue doble. En primer lugar, porque el procedimiento fue inadecuado al solicitar Brunilda el palio sin haberlo requerido con anterioridad Siagrio, al contrario de lo que había hecho Childeberto con Virgilio. En segundo, por el presumible carácter cismático —¿tricapitolino?— del prelado, indicado por el propio Gregorio en una carta a Brunilda y otra a Siagrio, carácter que tuvo sin duda que corregir para obtener la dignidad petrina: *primum siquidem, quia is qui pallium ipsum uenerat accepturus scismaticorum errore tenetur implicitus*; y además *quod tamen ita tibi dandum decreuimus, si prius per synodi definitionem emendari promiseris quae corrigenda mandauimus*. Ver ID., *Ep.*, 8, 4, y 9, 223, respectivamente. Gregorio se lo concedió en el mismo 597 y así lo despachó a Cándido, quien debía retenerlo hasta que se hubieran cumplido las formalidades legales consuetudinarias, cosa que ocurrió en el 599; en principio, debía librarlo personalmente Ciríaco en el transcurso de un sínodo celebrado *ad hoc*. Al respecto, remitimos a: MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 24-26; y PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 117-118, y EAD. — FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 875-876. Por otra parte, el estrecho vínculo de Gregorio con Siagrio de Autun —y con la reina Brunilda— parece estar en clara relación con la represión de la corrupción eclesiástica en el reino austrasiano, como apunta MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 27-28, e ID., *Gregory the Great*, pp. 171-172. Por otro lado, MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, pp. 284-286, argumenta que la falsificación de una carta del papa Silvestre en la que concedía el palio a Reticio de Autun podría haber formado parte del dossier documental justificativo enviado por Siagrio al solicitar la dignidad apostólica; incluso insinúa en la n. 72 que el mismo Siagrio, cuando todavía era clérigo en la ciudad, podría haber intervenido en la “creación” de la epístola. En cuanto a otras concesiones del palio a episcopados en tierras germánicas, remitimos a las notas 340, 388 y 444; cf. notas 398-399. Remitimos asimismo al capítulo 1.4 del apéndice 1.

³⁹⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 221, donde se niega el *pallium* a Desiderio por no haberse hallado en el *scrinium* laterano ningún documento que avalara la petición del obispo de Vienne; asimismo, Gregorio le instaba a enviarle las cartas que decía poseer en las cuales se verificaba una concesión papal anterior. Curiosamente, Desiderio mantuvo malas relaciones con Brunilda, tanto que acabó lapidado por orden de la omnipresente regente; y acaso fue ésta la razón por la cual se denegó la concesión: ver nota 396. Cf.: ID., *Ep.*, 6, 55; 9, 158 y 219; y 11, 34. Véase además la nota 205 de la parte II acerca de las lecciones gramaticales del prelado, basadas en la lectura de la literatura pagana. Debe mencionarse la posibilidad de que Desiderio hubiera sido diácono de Siagrio antes de su elección a obispo de Vienne: MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, p. 278, n. 59 —citando a GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 9, 41—, y 282; cf. MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, p. 23.

³⁹⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 40, en la cual utiliza el mismo pretexto que con Desiderio —la ausencia de precedentes: ver nota anterior— para negarle el palio y también le pedía que enviara los documentos que afirmaba poseer al respecto de concesiones pontificias anteriores. De hecho, Eterio era el metropolitano

con argumentos de mayor peso, pero se les negó esgrimiendo como argumento la ausencia de precedentes. Gregorio capeó la “arbitraria” elección de Siagrio considerándola un mal menor, pero la realidad se imponía: el equilibrio de fuerzas entre los metropolitanazgos francos orientales se había alterado. Ahora, tanto Burgundia como Austrasia disponían de su propio vicario pontificio y, teóricamente, la normalización de la situación eclesiástica en ambos reinos merovingios debía ser más factible. Y es cierto que la nueva sede de Autun, pequeña y casi irrelevante ante la antigüedad de Arlés o la capitalidad de Lyon, resultó crucial para conseguir la colaboración activa de Austrasia en el desarrollo de la misión que convirtió Kent a la fe de Roma; de hecho, Gregorio se relacionó mayoritariamente con Austrasia y Burgundia –es decir, con Brunilda, en la práctica–, mientras que sólo escribió una vez al soberano de Neustria, Clotario II. Como contrapartida, el pontífice exigió la celebración de un concilio en los dominios francos orientales destinado a extirpar la simonía del episcopado y la ordenación irregular de laicos, medidas indispensables para la salud moral de la iglesias merovingias; y para ello, envió nada menos que al abad Ciríaco⁴⁰⁰, quien ya había supervisado otros asuntos delicados investido de poderes extraordinarios.

Pero en los reinos orientales se sucedieron importantes cambios que alterarían el panorama político de un modo drástico: entre el 599 y el 600, murieron, casi sucesivamente, Siagrio y Ciríaco, actores principales de la futura reforma eclesiástica propuesta por el Magno; al año siguiente, Teodeberto se enemistó con su abuela y la expulsó de tierras austrasianas, refugiándose Brunilda en Burgundia al amparo de su otro nieto, Teodorico; sólo entonces, apremiado por el envío de la segunda misión a

de Siagrio, lo cual constituía todo un contrasentido eclesiástico, puesto que el subordinado iba a ostentar mayor dignidad que su superior, por razones políticas, claro está. Cf.: ID., *Ep.*, 6, 52; 9, 219; y 13, 6. Sobre la actitud gregoriana ante la solicitud del palio por parte de Desiderio y Eterio, véase PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 117-118 y 120-121. En particular sobre la discusión con Eterio, remitimos a MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, p. 284.

⁴⁰⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 209, 214, y 219-220, epístolas todas en relación con la convocatoria del concilio general que había de acabar con la simonía bajo la supervisión del legado pontificio y de Arigio de Gap. Para las misiones asignadas por Gregorio a Ciríaco en *Francia*, véanse especialmente las notas 395 y 397. Acerca de otras actuaciones extraordinarias del abad, remitimos además a las notas 354 y 356 de esta misma parte y a las notas 190 y 524 de la parte III.

Kent, se decidió Gregorio a escribir a Clotario⁴⁰¹ solicitando su esporádica ayuda. El Magno se aperció de la fractura existente entre los tres reinos merovingios, fraternos pero también enconados rivales en una discordia que impediría el desarrollo de su planeada reforma.

En efecto, en el 601-602, constatamos un último esfuerzo petrino para conseguir la realización de un concilio general⁴⁰² que depurara de vicios las iglesias francas, mas sus apoyos no eran muchos, y todos en Burgundia: Virgilio de Arlés⁴⁰³ no demostraba demasiado afán por cumplir con la responsabilidad de su vicariato; Arigio de Gap⁴⁰⁴ se

⁴⁰¹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 51. Esta carta –juntamente con las *ep.* 11, 47 a Teodorico, 11, 49 a Brunilda y 11, 50 a Teodeberto– constituye el último intento de concitar la colaboración conjunta de los monarcas merovingios con vistas a la celebración de un concilio general de las iglesias francas; mas sin éxito, porque habría de insistir todavía una vez más, en esta ocasión tan sólo ante Brunilda: ver nota siguiente. Sobre el monarca de Neustria, véase *PLRE IIIA, Chlotarius II*, pp. 299-301.

⁴⁰² Después de las misivas enviadas en el 601 –ver nota anterior–, a Gregorio no le quedaba otra que apelar a la siempre presente Brunilda si quería solventar –aunque fuera parcialmente– los problemas eclesiásticos francos, especialmente la simonía: *praefati autem uiri magnifici filii nostri (Burgoaldus et Vuarmacarius) dato capitulari inter cetera petierunt, quod sibi ex uestra perhibere iussione mandatum, ut talis debeat in Galliis a nobis persona transmitti, quae facta synodo cuncta quae contra sacratissimos canones perpetrantur omnipotente Deo possit auctore corrigere.* GREG. MAG., *Ep.*, 13, 5. Los citados portadores de la epístola transmitieron también unos *scripta secreta* que podemos relacionar con una pretendida paz con el Imperio: al respecto, véase la nota 410.

⁴⁰³ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 38: *uel nunc ergo, dilectissime frater, da operam, ut quod a correctione quiescendo in aliis perdidisti resarcias et ab hac quos potueris prauitate compescas, atque, ut synodus ad eradendam ipsam haeresim congregari possit, insiste, quatenus cum dilectionis uestrae mercede melius ab omnibus caueatur, quod auctore Deo omnium fuerit constitutione damnatum*; ni decir tiene que la *haeresis* mencionada es la simonía, la *idolorum auaritia* citada al inicio de la epístola. Cf.: ID., *Ep.*, 1, 45; 5, 58; 6, 54; 9, 217, 219 y 225; y 11, 45.

⁴⁰⁴ GREG. MAG., *Ep.*, 9, 220, informa a Arigio de Gap de la concesión de la dalmática y le ruega que le mantenga al día de la convocatoria conciliar: *praeterea in ea synodo, quam contra simoniacam haeresem per fratrem et coepiscopum nostrum Syagrium decreuimus congregari, sanctitatem uestram uolumus interesse atque eidem fratri ita pallium quod transmisimus tribui, si prius se promiserit illicita, quae prohibuimus, per definitionem synodi a sancta ecclesia remouere. De qua synodo omnem nobis subtiliter ordinem tuam fraternitatem uolumus scriptis discurrentibus nuntiare, ut ipse, cuius nobis sanctitas ualde experta est, nos reddas de omnibus certiores*. Cf.: ID., *Ep.*, 11, 42 y 44. Además, Arigio era el único obispo franco que sepamos que efectuó una peregrinación *ad limina sancti Petri* en un ejemplo de aceptación de la primacía romana. Sobre la interesante figura de Arigio y su relación con Gregorio, véase JUDIC, B., “L’influence”, pp. 110-118, donde analiza un par de *Vitae Arigii* provenzales que califican a Arigio de *alter Gregorius* y lo enfrentan a Brunilda, a la cual derrota con su poder espiritual.

añadía a los fieles colaboradores de Gregorio, y quizás fue quien más empeño puso en su cometido; Eterio de Lyon⁴⁰⁵ se incluía entonces entre los corresponsales pontificios, y una vaga promesa acerca de la concesión del palio parecía suficiente argumento para ganarlo para la causa romana; y en un último impulso diplomático, un nuevo legado⁴⁰⁶ sustituía a Ciríaco con el objetivo de iniciar definitivamente la empresa reformadora. Y también se pretendió que los reyes francos⁴⁰⁷ y su matriarca Brunilda⁴⁰⁸ aunaran esfuerzos en esta causa, documentándose diversas epístolas en el *Registrum* enviadas a tal efecto. La respuesta⁴⁰⁹, sin embargo, no fue la que Gregorio esperaba, y ni la realeza ni el episcopado francos se implicaron en la convocatoria conjunta de un concilio con vistas a sancionar la tan ansiada reforma. Todo fue en vano. Gregorio envió su última

⁴⁰⁵ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 40. En la línea de las cartas enviadas a Virgilio y Arigio, Gregorio solicita vivamente a Eterio que sume esfuerzos para la realización del sínodo que debía acabar con la simonía, aunque lo hace al tiempo que le niega el palio con la salvedad de que el obispo de Lyon pueda contrastar documentalmente su petición: ver nota 399.

⁴⁰⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 46: *sed quoniam eos quorum haec locus insequi nec sollicitudo ad requisitionem nec zelus excitat ad uindictam, scripta ad nos uestra discurrant, et personam, si praecipitis, cum uestrae auctoritatis assensu transmittimus, quae una cum aliis sacerdotibus haec et subtiliter quaerere et secundum Deum debeat emendare*. El personaje enviado permanece en el anonimato, pero su misión consiste en la represión de los sacerdotes galos culpables del *scelum simoniacus* en la estela de la intervención de Ciríaco; al respecto del difunto legado pontificio, consúltese la nota 400, con remisiones.

⁴⁰⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 47, 50 y 51. Acerca del contenido de estas epístolas, véase la nota 401.

⁴⁰⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 46; véase también la nota 402. SIMONETTI ABBOLITO, G., “Una lettera perduta”, pp. 292-295, relaciona dicha carta perdida con el dossier del *Registrum* relativo a la celebración de un concilio general en la Galia a partir del *incipit* conservado en la lista hallado en la abadía de Nonantola, *sub districta anathematis interpositione*, una expresión que encuentra paralelos muy cercanos en las *ep.* 9, 214, 216 y 219, dirigidas, respectivamente, a la propia Brunilda, a sus nietos Teodorico y Teodeberto y a los cuatro obispos más influyentes del momento: Siagrio, Eterio, Virgilio y Desiderio.

⁴⁰⁹ Brunilda y Eterio se adscriben al criterio romano y, como para justificar esta sumisión, interrogan a Gregorio acerca de algunos puntos de disciplina eclesíastica; sin embargo, no se comprometen en ningún momento a secundar la celebración del concilio para desilusión del Magno: GREG. MAG., *Ep.*, 13, 5 y 6. sin embargo, según PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, p. 122, el ansiado proyecto gregoriano de reforma de las iglesias francas tuvo un éxito póstumo en el concilio de París del 614.

carta⁴¹⁰ a tierras galas en noviembre del 602 y, poco después, la muerte de Eterio parece haber significado el definitivo final de su correspondencia; aproximadamente en este mismo momento, Gregorio advirtió a Agustín de Canterbury acerca de los vicios de sus colegas vecinos en uno de los *responsa* que recogió Beda⁴¹¹.

Si la deseada reforma gregoriana quedó en proyecto, no ocurrió lo mismo con la evangelización de *Anglia*, en la cual las iglesias francas representaron un necesario e inefable *rôle* de mediación. Resulta lógico, pues la comitiva —de hecho, fueron dos— romana con rumbo a Kent debía atravesar forzosamente los reinos merovingios y la asistencia de sus monarcas y obispos devenía indispensable para que alcanzara su meta, como evidencian las muchas cartas enviadas y que jalonan el recorrido⁴¹² de la primera

⁴¹⁰ La última carta enviada a *Francia* la recibe Teodorico de Austrasia; en ella, además de un postrer intento por celebrar el deseado concilio, Gregorio menciona la voluntad del monarca de concertar un tratado con el Imperio según le han informado los legados burgundios, tratado que le alegra vivamente y para el cual pretende ser de alguna utilidad: *salutantes praeterea dulcedine, indicamus omnia, quae uiris illustribus famulis uestris Burgualdo et Vuarmaricario filiis nostris apud nos agenda mandastis, facta nobis fuisse habito secrete colloquio manifesta. Et ualde laudauimus, quia et praesentia sapientes, sicut decet, attendistis et sic munire futura pace sempiternae interuentu inter uos et rempublicam festinat, et unum facti regni uestri firmitatem in perpetuum salubriter extendatis. De quibus succedenti uobis tempore quae Deo fuerint placita nuntiamus. Nam nos quicquid utile, quicquid probatur esse pacificum, desideramus et ut fieri ualeant studemus. Tantum est ut, sicut nostra, ita quoque Dei, quo sine nil possumus, in ea quae expediunt sit uoluntas.* GREG. MAG., *Ep.*, 13, 7; cf. 11, 47, con una velada referencia a una aproximación diplomática anterior entre el reino de Burgundia y el Imperio. Acerca de los embajadores del rey —y de su abuela—, remitimos además a la nota 402. Véase PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 121-122, y EAD. – FRAISSE-COUÉ, C., “Le nouveau prestige”, pp. 876-878. A todo esto, cabría preguntarse qué había sido de la estrecha colaboración de Arigio de Gap: ¿quizás no hay ulterior comunicación a causa de la muerte del obispo provenzal?

⁴¹¹ A la pregunta agustiniana *qualiter debemus cum Galliarum Britanniarumque episcopis agere*, Gregorio responde destacando que el prelado de Canterbury no debía inmiscuirse en modo alguno en los asuntos eclesiásticos de sus colegas francos y que, en el caso que una causa mayor —se habla de *uitiorum suorum*— le obligara a cuestionar su actitud, debe dirigirse únicamente al obispo de Arlés en tanto que vicario pontificio y autoridad eclesiástica suprema en los *regna Francorum*. GREG. MAG., *Lib. resp.*, 7; cf. 2, sobre los diferentes usos litúrgicos galos. PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 119-120. Acerca del *Libellus responsionum*, de su autenticidad y de su importancia, remitimos a las notas 451-453.

⁴¹² Dichas cartas revelan los problemas y también la ruta que siguieron ambas expediciones, aspectos tratados con minuciosidad y acierto por PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, pp. 273-287. Efectivamente, la investigadora francesa reproduce el trayecto de la primera expedición agustiniana a partir de las cartas de recomendación enviadas por Gregorio, las cuales representan las etapas seguidas por los misioneros en su camino a las costa atlánticas francas: según su acertada intuición, la comitiva de Agustín pasó por Lérins, Aix-en-Provence y Marsella antes de remontar el Ródano de camino a Arlés y Vienne; de allí viajó hasta

expedición. Pero, ¿cuál fue su grado de entendimiento y colaboración con Roma? ¿había otros intereses más allá de los proselitistas en su respuesta?

Chadwick⁴¹³ hipotetiza sobre una colaboración más estrecha entre el Papado y las monarquías francas, pues, en las cartas⁴¹⁴ dirigidas a Clotario de Neustria, Teodorico de Burgundia y a Teodeberto y Brunilda de Austrasia con motivo de la segunda expedición evangelizadora a Britania, cree ver las trazas de una “esfera de influencia” merovingia en el sudeste de Inglaterra, particularmente en Kent, cuyo rey Etelberto se había unido en matrimonio a la princesa Berta, hija de Chariberto de Neustria. Siguiendo el hilo de esta hipótesis, se habría considerado inviable el envío de una comitiva franca a causa de la frecuente hostilidad entre éstos y los anglosajones,

Autun para girar al oeste hacia Tours; y aunque no documentamos ninguna epístola a obispos del litoral, resulta posible que los monjes se dirigieran a Nantes, ciudad portuaria desde la cual navegar a Kent. En concreto, las epístolas comendatorias que constituyen el dossier de la primera expedición se destinan a: Cándido, rector del patrimonio papal en la Provenza que acompaña a los misioneros en su camino –GREG. MAG., *Ep.*, 6, 10–; Teodorico de Burgundia y Teodeberto de Austrasia –6, 51–; Eterio de Lyon, Pelagio de Tours y Sereno de Marsella –6, 52–; Virgilio de Arlés –6, 54–; Desiderio de Vienne y Siagrio de Autun –6, 55–; Protasio d’Aix-en-Provence –6, 56–; Esteban, abad de Lérins –6, 57–; Arigio, patricio galo –6, 59–; y la regente Brunilda –6, 60–. PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, pp. 285-286, apunta además que la comitiva evitó pasar por Neustria, hecho refrendado por la ausencia de cartas a Clotario II durante el primer envío misionario: acerca de este punto, véanse también las notas 48 y 414. Y al respecto de la importancia de los prelados francos en la feliz conclusión de la *missio Britanna*, Mathisen incide en que las habilidades políticas de Siagrio podrían haber influido notablemente: MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun”, pp. 276-278.

⁴¹³ CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 205. Las conclusiones del investigador británico concuerdan con las de Prinz, Wood y Meens, quienes se inclinan a pensar que la Iglesia franca desempeñó un papel muy importante en la evangelización de Inglaterra, constatado en un período posterior, pero más que posible *también* en este momento: PRINZ, F., “Von der Bekehrung”, pp. 715-725; WOOD, I.N., “The Franks”, pp. 6-9; y MEENS, R., “A Background”, p. 5. La presencia de Pedro, *abbas* del monasterio de San Pedro y Pablo de Canterbury en el concilio de París del 614 parece justificar la probable influencia franca –en concreto neustriana– en Kent: *Conc. Paris*. VI (614), *suscr.*

⁴¹⁴ Los reyes de los distintos reinos francos –así como algunos obispos de dichos territorios– son los destinatarios de un cúmulo de epístolas pontificias destinadas a facilitar el paso de la misión agustiniana a través de Galia y hasta Britania; en concreto, los destinatarios son los siguientes: Teodorico de Burgundia y Teodeberto de Austrasia –11, 47 y 50–; Virgilio de Arlés –11, 38 y 45–; Desiderio de Vienne y Siagrio de Autun –11, 34–; Eterio de Lyon –11, 40–; *diuersos episcopos Galliae* –11, 41–; Arigio de Gap –11, 42–; la regente Brunilda –11, 48–; y Clotario de Neustria –11, 51–. Verosíblemente, la comitiva habría seguido casi el mismo recorrido, quizás variando el puerto de embarque merced a las mejoradas relaciones con Neustria: véase además la nota 412.

optándose por ceder el privilegio a una tercera parte neutral y prestigiosa. Este investigador argumenta, finalmente, una entente entre Gregorio y los monarcas de la Galia evidenciada por la participación en la misión britana de presbíteros francos⁴¹⁵ que hacían las veces de intérpretes. En un sentido opuesto, Wallace Hadrill⁴¹⁶ sugiere que la supuesta influencia merovingia es más bien fruto de la ignorancia del pontífice, y que Neustria y Kent tenían una simple relación de *amicitia* que la alianza matrimonial había sellado y que –en esto sí concuerda con Chadwick– las expediciones de Agustín y Melitón iban a fortalecer.

Así, la buena relación con las iglesias francas se evidenciaba indiscutiblemente necesaria para obtener apoyos logísticos para la *missio Britannia* y, por ello, habría propiciado Gregorio el reencuentro diplomático después de tanto tiempo de silencio epistolar pontificio; aunque bien podrían invertirse los términos, como hipotetiza Dudden⁴¹⁷, y que, a partir de la renovada comunicación, el Magno discerniera la posibilidad –o incluso supiera de la voluntad– de evangelizar –precisamente– Kent.

⁴¹⁵ La participación de francos parece segura a partir de lo expuesto en una carta a Teoderico y Teodeberto: *quibus (Augustino cum aliis seruis Dei) etiam iniunximus ut aliquos secum e uicino debeant presbyteros ducere, cum quibus eorum possint mentes agnoscere et uoluntates admonitione sua, quantum Deum donauerit, adiuuare*. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 51. Faltaría saber a qué se refiere exactamente la expresión *e uicino*, porque quizás quiere aludir al litoral atlántico septentrional de la Galia o acaso a los eclesiásticos bretones: ver nota 424 para otras líneas de la misma carta que pueden ser de ayuda en la comprensión de esta expresión; cf. nota 419. Véase asimismo ID., *Ep.*, 6, 6. Acerca de la identificación de los presbíteros e intérpretes, véase además PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, p. 282.

⁴¹⁶ WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, pp. 526-530; cf. MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 185. Wallace-Hadrill recalca la realidad de las relaciones comerciales y –quizás– religiosas con el territorio franco, especialmente con el Mediodía galo, basándose en similitudes legislativas. Finalmente, considera que la ayuda merovingia a la primera embajada debió ser más bien poca y otorgada por determinados obispos individuales favorables a la tarea de Gregorio, como Virgilio de Arlés, Siagrius de Autun o Félix de Burdeos. También Wood opina que francos y romanos sacaron mutuo provecho de su relación en la conversión del sudeste britano: WOOD, I.N., “The Mission”, p. 8. Por otra parte, MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 177 y 185-186, cree que la embajada de Agustín tenía también por cometido la prospección de la situación eclesiástica franca con vistas a tratar con conocimiento de causa de ciertas cuestiones de orden interno como la simonía.

⁴¹⁷ DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 99. Por esta razón, Dudden entiende que la correspondencia gregoriana con la Galia se inicia prácticamente en el 596, poco antes de la partida de la misión romana hacia Kent y, quizás, como consecuencia de ella. En un mismo sentido, REYDELLET, M., *La royauté*, p. 442, quien opina que la ubicación geográfica de los diferentes reinos francos, paso ineludible hacia las Islas, motivó el alud de misivas pontificias.

Fuera de un modo u otro, y a juzgar por el éxito de la empresa, podemos afirmar que Gregorio tuvo la clarividencia suficiente para aprovechar la oportunidad y llevar a cabo una misión que analizamos extensamente en el capítulo siguiente.

2.2.4.— LA EVANGELIZACIÓN DEL REINO DE KENT

Agustín⁴¹⁸ desembarcó en la isla de Thanet en la primavera del 597 con la misión de propagar el Evangelio en los reinos anglosajones, especialmente y en primera instancia en el Reino juto de Kent; para ello iba acompañado por cuarenta monjes romanos⁴¹⁹ que enarbolaban cruces e imágenes de Cristo mientras entonaban cantos

⁴¹⁸ Amén del *Registrum* pontificio, las únicas fuentes del siglo VII que documentan la misión gregoriana son el continuador de la *Chronica* de Prospero de Aquitania y el *Liber Pontificalis*; de éste último dependen tanto Beda como Pablo Diácono. *Cont. Chron.*, 55: *qui (Gregorius) non solum Romanae ecclesiae sibi plebi commissae sed etiam gentibus profecit, conuertens Anglorum ad fidem, gentem extremo Oceano positam. Lib. pont.*, 66: *eodem tempore beatissimus Gregorius misit seruo Dei Mellitum, Augustinum et Iohanem et alios plures cum eis monachos timentes Deum; misit eos in praedicationem ad gentem Anglorum ut eos conuerteret ad dominum Iesum Christum.* Beda fecha en el 597 el desembarco en Kent –BEDA, *Hist. eccl.*, 5, 24: *anno DLCVIII Britanniam uenere praefati doctores qui fuit annus plus minus centesimus quinquagesimus aduentus Anglorum in Britanniam*– localizando geográficamente de manera exacta el lugar del encuentro entre misioneros y sajones –ID., *Hist. Eccl.*, 1, 25, *inc.: ut ueniens Britanniam Augustinus, primo in insula Tanato, regi Cantuariorum praedicaret*–, casualmente el mismo en el cual desembarcaron los bárbaros ciento cincuenta años atrás. Véase PAVL. DIAC., *Vita Greg.*, 19-21, para una sucinta recensión de estos hechos. Acerca de la posible alteración de este episodio por parte del monje de Jarrow, consúltese BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 191-215; en contra y partidario de la fiabilidad de Albino, abad del monasterio de Agustín e informador de Beda, remitimos a BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, pp. 213-221. En cuanto a Agustín, puede consultarse PCBE II, 1, *Augustinus* 3, pp. 222-223.

⁴¹⁹ Tanto Agustín y la compañía de la primera comitiva como Melitón, Juan y demás monjes que les siguieron en segundo lugar, parecen provenir del monasterio de san Andrés fundado por Gregorio en el Celio: *placuit ut ad eam (gentem Anglorum) monasterii mei monachum in praedicationem transmittere.* GREG. MAG., *Ep.*, 8, 29; ver notas 418 y 458 para los personajes citados. BOUGARD, F., *Paul Diacre*, p. 69, n. 212. Sobre la composición de la primera expedición, ver BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25: *in hac ergo adplicuit seruus Domini Augustini, et socii eius uiri ut ferunt ferme quadraginta. Acceperunt autem, praecipiente beato papa Gregorio, de gente Francorum interpretes, et mittens ad Aedilbertum, mandauit*

laudatorios. Con esta embajada, Gregorio Magno pretendía cristianizar un pueblo bárbaro asentado en una antigua provincia del Imperio romano, pretensión que debería haber sido un deber para las iglesias britana y franca como el pontífice se esfuerza en reprender. Las circunstancias históricas y la experimentada diplomacia papal confluyeron en esta misión para darle una relevancia histórica tal que Caspar⁴²⁰ ha llegado incluso a afirmar que representa la culminación del pontificado gregoriano y un momento clave para el Papado altomedieval.

Sin embargo, la sede de Roma no sólo debía ocuparse de los asuntos del territorio italiano, sino que necesitaba sostener su propia primacía religiosa tras un convulso siglo VI: los ducados longobardos, los patriarcados orientales y los reinos germánicos occidentales exigían toda la atención y el empeño papal, tanto en el aspecto político como en el religioso. La situación, ciertamente, no auguraba una misión evangelizadora como la que iba a tener lugar en el sexto año de pontificado de Gregorio. ¿Cuál fue, pues, la razón que motivó la expedición a Britania? Se ha argüido que las tensas relaciones con Constantinopla hacían necesario un acto de validación de

se uenisse de Roma. Dudden distingue entre los *interpretes* de este texto y los *presbyteros* de la *ep.* 6, 51 a Teoderico y Teodeberto: DUDDEN, F. H., *Gregory the Great*, II, p. 108, n. 2. Al respecto de los intérpretes francos, véanse además las notas 415 y 424.

⁴²⁰ CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, p. 506: “die Angelmision tritt damit in allgemeine Zusammenhänge, welche diese persönlichste Tat Gregors der Grosse auch zu seiner sachlich bedeutsamsten, ja zum wichtigsten Ereignis der Papstgeschichte auf lange Zeiten hin und zu einer der entscheidenden Tatsachen der abendländischen Geschichte gemacht haben”; en un sentido semejante, MCCULLOH, J., “From Antiquity”, p. 320. Aparte de la veintena de epístolas –MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 185, n. 74, las cifra en 22– relacionadas de algún modo con la evangelización de las Islas, tanto las *uitae* gregorianas de los diáconos Juan y Pablo como el epitafio del pontífice revelan la importancia de la *missio* británica para Gregorio. Beda y Juan Diácono nos transmiten el epitafio de Gregorio Magno, de cuyo soporte original se han podido recuperar e identificar tres fragmentos recogidos por Diehl y Silvagni: *ILCV* 990; e *ICVR*, n.s. II, xxxi, 2 y 4156. Cf.: BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 1; y IOAN. DIAC., *Vita Greg.*, 4, 68. Quien mejor y más profundamente ha estudiado el epitafio gregoriano es SANDERS, G., “L’*épitaphe* de Grégoire”, pp. 251-281, e ID., “Un fondateur de l’Europe”, pp. 223-226; el autor acepta la lectura reconstituida del poema que ofrece Diehl y aduce su veracidad a partir del testimonio de Beda, quien documenta la citada inscripción antes del 830 –fecha de la segunda inhumación del cuerpo de Gregorio– correspondiendo, por tanto, a su primer sepulcro. Para el texto del *carmen* funerario de Gregorio, remitimos a la nota 9 de la parte I; cf. la nota 250 de la parte II. Al respecto de este epitafio, véase el reciente estudio de CARDIN, L., “Produzione epigrafica”, pp. 140 y 144 y fig. 6.

independencia de la sede romana⁴²¹ que algunos ven confirmado por el tono y la premura de la carta enviada por Gregorio a Eulogio⁴²², patriarca de Alejandría, relatando el éxito de Agustín en el idólatra Kent. Por el contrario, hay quien piensa que resulta ingenuo ver en la misión britana un contrapunto al poder del patriarcado constantinopolitano y cree que la autoridad romana debía demostrarse con la obediencia de las iglesias regionales de Occidente, cuya sumisión precisaba Roma para mantener su *statu quo*⁴²³. Es en este amplio marco geográfico que debemos analizar las causas y peculiaridades del envío de Agustín a Britania.

Por su parte, ya a principios del siglo XX, Batiffol⁴²⁴ se distanció de la opinión mayoritaria y, apoyándose en una personal interpretación de las *ep.* 6, 51 a Teodorico de

⁴²¹ ULLMANN, W., *The Growth of Papal*, pp. 36 y 54-55, piensa que la evangelización de Inglaterra fue un acto que llevaba por fin vejar a Constantinopla y ensalzar la figura de Gregorio y, con ella, la de la sede romana; en este último punto, concuerda –en parte– con la tesis de Caspar citada en la nota anterior. En un sentido semejante, Cracco Ruggini opina que la actitud de Gregorio hacia Bizancio resultaba claramente hostil: CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, pp. 87-88. Cf.: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 123-157 y II, pp. 201-237; DAGENS, C., “Grégoire le Grand”, pp. 243-252; y MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 334-341.

⁴²² GREG. MAG., *Ep.*, 8, 29, cuyo texto completo se puede consultar en la nota 438. Según Chadwick, Gregorio enfatiza el hecho de que Agustín haya sido ordenado por obispos de fuera de la Romanía y de que, además, éstos sean de etnia germánica, probablemente francos o acaso galorromanos, una distinción que el investigador no cree ya factible en este período: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 205, n. 28.

⁴²³ Esta opinión en, por ejemplo, REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 453-454 y 447. *Contra*, CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 206: “nevertheless, I discern no sign in Gregory’s letters that he thought of his mission as constructing a counter-weight to Byzantium in the West”. Según este autor, además, la misión en tierras inglesas no se emprendería por razones políticas sino más bien por un afán evangelizador originado por el clima escatológico reinante en Italia. Esto nos parece un motivo demasiado idealista, incluso para Gregorio; más allá de consideraciones espirituales, nuestro pontífice contemporizaba lo suficiente como para entender el crucial momento histórico por el que pasaba la Iglesia de Roma y atenerse, en primera instancia, a las necesidades reales de la cátedra de Pedro.

⁴²⁴ BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 175-177. En la actualidad, esta hipótesis ha sido revalorizada por numerosos estudiosos, curiosamente anglosajones, en su mayor parte: WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, pp. 521-523; ANGENENDT, A., “The Conversion”, pp. 780-781; WOOD, I.N., “The Mission”, pp. 9-10; y MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 179 y 186, n. 93, donde opina que la realización de la expedición en tierras britanas fue más bien debida a un inspirado oportunismo de Gregorio, en la línea de las conclusiones de Chadwick y Wallace-Hadrill que citamos en las notas 423 y 426. Realmente el texto de la epístola a los jóvenes reyes francos resulta esclarecedor: *atque ideo peruenit ad nos Anglorum gentem ad fidem christianam Deo miserante desideranter uelle conuerti sed sacerdotes e uicino*

Burgundia y Teodeberto de Austrasia y 6, 57 a la plenipotenciaria Brunilda, concluyó que fueron los mismos britanos quienes promovieron el interés de Roma por evangelizar su territorio, postura seguida actualmente por un buen número de investigadores. Esta propuesta puede conciliarse con otra teoría de Richards⁴²⁵ según la cual fueron precisamente Berta y su capellán, el obispo Liudardo, quienes informaron a sus compatriotas de la factibilidad de una misión evangelizadora en el reino sajón, para así reconocer en el epistolario gregoriano los signos que presagiaban el momento propicio. Diríamos, incluso, que nada justificaba el interés papal en Britania con anterioridad al conocimiento de lo favorable de las circunstancias, resultando de ello que la teórica causa se convierta en consecuencia.

¿Es quizás la solución a un “expansionismo” papal incipiente? Wallace-Hadrill⁴²⁶ tampoco cree que responda a una urgencia misionaria del Papado, sino que

neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succedere. GREG. MAG., *Ep.*, 6, 51; sobre esta carta, véase también la nota 415.

⁴²⁵ Según Richards, puede que Liudardo rompiera el hielo con el pueblo de Kent y les diera a conocer la existencia de la fe cristiana —en su versión católica y franca—; quizás el mismo Etelberto, tan próximo como le era, fuera receptivo al mensaje evangélico; también es posible que pusiera estos progresos en conocimiento de la Iglesia de su país natal y que ésta lo transmitiera al Papado el cual, aprovechando la oportunidad, enviaría a Agustín: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 356-357; cf. ANGENENDT, A., “The Conversion”, pp. 779-780. Es probable también que Liudardo desarrollara cierta actividad religiosa en Canterbury, pues Beda atestigua que Berta solía acudir a rezar a la antigua iglesia romana de San Martín y que la libertad religiosa de la reina quedaba garantizada en las cláusulas de matrimonio. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25 y 26: (*Aedilbertus*) *uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, nomine Berta, quam ea conditione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo quem ei adiutorem fidei dederant, nomine Liudhardo, inuiolatum seruire licentiam haberet (...) ecclesia in honorem sancti Martini antiquitus facta, dum adhuc Romani Britanniam incoleret, in qua regina, quam Christianam fuisse praediximus, orare consueuerat. In hac ergo et ipsi primo conuenire, psallere, orare, missas facere et baptizare coeperunt.* En cambio, Dudden piensa que el rol misionario de Liudardo fue más bien deficiente, y que el binomio que formaba con Berta no era en nada comparable al precedente constituido por Remigio y Clotilda, causante de la conversión de Clodoveo al cristianismo católico; y quizás no lo fue, pero fue suficiente: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 104, n. 3. Remitimos especialmente también a la nota 496. Por lo demás, la existencia del obispo franco está atestiguada arqueológicamente a partir del hallazgo de un medallón en la antigua iglesia de San Martín en Canterbury, la misma que Etelberto concedió primero a su esposa y luego a Agustín: WERNER, M., “The Liudhard medalet”, pp. 27-41; véase además la nota 437.

⁴²⁶ El investigador llega a afirmar que “his little mission had saved ten thousand English souls and I should be inclined to doubt whether the administrative consequences of such conversion bothered him much”: WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, pp. 521-522, donde, además, la pone en relación con el

más bien representa el sorprendente éxito de una empresa casi marginal en el contexto global de la vacilante expansión de la ortodoxia romana en la Antigüedad tardía. Parece, entonces, que la confluencia de diversos factores políticos y religiosos y, por qué no decirlo, el propio afán pastoral de Gregorio determinan el inicio de la evangelización de Inglaterra, cuyas repercusiones⁴²⁷ beneficiaron tanto los reinos anglosajones como los francos e incluso los alamanes, posteriormente.

Sean cuales fuesen los motivos, hacía ya un cierto tiempo que Gregorio⁴²⁸ maduraba enviar una expedición misionaria a Britania; desde cuándo y por qué razones

comportamiento habitual de Gregorio con los reinos germánicos de Occidente; concluye, finalmente, que el Papado no podía permitirse muchos lujos cuando mantenía una férrea pugna por su propia preeminencia con un patriarcado de Constantinopla favorecido por el apoyo imperial. También Chadwick se sorprende del éxito de la empresa de Agustín y –añade– de que la misión en sí se llevara a cabo: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 206; en este punto, es apoyado por MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 185.

⁴²⁷ Cabe decir que de las Islas partieron personajes tan fundamentales para la cristiandad altomedieval como Columbano –hacia las cortes de Autun y Pavía– o Willibrord y Bonifacio –evangelizadores de la futura Alemania–, y que, además, la liturgia y el canto romanos tuvieron especial relevancia en la exitosa evangelización de los pueblos germánicos: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, I, p. 326; cf.: LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters*, pp. 141-143 y 179-185, en general sobre estos tres misioneros hibernios; y DALLE CARBONARE, M., “Gregorio Magno e i regni”, pp. 55-57, acerca de Columbano. Sobre las benéficas repercusiones de la *missio Britannia*, remitimos a la nota anterior y a la nota 413.

⁴²⁸ Esto podría deducirse –demasiado forzosamente– de las propias palabras del prelado en una carta a Siagrio, obispo de Autun, y del tardío –y quizás subjetivado– testimonio de Beda. GREG. MAG., *Ep.*, 9, 223: *quia igitur in praedicationis opere, quam diu cogitans Anglorum per Augustinum quondam monasterii mei praepositum, nunc fratrem et coepiscopum nostrum*, aunque cabe decir que el adverbio *diu* podría corresponderse con el lapso de tres o cuatro años que separan el inicio de la misión de Agustín del envío de dicha carta. Cf. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 23: *qui (Gregorius) diuino admonitus instinctu anno decimo quarto eiusdem principis, aduentus uero Anglorum in Britania anno circiter centesimo quinquagesimo, misit seruum Dei Augustinum et alios plures cum eo monachos timentes Dominum, praedicare uerbum Dei genti Anglorum*; y 2, 1: *mox ut ipse pontificatus officio functus est, perfecit opus diu desideratum*. La leyenda britana quiere además que Gregorio conciba la idea de evangelizar Britania a partir del episodio de los *Ang(e)li* –ver nota 430–, episodio que habría acontecido durante su diaconado forzoso; mas el momento preciso sigue sin poder determinarse, aunque Markus lo considere poco anterior a la adquisición de los célebres esclavos –si es que alguna vez los adquirió–: MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 29-30; *contra*: BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 132-134; y RICHARDS, J., *Il console*, pp. 351-353; ambos autores se inclinan por una resolución espontánea debido a lo propicio de las circunstancias. Ver además la nota 425. De todos modos, ambas teorías no son forzosamente excluyentes, porque se puede aducir también que Gregorio había estado demasiado ocupado por las incursiones longobardas como para preocuparse por quimeras excesivamente lejanas, y que no fue hasta después de la

son incógnitas que resulta imposible discernir con exactitud, pero la intención subyace implícita en las instrucciones expedidas en el 595 a Cándido⁴²⁹ acerca de la compra de esclavos anglosajones para su instrucción monástica, elevada por la leyenda británica⁴³⁰ a la categoría de misión divina. La pretensión pontificia se muestra genérica en sus objetivos –convertir a los *Angli*, sin más precisión– y, por tanto, evidencia el escaso conocimiento⁴³¹ de las condiciones reales en las Islas, que no mejoró hasta después de la

primera tregua con Agilulfo y del apaciguamiento de Ariulfo y Ariquis –a partir del 595– que pudo llevar a cabo ese sueño; debe recordarse, asimismo, que el enfriamiento –casi ruptura– de relaciones con Mauricio acontece ese mismo año: ver notas 27 y 95.

⁴²⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 10: *ex solidis quos acceperit uestimenta pauperum uel pueros Anglos, qui sint ab annis decem et septem uel decem et octo, ut in monasteriis dati Deo proficiant*. Como quiera que la moneda gala no era válida en Italia, Gregorio recomienda a Cándido gastarlos en cualquiera de las dos iniciativas mencionadas en la carta. Chadwick no deja de ver en ello una decisión forzada por las circunstancias: “it must be conceded that from the wording one might deduce that Gregory’s priorities might have been different if there were no difficulty about the currency”. CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 205, n. 26. La misma opinión en MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 177, n. 6.

⁴³⁰ El famoso episodio de los esclavos *Ang(e)li* que tanto maravillaron a Gregorio parece provenir de la Nortumbria del siglo VIII y haber influenciado al anónimo biógrafo de Whitby y a Beda. ANON. ANGL., *Vita Greg.*, 9: *ante predictum eius (Gregorii) pontificatum, Roman uenisse quidam de nostra natione forma et crinibus candidati albis (...) quos quidam pulchros fuisse pueros dicunt et quidam uero crispis iuuenes et decoros. Cumque responderent, “Anguli dicuntur, illi de quibus sumus”, ille dixit, “Angeli Dei”. Deinde dixit, “Rex gentis illius, quomodo nominatur?” Et dixerunt, “Aelli”. Et ille ait, “Alleluia, Laus enim Dei esse debet illic”*. Cf. BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 1, con un desarrollo más novelado, pero con el mismo argumento. Sin embargo, puede que detrás de esta leyenda, agradable al oído británico, haya un cierto trasfondo de verdad –deformada, ciertamente–: MARKUS, R.A., “The Chronology”, p. 30; RICHARDS, J., *Il console*, p. 353, con reservas; y RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 4-5. En cambio, BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 121-122, opina que acaso Beda interpretó la admonición gregoriana a Cándido en la *ep.* 6, 11 al respecto del bautizo *in articulo mortis* de los *pueri Angli* adquiridos en la Provenza –y que acaso fueron enviados a Roma, según la autora– como una prueba del deseo evangelizador de Britania por parte del pontífice, cuando puede no haber sido más que un deber pastoral para con unos *serui ecclesiae*: ver nota anterior; véase además LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, p. 78, n. 6, investigadora que comparte la idea de Boesch Gajano. Creemos que la asociación de los *pueri Angli* de la epístola a Cándido con los esclavos de la leyenda anglosajona resulta muy verosímil –factible, de hecho; ver nota anterior– y que incluso podría haber existido un tácito deseo de utilizarlos –¿se hizo posteriormente?– como evangelizadores de su propia gente, enviados a Britania en cuanto hubieran finalizado su formación monástica y demostrado su fe, pero de ahí a que inspiraran la cristianización de la antigua provincia romana a Gregorio hay más de un paso.

⁴³¹ Tal es la opinión generalizada de los investigadores: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 353-354 y 357; y MARKUS, R.A., “Gregory the Great”, pp. 32-33 y 36-37, donde hilvana una frágil hipótesis sobre el grado

llegada de los mensajeros de Agustín en el 598/599. Parece ser que Gregorio no tuvo en cuenta la nueva división creada en Britania a causa del establecimiento de diversos reinos anglosajones de religión pagana porque no disponía de información reciente y asumía que todo seguía tal y como la habían dejado los romanos. Aún habría continuidades⁴³² con respecto a la organización en época imperial, ciertamente, pero también rupturas, algunas de ellas lo suficientemente importantes como para equivocar

de conocimiento –o comprensión– de la realidad britana. Esta hipótesis se basa en la cronología de las cartas enviadas a Etlberto y Melitón que, según Markus, es como sigue: a primeros de junio del 601, llegan los mensajeros enviados por Agustín –*contra*, ver nota 447–; el 22 de junio del mismo año, el *scrinium* pontifical pone al día su correspondencia y produce una cantidad ingente de epístolas; antes de final de mes, parte la comitiva de Melitón; finalmente, Gregorio reflexiona sobre la información aportada por los enviados del obispo de Canterbury y altera sus planes enviando un correo urgente a su último representante en pleno viaje por tierras francas. También según esta teoría, Notelmo, en su investigación documental en los archivos lateranos a la búsqueda de los orígenes de la Iglesia britana, *pudo* errar la fecha de la carta a Melitón datándola en junio en lugar de julio, hecho que justificaría que Beda la situara –erróneamente– antes que la carta a Etlberto. No constituye el objeto de este trabajo realizar una crítica de detalle a las ideas de Markus sobre este particular, pero no podemos dejar de cuestionar los resultados originados por su muy matizable deducción, que el mismo autor asume como seguros en un trabajo posterior: ID., *Gregory the Great*, pp. 179-181; cf. BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, p. 215. Laurencio, monje enviado junto con Melitón, admite su ignorancia de la realidad insular en el momento de su partida, circunstancia que no tiene porqué ser extrapolable a Gregorio, al menos no en el mismo grado: *dum nos (Laurentius) apostolica sede, more suo sicut in uniuerso orbe terrarum, in his Occiduis partibus ad praedicandum gentibus paganis dirigeret, atque in hanc insulam, quae Britannia nuncupatur, contigit introisse antequam cognosceremus*. BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 4. Acerca de las circunstancias territoriales y políticas de la isla durante el siglo VI, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 100-104; y a la reciente e innovadora síntesis de DARK, K.R., *Ciuitas to Kingdom*, pp. 246-255 y fig. 58; este autor reduce –muy significativamente– la extensión tradicional de la presencia anglosajona en la mayor de las Islas Británicas a partir de la evidencia de material arqueológico. Ver nota siguiente.

⁴³² Al respecto, remitimos a: JOHNSON, S., *Later Roman Britain*, pp. 150-176; y DARK, K.R., *Ciuitas to Kingdom*, pp. 45-53, con bibliografía. A partir de los fragmentarios datos arqueológicos, numismáticos y toponomásticos, ambos investigadores sugieren una continuidad –aunque precaria y siempre local– de la vida cotidiana de las ciudades britanas –especialmente de sus instituciones cívicas– al menos hasta mediados del siglo V, como evidencian las dos visitas de Germán de Auxerre a la isla. Sin embargo, la situación de Britania a finales del siglo VI se había alterado notablemente desde la consolidación de la Heptarquía, oponiendo un Oriente anglosajón a un Occidente britano postromano; a partir de los mismos datos materiales aducidos por Johnson y Dark, opinamos que la ocupación y hostilidad germánicas afectó drásticamente la trama social y económica de las ciudades y de su territorio de modo que su gobierno –así como las instituciones que pudieran haber pervivido– se habría visto reducido a una organización local alejada del centro ocupado por el Mediterráneo tardoantiguo. Véase además P.H. BLAIR, *Roman Britain*, pp. 149-167. Ver nota anterior.

los parámetros de cualquier misión evangelizadora; y este hecho podría justificar posteriores cambios de actitud del pontífice al respecto de su política misionaria.

Las iglesias britana e irlandesa ignoraban igualmente sus propios orígenes⁴³³, que se hundían en la oscuridad de la leyenda, y su grado de vinculación con la cristiandad occidental era casi nulo. Aisladas como estaban, no conocían las decisiones conciliares al respecto de temas tan dispares como la fecha de la Pascua, la tonsura o la legitimidad de matrimonios en determinado grado de parentesco, cuestiones con las que luego tuvo que enfrentarse Agustín. Sin embargo, el mismo aislamiento pudo haber repercutido positivamente en las estructuras eclesiásticas⁴³⁴ y hacerlas más sólidas y estables de lo que Gregorio pudo pensar jamás.

Cualesquiera que fueran las circunstancias, la misión⁴³⁵ partió de Ostia en la primavera del 596. Arribaron a Lérins poco después y de allí se dirigieron al continente,

⁴³³ Chadwick interpreta la pérdida progresiva del latín en tanto que lengua cotidiana como un factor importante para el desconocimiento de la propia historia: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 200. Evidentemente, el idioma de Roma todavía era *lingua franca* entre las diferentes iglesias nacionales resultantes de la fragmentación del Imperio. Acerca de la pervivencia del latín como lengua hablada en la Romania, puede consultarse el ya clásico trabajo de LOT, F., “A quelle époque”, pp. 97-159.

⁴³⁴ Así opina MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 178. Sobre la diferencia entre la cristiandad britana oriental y occidental, véase: RICHARDS, J., *Il console*, p. 350; y DARK, K.R., *Ciuitas to Kingdom*, pp. 64-68 y 181-184. La existencia y funcionalidad de la antigua iglesia romana de San Martín en Canterbury mencionada por Beda puede resultar indicativa de la pervivencia del culto cristiano –al menos– en el sudeste británico: BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 26; cf. notas 456 y 471-475. Podría darse, también, que la reseña de Beda fuera anacrónica y constituyera una invención destinada a establecer un vínculo –posterior e interesado– entre la antigua cristiandad britana y la sede romana del siglo VI, porque también debe decirse que el autor guardaba cierto resquemor hacia la cristiandad céltica que se desarrollaba en Irlanda, Cornualles y, especialmente, Gales: BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, pp. 199-200.

⁴³⁵ La *ep.* 6, 53 de Gregorio –con el nombramiento abacial de Agustín y las consabidas palabras de ánimo del pontífice– está fechada el 23 de julio del 596, y el viaje de Roma hasta Aix, añadido al camino desandado por Agustín para consultar a Gregorio, no puede sumar más que un par de meses. Además, Beda data la partida de la expedición *anno XIV eiusdem principis (Mauritii)*, esto es, entre agosto del 595 y agosto del 596: BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 23. Al respecto de esta cronología, véase DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 104. Verosímilmente, la comitiva se hizo a la mar con rumbo a Marsella, aunque hizo escala en la isla de Lérins y, después de desembarcar, pasó por Aix-en-Provence; sin embargo, los monjes esperarían el retorno de Agustín en Marsella o Arlés: PRÉVOT, F., “Grégoire le Grand”, p. 275. Para la ruta aproximada seguida por los misioneros, remitimos a la nota 412. Al respecto de la relevancia misionaria –también simbólica– de Lérins para la comitiva de Agustín como punto de conexión entre el continente y las Islas Británicas del mismo modo que ya lo fue cuando Lupo de Troyes acompañó a

a Marsella y luego a Arlés, tan sólo para detenerse asustados en Aix-en-Provence a causa de los atroces relatos acerca de la crueldad anglosajona. El temor era tal que Agustín volvió a Roma para rogar a Gregorio, en nombre de todos sus compañeros, que les eximiera de su obligación. Gregorio se negó en redondo y, habiendo nombrado abad a Agustín, les compelió a finalizar su empresa facilitándoles un buen número de cartas de recomendación⁴³⁶. En la primavera del año siguiente, la expedición desembarcaba en Thanet.

Y a pesar de la supuesta intercesión de la reina Berta, su marido no parecía estar muy seguro de la bondad de las intenciones romanas, al menos en su primer encuentro. Mas si el monarca recibió a los cenobitas con reticencias, éstas pronto se trocaron en favores: según la *Historia* de Beda⁴³⁷, Agustín y sus acólitos recibieron una antigua iglesia romana en Canterbury y la licencia para predicar su doctrina libremente. A

Germán de Auxerre a Britania en el 429, véase HEIJMANS, M. – PIETRI, L., “Le «lobby» lérinien”, pp. 51-52.

⁴³⁶ Al parecer, Gregorio no había expedido carta de recomendación alguna antes de que el terror hubiera paralizado la expedición, un hecho ciertamente inusual. ¿Creía que su recientemente reemprendida relación con los reinos francos garantizaba de por sí el pasaje por Galia? ¿O acaso no avanzaron tan tranquilamente? La influencia pontificia, ¿coincidía con la jurisdicción metropolitana de su vicario en Arlés o se extendía más allá? Todas estas preguntas merecerían ciertamente un estudio más elaborado, aunque su respuesta depende de los datos de que disponemos. Acerca de las cartas de recomendación expedidas a los monarcas y obispos de *Francia* –datadas la mayoría en la misma fecha (23 de julio del 596) que la *ep.* 6, 53– con motivo de la primera comitiva misionaria, véase la nota 412; véase asimismo la nota 414 para las *litterae commendatoriae* relativas a la segunda expedición.

⁴³⁷ BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25: *dedit ergo eis (Augustino et sociis) mansionem in ciuitate Durouernensi, quae imperii sui totius erat metropolis, eisque, ut promiserat, cum administratione uictus temporalis, licentiam quoque praedicandi non abstulit*. En primera instancia, Etelberto donó a la partida de Agustín antiguas iglesias romanas en Canterbury –entre ellas la de san Martín–, y les permitió la construcción o restauración de otros templos, así como la difusión de su mensaje: ver notas 439-440. Wood no está muy de acuerdo con las larguezas atribuidas por Beda al monarca de Kent: WOOD, I.N., “The Mission”, p. 3, n. 11; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 304-306, nos recuerda la interdicción del proselitismo cristiano en territorio anglosajón, circunstancia que explicaría las reservas del *bretwalda*. Sobre las supersticiosas reticencias de Etelberto en su primer encuentro con Agustín, remitimos al texto de Beda citado en la nota 470. En otro orden de cosas, Kennedy interpreta el texto de Beda entendiendo la importancia de la retórica –significada en la *praedicatio*– en la evangelización britana: KENNEDY, G.A., *La retórica clásica*, p. 242.

juzgar por lo expresado en la *ep.* 8, 29, dirigida a Eulogio⁴³⁸, obispo de Alejandría, la misión resultó rápida y sorprendentemente exitosa. Según relata el pontífice, en la Navidad del 597, nada menos que diez mil *Angli* abrazaron el cristianismo, un hecho difícil de comprender sin una precedente —o coetánea— conversión del monarca que sancionara el acto en virtud de la consuetudinaria vinculación tribal y clientelar entre los linajes reales germánicos y sus súbditos; además, Beda documenta que Etelberto no sólo se esforzó en hacer que su pueblo⁴³⁹ siguiera sus pasos, sino que incluso se atrevió a favorecer la fe recientemente adquirida más allá de los confines de su reino, a los reinos

⁴³⁸ Gregorio responde a los éxitos de Eulogio en su lucha en contra de la herejía de Eudoxio con la conversión de un pueblo ignoto situado al otro extremo del mundo; y no puede hacerlo sin cierta satisfacción personal: *quoniam uero in bonisquae agitis scio quod et aliis congandetis, uestrae uobis gratiae uicem reddo, et non dissimilia nuntio, quia dum gens Anglorum in mundi angulo posita in cultu lignorum ac lapidum perfida nuncusque remaneret, ex uestrae mihi orationis adiutorio placuit ut ad eam monasterii mei monachum in praedicationem transmittere Deo auctore debuisssem. Qui data a me licentia, a Germaniarum episcopis episcopus factus, cum eorum quoque solatiis ad praedictam gentem in finem mundi perductus est, et iam nunc de eius salute et opera ad nos scripta peruenerunt, quia tantis miraculis uel ipse, uel hi qui cum eo transmissi sunt, in gente eadem coruscant, ut apostolorum uirtutes in signis quae exhibent imitari uideantur. In solemnitate autem dominicae Natiuitatis, quae hac prima indictione transacta est, plus quam decem milia Angli ab eodem nuntiatum sunt fratre et coepiscopo nostro baptizati.* GREG. MAG., *Ep.*, 8, 29. Como vemos, el propio Gregorio documenta en esta carta la Navidad como fecha de la conversión multitudinaria de los *Angli*. Cabe notar también que, según Markus, las noticias con que cuenta Gregorio para informar a su colega egipcio podrían ser indirectas, es decir, que quizás provenían de corresponsales en Autun o Lyon, siendo seguramente transmitidas a Roma vía Marsella: MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 23-24; cf. notas 382-383, 387 y 389. Según LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, p. 78, el rápido éxito de la evangelización agustiniana tendría mucho que ver con el apoyo de las iglesias vecinas, entendemos que de la Iglesia franca. Sobre la significación del término *Germania* en este contexto, remitimos a la nota 445.

⁴³⁹ La conversión del monarca parece haber ejercido una fuerte ascendencia sobre sus súbditos: *donec rege ad fidem conuerso, maiorem praedicandi per omnia, et ecclesia fabricandi uel restaurandi licentiam acciperent. At ubi ipse etiam inter alios delectatus uita mundissima sanctorum, et promissis eorum suauissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerant, baptizatus est, coepere plures ad audiendum uerbum confluere, se relicto gentilitatis ritu, unitati se sancta Christi ecclesia credendo sociare.* BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 26. Sin embargo, en el mismo capítulo de la *Historia* de Beda, advertimos que Etelberto no impuso la nueva fe a su pueblo: *quorum fidei et conversioni ita congratulatus esse rex perhibetur, ut nullum tamen cogeret ad Christianismum; sed tantummodo credentes arctiori dilectione, quasi conciuēs sibi regni caelestis, amplecteretur. Didicerat enim a doctoribus auctoribusque suae salutis, seruitium Christi uoluntarium, non coactitium esse debere;* aunque bien puede entenderse que el cronista hubiera distorsionado los hechos a partir de una interpretación insular del papel desempeñado por el monarca juto como ha apuntado LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, p. 79, n. 11.

sajones colindantes⁴⁴⁰. No es la misma actitud desentendida que podría inferirse de la carta enviada por Gregorio a Berta⁴⁴¹ en el 601, en la cual instaba a la soberana a fortalecer la fe –y potenciar el proselitismo– de su marido. De hecho, este ruego da pie a Brechter⁴⁴² para afirmar –sin razones sólidas– el paganismo del rey juto en el 601 contradiciendo el testimonio de Beda⁴⁴³, que fecha el bautismo del monarca en el mismo año de la llegada de Agustín.

⁴⁴⁰ Posteriormente, el monarca ayudó al establecimiento de la sede de Londres sufragando parte de las obras de construcción de la iglesia de San Pablo y colaboró en la expansión del cristianismo en Essex a través de su influencia sobre su rey Saberto: todo un tributo a la cristiandad el de este príncipe munificente de la Iglesia. Sobre Saberto, véanse las notas 461 y 468. A juzgar por la evidencia, parece que Eitelberto se tomó muy en serio su conversión y asumió los deberes de un nuevo Constantino con tal afán que la reacción pagana tras su muerte no se hizo esperar: BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 5. Esta reacción, unida al cambio de táctica papal al respecto de los ídolos y templos paganos, nos hace suponer que Eitelberto tuvo dificultades para imponer una nueva fe a sus súbditos –y todavía más a los súbditos de otros reyes– dado lo arraigado de su paganismo. A su vez, esta matización daría mayor credibilidad a la teoría de Markus sobre la solidez de las creencias del rey sajón: *contra*, véase la opinión de Brechter en la nota 442. Acerca de la reacción pagana en Kent, remitimos a las notas 457-463 y 467-468.

⁴⁴¹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 35, cuyo texto e interpretación ofrecemos en la nota 496. También se la compara a Helena, madre de Constantino, estableciendo así un vínculo con los *Christianissimi principes* que hicieron grande a la Iglesia. En relación con el *topos* de Constantino y del sufragáneo de Helena, véanse las notas 60-63 y 497.

⁴⁴² BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 243-247 y 251, piensa que Eitelberto se bautizó en un momento impreciso antes de su óbito en el 616. Por el contrario, en un ejercicio de sentido común que creemos acertado, Markus opina que diez mil sajones no se convertirían sin el consentimiento y liderazgo de su rey, y que esto implica su bautismo; en su posterior obra de síntesis sobre nuestro pontífice, el mismo autor duda acerca de la conversión *real* de Eitelberto y establece –desde otra perspectiva bien diferente– una comparación con un Constantino contemporizador pero escéptico: “I am not now, however, convinced that the king was actually baptised: he may, like Constantine, have identified himself with Christianity but deferred his baptism”. MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 16, 22-24 y 28, e ID, *Gregory the Great*, p. 182, n. 79, de donde tomamos la cita. Una hipótesis ciertamente interesante que podría servir para justificar la vuelta al paganismo del pueblo sajón después del óbito de su monarca. En la actualidad, la gran mayoría de los investigadores se inclinan a creer en el temprano bautismo de Eitelberto, si bien admiten la imposibilidad de fecharlo: BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, pp. 217-219; DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 195-196; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 362-363; JENAL, G., “Gregor der Grosse”, pp. 799-800; MAYR-HARTING, H., *The Coming of Christianity*, pp. 63 y 263-268; y WOOD, I.N., “The Mission”, p. 11. Ver nota siguiente.

⁴⁴³ El bautismo de Eitelberto se halla en la nota 439. El hecho de que Gregorio no cite un acto tan destacado como éste en su carta a Eulogio del año 598, no significa que no se produjera, según el argumento *ex silentio* que propone BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 243-246 y especialmente n. 129. Es

El polémico investigador alemán rebate de nuevo las tesis clásicas, esta vez por cuanto respecta a la consagración⁴⁴⁴ de Agustín. Brechter⁴⁴⁵ opina que el futuro primado

más, dado el concepto germánico de la realeza –sagrada y mágica, como apuntamos en la nota 33–, es altamente improbable que un número tan elevado de súbditos de su propia *gens* cambiara de religión a menos que los liderara su rey –ver nota anterior–; de hecho, ocurre todo lo contrario, pues sabemos de bastantes monarcas bárbaros –Teodorico, Leovigildo o Autarit, por citar casos conocidos por Gregorio– que prohibieron la conversión de sus compatriotas para no debilitar la cohesión de la etnia dominante, y nos parece muy probable que tal comportamiento se diera también entre los anglosajones.

⁴⁴⁴ Desconocemos la fecha concreta de la consagración de Agustín: sabemos que es monje al partir de Roma y que recibe el nombramiento abacial de camino a Kent, pero, ya en la carta a Eulogio de julio del 598, Gregorio se refiere a su enviado en Canterbury como *frater et coepiscopus*, una dignidad corroborada por la crónica de Beda quien, además, informa de que la ceremonia se llevó a cabo bajo la égida del obispo Eterio en Arlés: *interea uir Domini Augustinus uenit Arelas, et ab archiepiscopo eiusdem ciuitatis Aetherio, iuxta quod iussa sancti patris Gregorii acceperant, archiepiscopus genti Anglorum ordinatus est*. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 27; cf.: 1, 29, y 5, 24, donde fecha en el 601 la recepción del palio enviado por Gregorio, quizás porque fue transportado por la comitiva de Melitón junto con los demás elementos litúrgicos y culturales requeridos por Agustín; pero esto no implica que la consagración se realizara el mismo año o poco antes. Así y todo, la sede de Eterio era Lyon y no Arlés: DUCHESNE, L., *Fastes épiscopaux*, II, p. 169. En cuanto al testimonio gregoriano citado: *qui (Augustinus) data a me licentia, a Germaniarum episcopis episcopus factus, cum eorum quoque solatiis ad praedictam gentem in finem mundi perductus est*. GREG. MAG., *Ep.*, 8, 29; cf.: ID., *Ep.*, 8, 4; y 9, 223, para otras menciones sobre la dignidad episcopal de Agustín. En principio, el término *Germania* califica genéricamente cualquier territorio fuera de los dominios imperiales, y, en el caso de *Francia*, sus partes meridional y septentrional, *lato sensu*: ver nota siguiente. Y si el propio Gregorio explicita la concesión en la *ep.* 11, 39 a Agustín –*usum tibi pallii in ea ad sola missarum sollemnia agenda concedimus*; muy verosímilmente para conferirle la autoridad eclesiástica suficiente en su ardua tarea evangelizadora y organizadora–, Beda confirma este particular: MARTÍ, J., *Roma y las iglesias particulares*, pp. 33-40; ver nota 449. Por otro lado, remitimos a las notas 340, 388 y 397 para otras concesiones del palio a obispos bajo dominio germánico; cf. notas 398-399. Remitimos asimismo al capítulo 1.4 del apéndice 1.

⁴⁴⁵ Brechter considera improbable el relato del monje sajón y carga de pleno contra la exactitud histórica de Beda afirmando que los pocos meses transcurridos desde su llegada a Inglaterra son un período demasiado corto para que Agustín desarrollara su labor misionaria, convirtiera un más que considerable número de infieles y se trasladara –¡además!– de vuelta a la Galia para ser consagrado; por lo tanto, considera que Agustín fue consagrado durante el viaje a través de –al menos– dos reinos francos: BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 231-240; en el mismo sentido, inocentemente, DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 120. Demasiado complicado. Aparte de la excepcionalidad canónica de tal consagración, nos parece evidente que Gregorio no querría investirle obispo hasta que demostrara la solidez de la nueva Iglesia. Y si bien el éxito de la misión fue rápido, no era suficiente como para permitir un viaje a la Provenza. A pesar de todo, Agustín tenía que ser consagrado por alguien, y Markus, al respecto, aduce una más factible consagración en pleno epicentro merovingio, un lugar mucho más cercano y propicio. Parece ser más plausible que Agustín fuera consagrado en el septentrión galo –y no en Arlés, como admite Brechter siguiendo, ahora sí, a Beda– a partir de la diferencia entre *Gallia* y *Germania* que

de la Iglesia britana fue ordenado antes de arribar a la isla, de paso por la Galia, pero la lógica de este argumento aparece, a todas luces, insuficiente. No creemos que, en ningún caso, Gregorio quisiera investir ningún obispo si no le podía dotar de sede, y mucho menos si ésta se hallaba en una aislada tierra de gentiles; en otras palabras, la concesión de la dignidad episcopal dependía por entero de la efectividad evangelizadora de los misioneros. Y parece que consiguieron su propósito.

Empero, la evangelización no estaba exenta de dificultades, y la organización de la nueva Iglesia insular⁴⁴⁶ se reveló como una fuente de problemas para los que el oficio monástico de los misioneros no les había preparado. Por esta razón, Agustín envió mensajeros⁴⁴⁷ a Gregorio en el 598/599. La respuesta del pontífice, sin embargo, llegó a

Gregorio plantea en sus cartas –en la *ep.* 11, 45 que citamos en la nota 390, por ejemplo– y que evidencia la distinción geográfica entre el norte franco y el mediodía galorromano: MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 25-27, n. 3, e ID., *Gregory the Great*, p. 179, n. 71; seguido por LIZZI, R., “L’Église, les *domini*”, p. 77, n. 2. Ver también la nota siguiente. Finalmente, debe decirse que Gregorio agradece a Siagrius de Autun la ayuda concedida a Agustín, hecho que, unido a la colaboración política ente el pontífice y el obispo galo, podría incluso atribuirle la consagración del obispo de Canterbury. Richards, en cambio, asigna este honor a la sede de Lyon, aduciendo una cita de Sidonio Apolinar referente a la *Gallia Lugdunensis* donde la denomina *Germania Lugdunensis*: RICHARDS, J., *Il console*, pp. 365-366, citando a SID. APOL., *Ep.*, 5, 7; cf. PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, p. 116. Sobre la comunicación entre la Galia y Roma, remitimos a las notas 382-383 y 394.

⁴⁴⁶ Que en parte pretendían resolver las dos primeras *responsiones* –que tratan de la relación entre los diferentes miembros del clero–, la octava –acerca de la ordenación episcopal– y la tercera y la novena –dirigidas a establecer las bases de la futura cooperación entre las iglesias britana y franca, independientes e iguales en rango–. DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 129-130, expresa su idea de la ignorancia de Gregorio ya que se basaba en la división severiana de la isla en *Britannia superior* e *inferior*. La pregunta es, ¿por qué debería basarse en una división del siglo III y no en la reorganización tetrárquica, mucho mejor conocida por la administración romana tardoantigua? Por otra parte, podría aducirse que la organización episcopal britana ideada por el Magno y articulada en torno a las sedes metropolitanas de Canterbury, Londres y York resulta mucho más adaptada a las circunstancias históricas de lo que Dudden infiere. Ver nota 431.

⁴⁴⁷ Según Beda, una vez ordenado obispo en Arlés, Agustín envió prontamente a Laurencio y a Pedro para informar a la sede papal de los progresos de su misión. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 27: *reuersusque Britanniam, misit continuo Romam Laurentium presbyterum et Petrum monachum, qui beato pontifici Gregorio gentem Anglorum fidem Christi suscepisse, ac se episcopum factum esse referrent*. Es de suponer que los emisarios informarían más ampliamente a las muy probables preguntas de Gregorio y que, además, con mucha verosimilitud, fueran los portadores de las *interrogationes* de Agustín que dieron lugar al *Libellus responsionum* y a la carta a Eulogio de Alejandría, pues no se documenta ningún otro envío de mensajeros desde la nueva Iglesia britana. *Contra*, ver nota 438, donde Markus afirma que –al menos– la noticia de la consagración de Agustín llegó a través de una fuente –gala– indirecta, algo perfectamente

Britania en el 601 de manos de Melitón y la nueva remesa de prosélitos que traían consigo algunos encargos y cartas, tres de las cuales estaban dirigidas a Agustín.

En la primera⁴⁴⁸, Gregorio reprendía al prelado por no haber llevado a cabo las ordenaciones episcopales que debían permitir el progreso de su tarea y, con el fin de fortalecer la nueva provincia cristiana, le conminaba a crear dos metropolitanazgos⁴⁴⁹ – sometidos a Canterbury– en Londres y York, esta última con la condición de sede sufragánea. Si Gregorio diseñó las futuras divisiones eclesiásticas de la isla fundamentándose en la división administrativa imperial, acertó sorprendentemente en su elección, ya que ambas ciudades proyectan su influencia sobre Essex y Nortumbria,

plausible que no excluye que también llegara de manos de los monjes romanos de Kent. Los enviados deben esperar hasta el 601 para volver a la isla acompañados, esta vez, por la segunda partida de monjes evangelizadores dirigida por Melitón –ver nota 458–; entre sus pertrechos, aparte de las cartas a Agustín, verosíblemente portaban las epístolas a Etelberto y Berta, así como objetos litúrgicos de uso cotidiano e incluso puede que reliquias, iconos o libros: ver notas 469-471. Por cuanto respecta a los mensajeros, venidos con la primera expedición, véanse: *PCBE* II, 2, *Laurentius* 58, pp. 1261-1263; *PCBE* II, 2, *Petrus* 83, pp. 1778-1779; cf. nota 419.

⁴⁴⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 39 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 29). No es hasta el 604 que Agustín sigue las órdenes de Gregorio y, por fin, nombra obispos en Britania: Melitón en Londres, Justo en Rochester y Paulino en York. Todos ellos, y también Agustín, obispo de Canterbury, y su sucesor Laurencio, son monjes y como tales han sido instruidos; consecuentemente, ninguno de ellos tenía un ápice de experiencia en el ejercicio de la autoridad eclesiástica, y tan sólo Pedro, elegido abad del monasterio fundado en Canterbury, sigue los caminos para los que se había preparado. Por todo ello, Dudden se reafirma en la poca entereza de Agustín y en su pobre capacidad de adaptación: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 146.

⁴⁴⁹ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 39 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 29): *quatenus Londoniensis ciuitatis episcopus semper in posterum a synodo propria debet consecrari, atque honoris pallium ab hac sancta et apostolica, cui auctore Deo deseruio, sede percipiat (...) ad Eboracam uero ciuitatem te uolumus episcopum mittere quem ipse iudicaueris ordinandum; ita ut si eadem ciuitas cum finitimis locis uerbum Dei receperit, ipse quoque duodecim episcopos ordinet, ut metropolitani honore perfruatur, quia ei quoque, si uita comes fuerit, pallium tribuere Domino fauente disponimus, quem tamen tua fraternitatis uolumus dispositioni subiacere*. Creemos que, con la mención de ambas localidades, Gregorio está indicando la dirección que debían seguir los misioneros: la conversión de los pueblos anglos del oeste, por una parte, y del Reino de Nortumbria, por otra. Ambos constituían tierra de marca en la pugna por el control religioso entre la Iglesia romana de Agustín y los pujantes cristianismos galés e irlandés, como opina CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 507-508. En otro sentido, Batiffol apunta que ni la creación de dos provincias eclesiásticas –en York y Londres, respectivamente– ni la especial condición de Agustín –en Canterbury– aseguran la concesión del vicariato a los reinos anglosajones, quizás porque no se quería una Iglesia dependiente de la realeza: BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, pp. 181-182. Al respecto, véase la nota 444, con remisiones.

respectivamente, reinos cuya conversión el Papado veía con buenos ojos. No en vano se pretendía unificar la antigua provincia romana de Britania, y el territorio bajo gobierno sajón parecía ser más receptivo a las ofertas de Roma que no los reductos auténticamente britanos de Gales y Cornualles, profundamente marcados por la pujante cristiandad céltica y contrarios al abandono de sus prácticas ancestrales, como muy probablemente sabía el pontífice por la información facilitada por los legados de Agustín. La segunda⁴⁵⁰ de las cartas trataba de la taumaturgia del propio obispo de Canterbury y, aparte de la constatación de los milagros que han favorecido a la conversión de los anglosajones, recogía el consejo de Gregorio a Agustín acerca del agradecimiento sincero y humilde que debe dispensar a Dios por tales prodigios para que no consiga envanecerle la gloria fútil del mundo de los hombres. La tercera de las epístolas –ausente en el *Registrum*, pero transmitida por Beda⁴⁵¹ en su *Historia ecclesiastica*– constituye una serie de *responsa* a las *interrogationes* planteadas por Agustín al respecto de dudas muy concretas concebidas durante los primeros años de su labor acerca de ciertos tabúes sexuales⁴⁵² y de otros asuntos de índole eclesiástica. El

⁴⁵⁰ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 36. Al respecto de esta epístola y de las advertencias gregorianas a Agustín acerca del peligroso envanecimiento a que podría llevarle su fama de taumaturgo en Britania, remitimos a la nota 330 de la parte III. Destacar, por otra parte, que Beda también documenta milagros operados por algunos compañeros de misión de Agustín, caso de Melitón, quien detiene las llamas que amenazaban con quemar Canterbury: BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 7.

⁴⁵¹ Efectivamente, el capítulo 27 de la *Historia ecclesiastica* recoge nueve *interrogationes* presuntamente elevadas por Agustín a Gregorio en los inicios de su evangelización y sus correspondientes *responsa* pontificios. Beda indica que dichas *interrogationes* –en forma de epístola– llegaron a Roma de manos del presbítero Lorenzo y el monje Pedro, misioneros enviados a la *Vrbs* después del nombramiento episcopal de Agustín en Arlés –o en otro lugar: ver notas 444-445– y que regresaron con las respuestas papales. Debido a que no se incluyen en la correspondencia gregoriana y para enfatizar su carácter diferenciado de la obra del cronista nortumbrio al tratarse de una –presunta– cita de un texto del Magno, citamos el *Libellus responsionum* como una obra independiente. Acerca del debate sobre la autenticidad del *Libellus*, remitimos a la nota 453.

⁴⁵² El contenido de los *responsa* octavo y noveno, en particular, ha suscitado todo tipo de dudas a causa del supuesto anacronismo de su temática –el mantenimiento de la pureza sexual en los ritos litúrgicos–, considerado por algunos como resultado del episcopado de Teodoro de Canterbury a finales del siglo VII: GREG. MAG., *Lib. resp.*, 8-9; cf. 4-5, acerca del grado de parentesco tolerable en las nupcias. Al respecto de este punto, véanse: BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 98-103 y 289; cf. DEANESLY, M. – GROSJEAN, P., “The Canterbury Edition”, pp. 10-12 y 43, quienes piensan que puede existir una influencia del pensamiento gregoriano en la elaboración posterior de Teodoro. *Contra*: MEYVAERT, P., “Diversity within Unity”, pp. 141-162; CHADWICK, H., “Gregory the Great”, pp. 207-212; y MEENS, R., “A

conjunto de respuestas pontificales se conoce con el nombre de *Libellus responsionum* y demuestra que la nueva Iglesia –romana– en Britania no sólo tuvo que enseñar la doctrina católica, sino que también debió resolver problemas de orden práctico, motivo por el cual merece prestarle atención.

Dando por demostrada su autenticidad⁴⁵³ –al menos en esencia, interpolaciones aparte–, queda manifiesta la indefensión del prelado cantuariense ante un tema tan espinoso como las uniones incestuosas, un hecho que todavía parece vigente en las costumbres anglosajonas a juzgar por los *responsa* octavo y noveno. Es esencialmente la dispensa papal concedida a los recién convertidos sajones –a quienes permite superar el límite de afinidad familiar de los cónyuges permitido por la legislación canónica– el mayor de los argumentos en contra de la autoría gregoriana, pues, ¿qué papa contravendría la norma por causa de unos bárbaros? Dicho en otras palabras, ¿qué primado romano de la Antigüedad adaptaría su política misionaria a las novedosas

Background”, pp. 8-11, especialmente 9 y n. 18, con bibliografía. Cabe la posibilidad de que tales prácticas estuvieran en relación con vestigios de pelagianismo subsistentes en Britania.

⁴⁵³ El debate historiográfico moderno acerca de la autenticidad de los *Responsa* se inicia con Brechter – partidario de la falsedad del conjunto en tanto que invención de Notelmo–, a quien, en la actualidad, sólo sigue Prinz: BRECHTER, S., *Die Quellen*, pp. 13-14 y 21-41, retomando posteriormente sus argumentos en ID., “Zur Bekehrungsgeschichte”, pp. 194-196; cf. PRINZ, F., “Von der Bekehrung”, pp. 701-734. Paralelamente, la postura favorable a la autoría gregoriana goza de las simpatías de la mayor parte de los investigadores merced –mayormente– a los trabajos de Markus y Meyvaert: CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 509-511; DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 130-137; MARKUS, R.A., “The Chronology”, pp. 16-30, e ID., *Gregory the Great*, p. 184, n. 86; y MEYVAERT, P., “Bede’s Text”, pp. 15-33, e ID., “Le *Libellus responsionum*”, pp. 543-550 y n. 1, donde promete un estudio detallado acerca de la transmisión manuscrita del *Libellus*. Cabrá esperar a que Meyvaert publique dicho estudio –aún en curso– para comprobar el alcance de sus conclusiones, hasta ahora adelantadas como hipótesis de trabajo. De todos modos, la existencia de más de doscientos manuscritos invita a pensar en la *realidad* gregoriana de la obra, como indica MEENS, R., “A Background”, pp. 7-8. Deanesly y Grosjean, aun compartiendo el juicio de Brechter al respecto de los *responsa* quinto, sexto y séptimo, creen en la autenticidad global del *Libellus* –DEANESLY, M. – GROSJEAN, P., “The Canterbury Edition”, pp. 38-43–, punto en el que son apoyados por Wallace-Hadrill, quien aboga por un análisis individual de cada una de las cartas y considera a Notelmo editor y no falsario –WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, pp. 523-524; seguido por BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, pp. 219-220–. Por último, queremos hacer notar que existen bastantes casos de epístolas gregorianas ausentes del *scrinium* papal, pero verificadas por otra fuente cuya autoría no se ha puesto jamás en entredicho: véase la nota 1 para una reflexión sobre la transmisión del *Registrum*. Sobre las uniones lícitas entre parientes discutidas en los *responsa* cuarto y quinto, remitimos a la nota anterior.

particularidades de un pueblo casi desconocido? Diríase, sin embargo, que Gregorio lo hizo, o al menos así parecen indicarlo las conclusiones del sínodo convocado por el papa Zacarías⁴⁵⁴ en el 743 para discutir precisamente este punto. En concreto, se decidió prohibir una serie de matrimonios considerados *contra natura* y se acordó que las concesiones de Gregorio al respecto respondían a un momento en el que la conversión de ciertos pueblos germánicos –en este caso, los sajones– estaba en curso de consolidación; aun así, los obispos italianos reunidos afirman que no hay constancia escrita en ninguna parte de las promesas atribuidas al Padre de la Iglesia.

Meens advierte que, al contrario de lo que sucede con la cuestión de la autoría, el debate sobre las causas que motivaron las demandas de Agustín no se ha tenido en cuenta en su justa medida. Es decir, ¿por qué razón surgieron diferencias doctrinales con la población local? ¿con qué grupo de dicha población disentía el legado pontifical? Como quiera que no está probada la existencia de tabúes rituales referentes a la impureza sexual de la mujer en el mundo sajón y que el talante mismo de los *responsa* evidencia el desconcierto de Gregorio ante la situación, parecería que la Iglesia britana⁴⁵⁵ se erige en firme candidato a opositora de los postulados de Canterbury. Y

⁴⁵⁴ La cuestión se puso sobre la mesa por primera vez en el 736, cuando Bonifacio, evangelizador de *Germania*, pidió a Notelmo, obispo de Canterbury, una copia del *Libellus* gregoriano, ya que encontraba entre alamanes y bávaros las mismas dificultades con las que topó Agustín a causa de la diversa reglamentación matrimonial sajona. Siete años más tarde, Notelmo pedía la ratificación del texto de Gregorio que él mismo halló en Roma al papa Zacarías, y éste enviaba una carta a Bonifacio asegurándole que los archivos pontificios negaban poseer dichas epístolas; es más, el pontífice reunió el concilio que había de rechazar la vigencia de las sospechosas aseveraciones que supuestamente contenía el *Libellus*. BONIF., *Ep.*, 33 y 50-51. Remarcar que la aceptación de las presumibles ideas gregorianas por parte del Papado suponía la desautorización de su propia política misionaria actual, un factor que Chadwick considera fundamental y que le inclina a pensar en la posibilidad de una supresión del texto de los registros pontificios más que de una interpolación –interesada– britana: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 209. Asimismo, los matrimonios longobardos también se regían por costumbres muy similares a las sajonas, y Roma quiso aprovechar la celebración del concilio citado para extirpar viejos atavismos germánicos, por lo que no deja de resultar significativo que la Italia septentrional tuviera un papel primordial en la transmisión del *Libellus*: MEYVAERT, P., “Bede’s Text”, p. 29, n. 4.

⁴⁵⁵ Si bien se ha atribuido la responsabilidad de las dudas agustinianas a la condición monástica de los propios misioneros, por una parte, y, por otra, a las creencias sajonas –MAYR-HARTING, H., *The Coming of Christianity*, p. 249; y HOLLIS, S., *Anglo-Saxon Women*, pp. 21-22, respectivamente–, el reciente trabajo de Meens ha desmentido con sobrados argumentos tales hipótesis y ha asignado la autoría de los hechos a la ancestral Iglesia britana: MEENS, R., “A Background”, pp. 11-15; seguido por MARKUS, R.A.,

tratándose de poner en tela de juicio cuestiones doctrinales muy específicas, ¿quiénes más idóneos que los eclesiásticos? Finalmente, debemos advertir que, justo después de recibir las respuestas del pontífice, Agustín sostuvo un célebre encuentro con obispos britanos –probablemente galeses– en el cual, según el relato de Beda⁴⁵⁶, se discutió acerca de la Pascua y de ciertas costumbres insulares que no se avenían con la ortodoxia de Roma; y esto no parece una casualidad. Una vez más, el *Libellus* se revela como parte integrante del conjunto de medidas propuestas por Gregorio para la organización de las provincias eclesiásticas britanas y, al mismo tiempo, nos aporta –siquiera implícitamente– valiosos datos históricos que arrojan alguna luz acerca de los avatares de la obra de Agustín en Britania.

Y en esta repentina avalancha de correspondencia, hay un par de cartas que han suscitado una verdadera controversia. Se trata de la misiva enviada a Etelberto⁴⁵⁷ el 22

Gregory the Great, p. 184. Cabe decir que Dudden ya había adelantado con anterioridad esta hipótesis, algo que olvidan tanto Meens como Markus: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 140-144.

⁴⁵⁶ BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 2: *interea Augustinus auditorio usus Aedilberti regis, conuocauit ad suum colloquium episcopos siue doctores proximae Brittonum prouinciae (...) in confinio Huicciorum (...) coepitque eis fraterna admonitione suadere, ut pace catholica secum habita, communem euangelizandi gentibus pro Domino labore susciperent.* Luego se discute el día de celebración de la Pascua sobre el cual Agustín proclama tajante que *ut Pascha suo tempore celebretis; ut ministerium baptizandi, quo Deo renascimur, iuxta morem sancta Romanae et apostolicae Ecclesiae compleatis.* El enfrentamiento lo dirime Agustín obrando un milagro convincente –devuelve la vista a un clérigo rival– y prediciendo el azote de la guerra si no se producía el acuerdo, es decir, el sometimiento de la primigenia Iglesia britana a las tradiciones y la autoridad de Roma. El encuentro parece haber tenido lugar entre el 602 y el 603, y los obispos y doctores britanos provendrían de la parte occidental de la isla, del territorio que, *lato sensu*, ocupan actualmente Gales y Cornualles: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 137-140, seguido única y excepcionalmente por RICHARDS, J., *Il console*, pp. 358-359. No hubo acuerdo entre las partes y los monjes romanos siguieron por su cuenta la evangelización de los anglosajones, y no fue hasta el 664 que el sínodo de Whitby –celebrado bajo el auspicio del rey de Nortumbria, Oswy, y conducido por el obispo de York, Wilfrid– acató la observancia romana para la fecha de la Pascua: BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, I, p. 322; a pesar de ello, en algunos lugares recóndites de la isla, se siguió observando la datación pascual tradicional hasta el siglo XII: MEYENDORFF, J., *Unité de l'Empire*, pp. 336-337. El problema radicaba en que la Iglesia britana mantenía el ciclo pascual de ochenta y cuatro años, superado en Roma por el de Víctor de Tununa, modificado posterior y definitivamente en el 525 por Dionisio el Exiguo, quien aplicó los cómputos alejandrinos, con lo cual Roma se regía por el mismo calendario que Oriente.

⁴⁵⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 32): *et ideo, gloriose fili, eam quam accepisti diuinitus gratiam sollicita mente custodi. Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conuersione multiplica, idolorum cultus insequare, fanorum aedificia*

de junio del 601 y de la dirigida al abad Melitón⁴⁵⁸, líder de la segunda comitiva misionaria, el 18 de julio del mismo año mientras se hallaba de camino a Britania. En la primera, Gregorio instaba al rey sajón a perseguir el culto a los ídolos –*idolorum cultum insequere*– y destruir los santuarios paganos –*fanorum aedificia euertere*– para acelerar la conversión de su pueblo y devenir así un nuevo Constantino⁴⁵⁹ antes de que llegara el

euertere, subditorum mores in magna uitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo, et boni operis exempla monstrando aedifica. En esta carta, Straw discierne la equiparación entre el príncipe secular y el predicador a partir del apostolado encomendado al monarca de Kent, acaso por instigación – aunque parcial– del pontífice: STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 56-57; cf. REYDELLET, M., *La royauté*, pp. 501-502; véase asimismo las notas 6 y 78. Remitimos asimismo a PLRE IIIA, *Aethelbert*, p. 20.

⁴⁵⁸ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 56 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 30): *dicite ei (Augustino) quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractauit: uidelicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur; aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur: quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commutari; ut dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destrui, de corde errorem deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans ad loca quae consueuit, familiarius concurrat. Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollempnitas immutari, ut die dedicationis uel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conuiuuiis sollempnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent. Et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia rescruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant.* Se trata, verdaderamente, de todo un ejercicio de metódica y moderada substitución cultural que tiene su paralelismo novelado en un episodio de los *Dialogi* de nuestro pontífice en el que Benito destruye la representación divina del templo de Apolo y erige en su lugar una iglesia dedicada a san Martín: véase la nota 538 de la parte III. Sin embargo, el hecho de que Gregorio permitiera que los conversos siguieran sacrificando bueyes –aunque fuera en el natalicio de los santos– y comiendo su carne bajo tabernáculos ornados con ramas de árboles levantó suspicacias acerca de su peligrosa adaptación a la idolatría de los nuevos fieles britanos desde bien temprano, como apuntamos en la nota 454; cf. nota 463. Y aunque no se mencione explícitamente en ninguna fuente, resulta probable la comitiva de Melitón portara consigo reliquias para un uso fundacional: ver notas 321 y 326 de la parte III. Sobre los métodos de evangelización coercitivos, utilizados allí donde el Estado secundaba las decisiones de la Iglesia, remitimos a lo expuesto en las notas 426-427, 431 y especialmente 440 y 523 de la parte III. Acerca de Melitón y otros miembros de la segunda comitiva, consúltese: PCBE II, 2, *Mellitus* 2, p. 1493; PCBE II, 1, *Iohannes* 134 bis, p. 1136; PCBE II, 1, *Iustus* 10, p. 1223; PCBE II, 2, *Paulinus* 24, pp. 1668-1669; y PCBE II, 2, *Rufinianus* 2, pp. 1923-1924. Sobre su recorrido, remitimos a la nota 412. En relación a los componentes de la primera expedición, véase la nota 418.

⁴⁵⁹ Para la comparación de Etelberto con el fundador de la dinastía constantiniana y la importancia del *topos* constantiniano en la concepción monárquica tardoantigua, remitimos a las notas 60-63.

final de los tiempos⁴⁶⁰. Asimismo, quizás sabedor de la influencia de Kent⁴⁶¹ en el sudeste insular, Etelberto recibía del Papado el encargo, casi el ruego, de extender el catolicismo desde su reino a otros territorios bajo dominio germánico. De este modo, Gregorio otorgaba al monarca juto un rango y una proyección contrastados, elevándolo por encima de los otros gobernantes de Britania mediante la sanción de Roma⁴⁶². Por otra parte, la carta enviada a Melitón reincidía en la destrucción de los ídolos, pero insistía en la preservación de los edificios de culto pagano *—fana idolorum minime destrui debeant—*, los cuales, una vez purificados y ornados, deben convertirse en iglesias. La aparente contradicción entre una y otra misiva parece clara: en el ínterin se ha producido un cambio en la política papal⁴⁶³ respecto a la monarquía de Kent que ha

⁴⁶⁰ El temor finisecular constituye una constante en el pensamiento gregoriano; sólo en la carta a Etelberto, las referencias son muchas y variadas. *Vide*, por ejemplo, *omnipotentis Dei terribile examen (...) appropinquante mundi termino (...) signa de fine saeculi (...) mortis hora*: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 37 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 32); ver DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 389-392. Sobre la escatología, tan presente en la obra de Gregorio, remitimos en general al apartado 2.3 de la parte III.

⁴⁶¹ El hecho de que Kent fuera el reino anglosajón más oriental facilitó su comunicación con el continente y, por extensión, con la cultura europea postimperial; de este modo, se diferenciaba de sus vecinos occidentales, reducidos al ámbito insular, adquiriendo una proyección internacional que se vio aumentada con el matrimonio de su monarca con Berta, princesa merovingia. Así las cosas, no es de extrañar que Etelberto ostentara la condición de *bretwalda*, caudillo reconocido como *primus inter pares* en la sociedad anglosajona, y que, como tal, Gregorio le reclamase mayor interés en la extensión de la obra evangelizadora. En este sentido, se expresa DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 103-104. En el plano religioso, tal influencia parece corroborarse con la apostasía del Reino de Essex a la muerte de Saberto, sobrino y protegido de Etelberto y, como él, afecto al cristianismo: BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 5; ver además las notas 440 y 468. Interesante la opinión de MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 183, quien afirma que Gregorio, en el 601, no conocía el entramado de influencias políticas en el sudeste insular; *contra*: RICHARDS, J., *Il console*, p. 354; y DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 194-195 y n. 25. Sobre el conocimiento de la realidad anglosajona por parte del Magno, remitimos a las notas 431 y 446.

⁴⁶² Según Markus, precisamente por esta sanción papal, el rey sajón no se diferencia del caudillo sardo Hospito más que en la extensión de su ámbito de influencia y en la magnificencia que le proporciona la sanción papal: MARKUS, R.A., “Gregory the Great”, p. 34; sobre Hospito, remitimos especialmente a la nota 527 de la parte III. Creemos que las diferencias de concepto son mucho más significativas: el monarca de Kent ha superado ampliamente el estadio primitivo de liderazgo y gobierna sobre un reino administrado de manera efectiva a través de instituciones públicas, no sobre un mero clan tribal de débil cohesión interna.

⁴⁶³ Quien sí opina que existió tal cambio en la política papal es Markus, el cual sugiere buscar las causas en la falta de apoyo por parte de Etelberto y en el enraizado paganismo sajón: MARKUS, R.A., “The Chronology”, p. 23, n. 2. Así y todo, en trabajos posteriores, el autor advierte acerca de la imposibilidad

invalidado los métodos de evangelización coercitivos para proponer una sutil sustitución de cultos; también es cierto que la misiva a Melitón es la única del entero epistolario gregoriano enviada –individualmente– a través de un mensajero extraordinario y no por los medios habituales de correo que, siempre que fuera posible, preveían el despacho de las cartas en bloque con el fin de economizar recursos⁴⁶⁴.

Esto hace suponer la urgencia de la aplicación de la nueva normativa sin que por ello se altere el objetivo final previsto, en este caso, la supresión de la idolatría. Gregorio sabía bien la manera de acomodar su discurso a los diversos receptores con el fin de conseguir sus objetivos, y lo último que deseaba era tensar en demasía la floja cuerda que conducía a la conversión de Britania. Pero no por ello cejaba en su empeño

por parte de Melitón de contradecir las presumibles iniciativas reales –motivadas por la misiva papal– y de impedir la destrucción de los templos, caso de que se llevara a cabo: ID., “Gregory the Great”, pp. 34-38, e ID., *Gregory the Great*, pp. 183-184; cf. ID., “The *Registrum*”, pp. 162-168, donde sugiere que el cambio se debiera a la información proporcionada por Melitón, sugerencia que no tuvo más continuidad en la obra del investigador británico. Siguiendo en parte a Markus, BINAZZI, G., *Il radicamento*, pp. 68-69, opina que Gregorio hizo gala de una “flessibilità pastorale” encomiable. Por su parte, partidaria de un cambio en los métodos de evangelización motivado por la reflexión pontificia después de la partida de la segunda comitiva, probablemente a instancias de Melitón, PIETRI, L., “Grégoire le Grand”, p. 126, se pregunta si “des méthodes employées jadis avec succès par Martin ou ses émules dans les campagnes gauloises” influyeron en la decisión gregoriana; una idea muy interesante que podríamos poner en relación con la fundación de un eremitorio dedicado –precisamente– a Martín sobre un templo de Apolo por parte de Benito de Nursia: ver nota 538 de la parte III. Más recientemente, queremos citar el interesante estudio de DEMACOPOULOS, G., “Pagan Shrines”, pp. 353-369. Por otra parte, ninguna fuente documenta tal destrucción, y la leyenda que presenta a Gregorio como un acérrimo destructor de los símbolos del paganismo y persecutor de sus prácticas resulta claramente medieval: BUDDENSEIG, T., “Gregory the Great”, pp. 44-45 y 65. Chadwick, en cambio, opina que el diverso contenido de las cartas de Gregorio a Etelberto y Melitón no implica un cambio de estrategia –global– sino de táctica –particular y concreto–; Gregorio, pues, no hace más que adaptar a las circunstancias los métodos –que no los fines– de su política misionaria: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, p. 203, n. 18; y en el mismo sentido, BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 124-125; DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 313-314, 319 y 383-384; RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 25-28; y DALLE CARBONARE, M., “Gregorio Magno e i regni”, pp. 29-54, en extenso. Ver nota 458.

⁴⁶⁴ MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 183-184 y 208. La singularidad del hecho sirve a Markus para abundar en su teoría acerca de un cambio en la política misionaria del pontífice en Britania, pero insistimos en que la contemporización no implica necesariamente incoherencia ideológica. Al respecto del carácter contemporizador de la política gregoriana, remitimos al profundo análisis de STRAW, C., “Gregory’s Politics”, pp. 47-63, con muchas referencias a su síntesis anterior –EAD., *Gregory the Great*, 194-212, especialmente–, en la cual se basa.

evangelizador, el cual constatamos en la cristianización⁴⁶⁵ del espacio —y del tiempo— local evidenciada, por ejemplo, en la edificación en Canterbury de las iglesias⁴⁶⁶ del Salvador y de Pedro y Pablo, sede del episcopio y de la basílica real, respectivamente, y gráfica asociación de los poderes eclesiástico y monárquico bajo la advocación de los santos tutelares de Roma.

No obstante, cabe incidir en un fenómeno curioso constatado entre las monarquías sajonas y que invita a la reflexión acerca de la solidez de su fe. Como ya ha apuntado Angenendt⁴⁶⁷, la conversión del rey no conllevaba necesariamente la del príncipe heredero, caso de Etlberto y de su hijo Eadbaldo, quien, una vez en el trono, retornó Kent a su paganismo tradicional, como ocurrió también en Essex, feudo de Saberto. Al contrario, Peada, el vástago de Penda, rey de Mercia y pagano recalcitrante, se convirtió al cristianismo para poder casarse con una princesa de Nortumbria. Parecería que las instituciones reales anglosajonas no confiaban demasiado en los beneficios del cambio de adscripción religiosa⁴⁶⁸ y preferían contentar a los dos bandos

⁴⁶⁵ Toda la epístola a Melitón constituye un modelo de evangelización activa, en la cual, además de recomendar una serie sucesiva de actos destinados a purificar los edificios paganos, se describe un sacrificio ritual practicado por los anglosajones en Britania: GREG. MAG., *Ep.*, 11, 56, cuyo texto —que ofrecemos y comentamos en la nota 458—, representa un muy gráfico ejemplo de cristianización de prácticas gentiles mediante la apropiación de sus santuarios y la reinterpretación de sus festividades.

⁴⁶⁶ BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 33: *at Augustinus, ubi in regia ciuitate sedem episcopalem, ut praediximus, accepit, recuperavit in ea, regio fultus adminiculo, ecclesiam quam inibi antiquo Romanorum fidelium opere factam fuisse didicerat, et eam in nomine sancti Saluatoris Dei et domini nostri Iesu Christi sacrauit, atque ibidem sibi habitationem statuit, et cunctis successoribus suis. Fecit autem et monasterium non longe ab ipsa ciuitate ad orientem, in quo, eius hortatu, Aedilbertus ecclesiam beatorum Petri et Pauli a fundamentis construxit, ac diuersis donis ditauit, in qua et ipsius Augustini, et omnium episcoporum Durouernensium, simul et regum Cantiae poni corpora possent.* Sobre el apoyo real a los evangelizadores romanos, en concreto a su tarea cristiana, remitimos a las notas 439-440.

⁴⁶⁷ ANGENENDT, A., “The Conversion”, pp. 747-751, considera que la conversión de un pueblo, de una *gens*, empieza “desde arriba”, como él dice: desde las capas altas de la sociedad descendiendo hasta las más bajas; esta concepción ha tenido su eco en los estudios de: DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, p. 151; y RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 30-31. Esta concepción deviene un *topos* relacionable con el apostolado monárquico y la vinculación con la familia constantiniana. Al respecto, remitimos a las notas 78 y 60-63, respectivamente.

⁴⁶⁸ Sobre las dudas religiosas citadas de los reinos sajones, podríamos enumerar diversos casos: el reniego de Eadbaldo a la nueva fe católica de su padre; la apostasía del hijo de Saberto, monarca de Essex; o la de su anónimo colega de Wessex; por el contrario, documentamos la conversión del nuevo príncipe de

con su juego ambiguo manteniendo los cultos paganos al tiempo que toleraban la expansión de la nueva fe cristiana. El poder divino se ratificaba mediante resultados inmediatos y concretos, como la victoria en una empresa bélica o una cosecha abundante, y los misioneros se esforzaban en predicar las bondades de la conversión y los bienes que había de traer a los neófitos. Entre los métodos utilizados para convencerlos, figura la ostentación de símbolos representativos del cristianismo.

La comitiva romana portaba diversos objetos⁴⁶⁹ de funcionalidad litúrgica –y evangelizadora–, cuyo elevado valor material hizo que nuestro pontífice requiriera la protección de reyes y obispos francos durante el trayecto a través de la Galia. Algunos de estos objetos –en concreto una cruz de plata y un icono de Cristo– sirvieron a los misioneros de estandarte⁴⁷⁰ y, exhibiéndolos ante Etelberto en Thanet y a las puertas de Canterbury, evidenciaron su condición religiosa de la misma manera que cuando entonaron sus cánticos. Sabemos también que la segunda expedición llevó consigo

Mercia, Peada, hijo del muy poderoso Penda. Véase, respectivamente: BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 5; 2, 5, y 3, 7 –sobre Saberto, ver notas 440 y 461–; 3, 30, y 4, 27; y 3, 21. Acerca de la monarquía wotánica de los anglosajones y la apostasía de alguno de sus reyes, remitimos a: DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand”, pp. 192 y 196-197; y DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 193-197 y 310-311. Véanse asimismo las notas 33 y 74-75. En la evangelización de Nortumbria y Mercia, tuvieron un papel predominante las comunidades monásticas de Aidan y Finian de Lindisfarne: MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire*, pp. 339-341.

⁴⁶⁹ El *Libellus* –GREG. MAG., *Lib. resp.*, 3– nos ilustra al respecto del valor de los objetos eclesiásticos, sobre cuya posible sustracción y castigo inquiere el legado papal en Britania. El pontífice, aún conociendo la normativa veterotestamentaria de retornar el cuádruple de la suma robada –GREG. MAG., *Hom. in Euang.*, 2, 40, 3–, prefiere recomendar a Agustín una pena más leve para los neófitos britanos: tan sólo deberán retornar el objeto o su correspondiente valor en metálico –ID., *Ep.*, 11, 86 (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 27)–. Paradójicamente, la normativa juta recogida en el código de Etelberto contempla el pago de catorce veces el importe de la sustracción.

⁴⁷⁰ Cuando Etelberto acepta reunirse con los expedicionarios, lo hace en un claro al aire libre y, además, en una isla, temeroso de que Agustín y los suyos pudieran provocar alguna influencia maléfica sobre su reino o su persona según *uetere usu augurio*, una muestra más del paganismo sajón: *at illi non daemoniaca sed diuina uirtute praediti ueniebant, crucem pro uexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini Saluatoris in tabula depictam, laetanasque canentes, pro sua simul et eorum propter quos et ad quos uenerant salut aeterna Domino supplicabant*. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25. Los monjes romanos repiten su procesión al acercarse a Canterbury: *fertur autem quia adpropinquantes ciuitati, more suo cum cruce sancta, et imagine magni regis Domini nostri Iesu Christi, hanc laetaniam consona uoce modularentur*. Remitimos también al análisis sobre el valor pedagógico de la imagen y del canto realizado en el apartado 1.1.1 de la parte III.

cálices, ornamentos necesarios para el culto cotidiano, así como –quizás– reliquias del vero mártir Sixto⁴⁷¹, todo ello requerido por Agustín.

Por último, cabe decir que el papel de la precedente Iglesia britana⁴⁷² pudo haber sido mayor del documentado por nuestra principal fuente sobre el cristianismo británico, Beda⁴⁷³, quien acaso obviara todo aquello que ensombreciera la grandeza de

⁴⁷¹ La petición en cuestión, la demanda de reliquias autenticadas del mártir Sixto, se halla en una *uariatio* de la séptima *interrogatio* de Agustín en el *Libellus responsionum* –que no aparece en todos los manuscritos y que se califica de *obsecratio*– de cuya autenticidad se duda: GREG. MAG., *Lib. resp.*, 7a (= BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 27): *obsecratio Augustini: obseruo ut reliquiae sancti Sixti martyris nobis transmittantur. Concessio Gregorii: fecimus quod petisti, quatenus populus qui in loco quondam sancti Sixti martyris corpus dixerunt uenerari, quod tuae fraternitati nec uerum nec ueraciter sanctum uidetur, certa sanctissimi et probatissimi martyris beneficia suscipiens, colere incerta non debeat. Mihi tamen uidetur quia si corpus quod a populo cuiusdam martyris esse creditur nullis illic miraculis coruscat, et neque aliqui de antiquioribus existunt qui se a parentibus passionis eius ordinem audisse fateantur, ita reliquiae quas petisti scorsum condendae sunt, ut locus in quo praefatum corpus iacet modis omnibus obstruatur, nec permittatur populus certum deserere et incertum uenerari.* Sobre la legislación y los usos del culto a las reliquias, consúltese en particular: MCCULLOH, J.M., “The Cult of Relics”, p. 157, e ID., “From Antiquity”, pp. 313-324; y HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints*, pp. 35-47, 133 y 136. Véanse además las notas 261-264 y 268-271 de la parte III. La constatación de un culto martirial activo y exitoso en Kent sugiere una continuidad del cristianismo britano –aun de manera fragmentaria y dispersa– pareja a la continuidad de habitación verificada por la arqueología: BROOKS, N., *The Early History*, pp. 17-21. Meens llega a considerar la omisión de Beda como una subjetiva exageración del monje: MEENS, R., “A Background”, pp. 5-6, n. 5, el autor se basa en un trabajo de Basset que atribuye la omisión de la Iglesia britana al interés por prestigiar la sede romana, y no a la falta de información histórica del cronista; cf. BASSET, S., “Church and Diocese”, p. 39. Puede que Beda excluyera voluntariamente este hecho para no desmerecer la labor gregoriana: ver notas 472-475.

⁴⁷² Pudiera darse que la Iglesia britana –o lo que quedaba de la estructura romana, de la cual sabemos bien poco– desempeñara un papel más relevante que el concedido por Beda y ayudara en la consolidación de la organización eclesiástica insular; sería bastante ingenuo, además, atribuir únicamente a Agustín y a su pequeña embajada el mérito de convertir a todos los reinos anglosajones de Inglaterra y a la isla entera. Por otra parte, cabe tener en cuenta el papel –oscuro en este período– de la Iglesia irlandesa, básica en la evangelización de Nortumbria y fundamental para la comprensión de la cristiandad galesa.

⁴⁷³ Según Chadwick, Beda era un “historian with a thesis”, esto es, que la cátedra de Pedro ejercía de aglutinadora de las iglesias británicas, tanto la sajona como la céltica, con el fin de constituir una sola *gens*, un solo pueblo agrupado alrededor de una sola fe: CHADWICK, H., “Gregory the Great”, pp. 199-200; también sobre este tema, LOZITO, V., *Culti e ideologia*, pp. 157-185. Beda nos ofrece un texto precioso de nuevo para entender la alta estima en la que se tenía al pontífice en las Islas: *de quo nos conuenit, quia nostram, id est Anglorum, gentem de potestate Satanae ad fidem Christi sua industria conuertit, latiore in nostra historia ecclesiastica facere sermonem, quem recte nostrum appellare possumus et debemus apostolum. Quia, cum primum in toto orbe gereret pontificatum, et conuersis iam dudum ad fidem ueritatis esset praelatus ecclesiis, nostram gentem eatenus idolis mancipatam Christi*

la labor gregoriana y su simbolismo unificador para las iglesias insulares a lo largo de los siglos. En verdad, la Inglaterra anglosajona demuestra una gran afección⁴⁷⁴ por Roma, en general, y por Gregorio, en particular, ya que éste constituye un elemento unificador clave en el proceso de instauración de la Iglesia en las Islas. En él confluyen y con él concuerdan las diferentes tendencias centrífugas insulares y es por ello que Reydellet⁴⁷⁵ ha llegado a considerarlo como el descubridor –siempre en términos religiosos– de Inglaterra, aun cuando puede que la fortuna y el oportunismo incidieran en tamaña gesta.

fecit ecclesiam, ita ut apostolicum illum de eo liceat nobis proferre sermonem: quia etsi aliis non est apostolus, sed tamen nobis est; nam signaculum apostolatus eius nos sumus in Domino. BEDA, *Hist. eccl.*, 2, 1. La devoción de la Iglesia sajona se centra, más que en el Papado en general, en la figura de Gregorio, como se evidencia en el tratamiento de *pater noster* otorgado a Gregorio por el concilio de Cloveshoe del 747: ver nota siguiente. Resulta curioso que dispongamos de muchas cartas enviadas por Gregorio a las Islas Británicas, pero que, curiosamente, no se conserve ninguna procedente de la provincia más alejada de la cristiandad en los archivos pontificios. Según Markus, la relevante labor histórica de Beda –generalmente reconocida por los estudiosos– precisa de una revisión a la luz de los datos del epistolario gregoriano, ya que sólo un contrastado estudio de estos documentos –aún inexistente– clarificaría la postura del pontífice y la adaptación de su política misionaria: MARKUS, R.A., “Gregory the Great”, p. 29; cf. BLAIR, P.H., “The Historical Writings”, pp. 199-203 y 221. Remitimos además al pasaje citado en la nota 475.

⁴⁷⁴ WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome”, pp. 519-520, con numerosas muestras del afecto britano hacia Gregorio. Por nuestra parte, queremos citar uno de sus ejemplos en especial, en concreto, un canon del concilio de Cloveshoe: *constitutum est praecepto, ut dies natalitius beati papae Gregorii, et dies quoque depositionis (...) ab omnibus, sicut decet, honorifice uenerentur*; y esto vale para Agustín de Canterbury, cuya fiesta también se celebra y cuyo nombre se pronuncia durante la misa natalicia de su patrono terreno. *Conc. Clou. (747)*, c. 17. Añádase el testimonio de Beda reproducido en la nota siguiente. En sentido inverso, también la Iglesia romana reconoce el papel del Magno en la evangelización de Britania: *Romae sancti Gregorii Primi, Papae, Confessoris et Ecclesiae Doctoris eximii; qui, ob res praeclare gestas atque Anglos ad Christi fidem conuersos, Magnus est dictus et Anglorum Apostolus appellatus.* *Mart. Rom., IV id. Mart.*

⁴⁷⁵ REYDELLET, M., *La royauté*, p. 446, n. 11, donde lo considera el “Cristophe Colomb” de Britania; en esta nota, el autor pone de manifiesto, además, el abismo que separa la mentalidad del pontífice de la de su homónimo y colega de Tours, cuyo nulo interés por Etelberto –GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 4, 26, y 9, 26– demuestra, según el parecer de Reydellet, la cerrazón mental del Gregorio galo: véanse además las notas 84-85. Ver también notas 473-474.

2.3.— *DILECTISSIMAE FILIAE*: GREGORIO Y LAS SOBERANAS DEL SIGLO

Mención especial y aparte merece el papel de las emperatrices, reinas y regentes, mujeres, en última instancia, con las cuales el Magno mantuvo una relación especial⁴⁷⁶ desde muy temprano. Efectivamente, nuestro breve recorrido por la correspondencia pontificia con la monarquía sería incompleto si no mencionáramos a las soberanas, con quienes Gregorio se relacionó de un modo tan profuso que inauguró un nuevo capítulo de la política papal confirmado por la veintena de cartas⁴⁷⁷ enviadas. El *rôle* de la mujer

⁴⁷⁶ El carácter especial de esta relación ya fue tempranamente advertido, si bien de manera marginal, por Doizé y Battiffol con respecto a Teodelinda y Berta, respectivamente: DOIZÉ, J., “Le rôle politique”, pp. 20-21; y BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 179. Más recientemente, DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes*, pp. 161-164, titula un apartado de su obra “Ouverture à la dame”, incidiendo en el papel de las reinas en la conversión sin detallar demasiado la actitud gregoriana. Pero, hasta donde sabemos, nadie ha tomado en consideración el más que factible ascendente de las mujeres de la familia en un joven Gregorio al que muy probablemente educaron en la fe cristiana: ver notas 236-237 de la parte II. Además, en diversas partes de su *corpus* literario, nos parece justo discernir un atisbo de filoginia en nuestro pontífice. Se trata de una —casta y bienintencionada— atención por el sexo femenino que raramente se encuentra en los autores coetáneos, al menos no en la misma medida, sin que afirmemos con ello que el Magno fuera feminista, porque resultaría anacrónico y falaz, pero sí que no se mostraba arrolladoramente patriarcal en el trato dispensado a los personajes femeninos; a modo de ejemplo, sirva el caso de las muchas aristócratas campanas arruinadas y mantenidas por el erario pontificio: SAVINO, E., *Campania tardoantica*, pp. 134-135 y n. 57. Creemos oportuno también citar un artículo relativo a tres aristócratas de la *gens Anicia* en los siglos IV y V, una *gens* con la que se ha querido asociar el linaje gregoriano y con la cual —aun sin parentesco— a buen seguro que compartirían actitudes e inquietudes las mujeres del Celio: PEDREGAL, A., “Faltonia Betitia Proba”, pp. 285-300; véase también la nota 60 de la parte II.

⁴⁷⁷ La distribución de las epístolas a las *reginae* es la siguiente: tres a Constantina —GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30; 5, 38 y 39—, una a Leoncia —13, 40—, otra a Berta —11, 35—, cinco a Teodelinda —4, 4 (cf. 4, 37) y 33 (= 5, 52); 9, 68; y 14, 12; de las cuales, la primera, retenida por Constancio de Milán a causa de las alusiones al quinto concilio ecuménico de Constantinopla, no llegó a su destinataria: ver notas 435-436 de la parte III— y diez a Brunilda —6, 5, 58 y 60; 8, 4; 9, 213 y 214; 11, 46, 48 y 49; y 13, 5—, reina a la cual también cabe adscribir una undécima carta, mencionada en una lista de la abadía de Nonantola y de la cual sólo se conservan el *incipit* y el *explicit*: SIMONETTI ABBOLITO, G., “Una lettera perduta”, pp. 291-296. Con ésta, el número de cartas a las *reginae* sumarían 21. Y si antes comentábamos la excepcionalidad de la relación de Gregorio con los reyes germánicos, aún más podría decirse del trato con sus reinas, pues “che un vescovo di Roma si rivolgesse alle sovrane dei regni romanobarbarici era piuttosto inconsueto”: CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, p. 238 y n. 69, donde considera su excepcionalidad aduciendo un único caso anterior, dos breves epístolas de Gelasio I a Hereleuva, madre de Teodorico el Grande. Para las cartas enviadas a los soberanos, véase la nota 479.

en la conversión⁴⁷⁸ del regio esposo –o hijo– es bien conocido desde época bajoimperial, pero resulta mucho más evidente entre los posteriores *regna* germánicos, como resulta del estudio de Consolino⁴⁷⁹. En un sentido figurado, las reinas son la “puerta de atrás” que da acceso directo e íntimo a la persona del monarca, sobre el cual tienen –o pueden tener– una influencia tan efectiva como para condicionar aspectos importantes de su obra de gobierno, tanto política como religiosa. Además, los siglos V y VI se caracterizan por una presencia significativamente numerosa de personajes femeninos⁴⁸⁰ con un gran ascendente en el devenir histórico –pensemos, por ejemplo, en

⁴⁷⁸ MONFRIN, F., “La conversion”, pp. 297-298 y n. 53, donde se apunta que la primera mención documentando a Helena como causante de la conversión de su hijo aparece en la *Chronica* de Fredegario, mientras que no ocurre así en los escritos de Lactancio, de Eusebio o en los *Actus Siluestri*; sin embargo, una mención de Teodoreto de Ciro ya apunta en el mismo sentido, aun sin resultar muy explícito: ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια δράσασα, ἐπανῆλθε μὲν πρὸς τὰν παῖδα: μετ’ εὐθυμίας δὲ εἰς τὸν ἕτερον μετέστη βίον, πλεῖστα τῷ παιδὶ περὶ τῆς εὐσεβοῦς πολιτείας ἐντειλαμένη, καὶ ταῖς ἐξιτηρίοις αὐτὸν ἐπικλύσασα εὐλογίαις. THEOD. CYR., *Hist. eccl.*, 1, 18, 1, pasaje cuyo conocimiento debemos a la amabilidad de la profesora L. Pietri. Por otro lado, el obispo de Tours recoge bastante extensamente las estratagemas de Clotilde –y su posterior complicidad con Remigio de Reims– para conseguir la conversión de su esposo: GREG. TVRON., *Hist. Franc.*, 2, 29-31. La misma estudiosa sostiene que la función evangelizadora franca parecen haberla realizado las reinas, y no los soberanos, ni siquiera Clodoveo: MONFRIN, F., “La conversion”, pp. 315-316 y n. 155; cf.: EWIG, E., “Zum christlichen Königsgedanken”, p. 71, e ID., “Das Bild Constantins”, pp. 21-22. Ver también nota 62. Acerca de la imagen de la madre de Constantino como impulsora de la edilicia cristiana, en Tierra Santa, pero también en Roma o Constantinopla, consúltese especialmente BRUBAKER, L., “Memories of Helena”, pp. 52-75; dicha edilicia estaría en buena parte vinculada al hallazgo de la Vera Cruz por parte de Helena.

⁴⁷⁹ CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 238-246. Hace notar la investigadora italiana que el número de cartas enviadas a las reinas “pocchissime non sono se rapportate a quelle che Gregorio scrisse a re e imperatori”; no sólo no son pocas, sino que casi igualan al total dirigido a sus esposos, que suma 22: ocho a Mauricio –GREG. MAG., *Ep.* 3, 61; 5, 30, 36 y 37; 6, 16 y 64; 7, 6 y 30–, dos a Focas –13, 32 y 39–, dos a Childeberto II –5, 60, y 6, 6–, seis a Teoderico y Teodeberto –ambos son destinatarios de las *ep.*, 6, 51 y 9, 216 y 227; el primero recibe además las *ep.* 11, 47 y 13, 7, mientras que el segundo tan sólo la *ep.* 11, 50–, una a Agilulfo –9, 66–, una a Recaredo –9, 229–, una a Etelberto –11, 37– y una última a Clotario –11, 51–. La balanza se desequilibraría aún más de incluir a los duques Wuifon y Ariquis –9, 112 (muy fragmentaria) y 127– en la lista de “monarcas”. Al respecto de las epístolas a las reinas, véase la nota 477.

⁴⁸⁰ Desde Gala Placidia a Teodora, pasando por Pulqueria, de Paula a Melania, pasando por Macrina, o de Clotilde a Brunilda, pasando por Amalasueta, las mujeres ocupan su lugar –preeminente en algunos casos– en la vida pública, continuando con tradiciones veterorromanas de representación del poder del mismo modo que Livia o Julia Domna; es más, el carácter de la nueva religiosidad cristiana –todavía

Teodora o en Clotilde—, y los *Gregoriana tempora* no constituyen una excepción. Nuestro pontífice demostró una gran visión al discernir la importancia de mantener una buena relación con las *reginae*, y por ello potenció como nadie nunca antes esta relación —y menos un obispo de la Ciudad—, consciente del provecho que podría redundar en su particular diplomacia proselitista.

Por cuanto se refiere a las emperatrices, su primera y más relevante representante es sin duda Constantina⁴⁸¹, esposa de Mauricio a quien Gregorio conoció en su estancia como apocrisario en la capital del Bósforo. Y a pesar de gozar de una cierta familiaridad, la primera comunicación epistolar conservada nos refiere un conflicto entre ambos que ya hemos tratado ampliamente en otro lugar: se trata de la osada demanda de la emperatriz, la cual se atrevió a solicitar partes del cuerpo del apóstol Pablo⁴⁸² a la sede de Roma con el fin de depositarlas como reliquias fundacionales en una capilla palatina dedicada al de Tarso. Fiel a la tradición romana acerca de lo sacro y firme en su lucha por la primacía eclesiástica, Gregorio se negó a tramitarlas substituyéndolas por *brandea*, reliquias de contacto de menor importancia simbólica que no debieron de satisfacer las exigencias de Constantina. Así pues, no

barnizada con una libertad sexual “clásica”— les permite encontrar una vía mediante la cual aumentar su presencia e influencia en la sociedad tardoantigua. Al respecto de los estudios de género para este período, queremos destacar los trabajos de: IBARRA, M., *Mulier fortis*, pp. 271-312; ALEXANDRE, M., “Immagini di donne”, pp. 465-513; TALBOT, A.-M., “Byzantine Women”, pp. 105-122; y BERRINO, N.F., *Mulier potens*, pp. 115-124.

⁴⁸¹ A Constantina se dirige nuestro papa en tres ocasiones: en el 594, para negarle partes del cuerpo del apóstol Pablo —ver nota siguiente—, y, en el 595, por dos veces, para solicitar su ayuda en la erradicación del paganismo en las islas italianas y su mediación ante Juan el Ayunador en el *affaire* del patriarcado ecuménico —véanse, respectivamente, las notas 534-535 de la parte III y la nota 90 de esta misma parte—: GREG. MAG., *Ep.*, 4, 30; 5, 38 y 39. Sobre Constantina, remitimos en especial a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 216-217 y 241-243; CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 226-229 y 232-235; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 11-12; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 38-39, 131-136, 323 y 347; y PLRE IIIA, (*Augusta*) *Constantina*, pp. 337-339. En la *ep.* 5, 38, además, exhorta a la emperatriz a temperar a su real esposo: *uestra itaque pietas, quam omnipotens Deus cum serenissimo domino uniuerso mundo praeesse constituit, illi per fauorem iustitiae suum famulatum reddat, a quo ius tantae potestatis accepit, ut quanto uerius in exsecutione ueritatis auctori omnium seruit, tanto securius commisso mundo dominetur*; un testimonio parecido en la *ep.* 5, 39.

⁴⁸² Al respecto de la petición de la emperatriz y de la respuesta gregoriana, remitimos a las notas 301-305 y 307-309 de la parte III, donde analizamos en extenso la casuística de este tan manido como representativo ejemplo.

resulta extraño que, en las dos ocasiones posteriores en las cuales el pontífice solicitó su intercesión, la emperatriz negara cualquier ayuda: ni la erradicación del paganismo en Cerdeña ni la mediación ante Juan el Ayunador, obstinado en conseguir la universalidad de su patriarcado, obtuvieron su apoyo. En este último caso, además, aunque se trataba de cuestiones de fe, el prestigio político también estaba en juego, y Constantina se sentía mucho más próxima a las pretensiones del patriarca constantinopolitano –que, en el fondo, eran las suyas– que a las del obispo de Roma.

Otra soberana de Bizancio, la emperatriz Leoncia⁴⁸³, “tan sólo” tiene el honor de haber sido comparada con Pulqueria, esposa de Marciano, *noua Helena* y estandarte de la ortodoxia calcedoniana, en la carta gratulatoria por su acceso al trono. La consorte de Focas recibió asimismo el encargo de velar por el bien del Estado y de temperar el carácter de su marido, algo deseable cuando éste acababa de masacrar a toda la familia imperial en su conjura por hacerse con el poder.

Mirando hacia Occidente, las reinas bárbaras son objeto de una atención más insistente. En cuanto a los ducados longobardos, ya en el 594, Gregorio estableció un primer contacto con Teodelinda⁴⁸⁴ al respecto de la problemática situación de la sede de

⁴⁸³ GREG. MAG., *Ep.*, 13, 40: *dat nobis in uestra pietate Pulcheriae Augustae clementiam, quae pro zelo catholicae fidei in sancta synodo Helena noua uocata est*, en un paralelo ya aplicado por Hormisdas con la augusta Eufemia en el 519; asimismo, Gregorio pide a la emperatriz que tutele el devenir de la Iglesia romana, quedando bajo la protección especial del apóstol Pedro: *unde nobis dubium non est quam forti amore ad eum (Petrum) uos stringitis, per quem solui ab omnibus peccatorum nexibus desideratis. Ipse igitur sit uestri custos imperii, sit uobis protector in terra, sit pro uobis intercessor in caelo*. Es bastante probable que la mención a Pulqueria y, por tanto, al sínodo de Calcedonia, hiciera referencia a la polémica de los Tres Capítulos, acaso un intento gregoriano de atraer el favor imperial hacia la unidad dogmática en torno a los cuatro primeros concilios ecuménicos. Sobre Leoncia, pueden consultarse: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 259-263; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 488-490; CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 235-238, y EAD., “I doveri”, pp. 64-65; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 85; y *PLRE* IIIB, *Leontia*, p. 772. Asimismo, véase la nota 99.

⁴⁸⁴ Durante una década, Teodelinda mantiene relaciones epistolares con Gregorio con bastante éxito para ambos: GREG. MAG., *Ep.*, 4, 4 y 33; 5, 52; 9, 68; y 14, 12. Sobre Teodelinda, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, I, pp. 431-432, y II, pp. 23, 36-37 y 41; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 477-479 y 485-486; AIGRAIN, R., “Saint Grégoire”, pp. 45-46 y 52-53; PARONETTO, V., “I longobardi”, pp. 567-568; RICHARDS, J., *Il console*, pp. 282-286; AZZARA, C., “Gregorio Magno”, pp. 26-27; CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 239-240; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 104-106 y 136-142; BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 118-193, especialmente; y RICCI, C., “«Ad ueram fidem?»”, pp. 18-20, y EAD., “«Langobardorum episcopus?»”, pp. 65-67. Véanse también: *PLRE* IIIB, *Theodelinda*, pp. 1235-1236, y *PCBE* II, 2, *Theodelinda*, pp. 2162-2163. Teodelinda provenía de la dinastía bávara, la cual

Milán. Auxiliado por el buen hacer del exiliado obispo milanés, Constancio, el papa consiguió moldear su diplomacia con el propósito de acercarse gradualmente a la mujer de Agilulfo, rey de Pavía y único longobardo capaz de pacificar a sus belicosos duques. Mientras su esposo batallaba y parlamentaba, Teodelinda —ínclita representante de la dinastía bávara— se dedicaba a imprimir unidad a su deslavazado dominio; con este propósito, levantó una iglesia palatina dedicada a Juan Bautista junto al palacio real de Monza⁴⁸⁵ y adornó su palacio con frescos que representan las gestas míticas del pueblo longobardo en una precoz plasmación de su etnogénesis.

En otro orden de cosas, la reina era de credo católico —aunque en su versión tricapitolina—, y eso establecía un nexo de unión con Gregorio. A través de ella, la influencia sedante de Roma se dejó sentir en Pavía, y, gracias a ella, fue posible que Adaloaldo⁴⁸⁶, heredero al trono, recibiera la fe católica —tricapitolina—, ofreciendo una sombra de esperanza a la reconciliación de los pueblos de la Península italiana. Por todo esto, y también porque propició finalmente el paso de su marido Agilulfo a la ortodoxia —una conversión en la que cabría ver un triunfo póstumo de Gregorio—, Teodelinda se erige en una figura clave para entender la evolución del futuro reino. En este sentido, los

se consideraba regia entre los longobardos; fue por ello —para sancionar la autoridad del nuevo monarca— que esta princesa se casó con Agilulfo. Véanse además las notas 38, 204 y 229.

⁴⁸⁵ La corte longobarda escogió como residencia regia estival la ciudad Monza, donde probablemente Teodorico ya había ordenado levantar un palacio; los trabajos comenzaron en *ca.* 595 y acabaron antes del 603, erigiéndose entonces el complejo palatino en uno de los centros más representativos de la monarquía de Pavía. Además, la reina ordenó decorar las paredes de la residencia con frescos histórico-mitológicos de la etnogénesis longobarda, lo cual, a todas luces, representa un intento gráfico y simbólico de consolidar la realeza germánica en el ideario político de la Italia de los siglos VI y VII: PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 21-23. Precisamente en la capilla palatina fue bautizado Adaloaldo en otro acto significativo de la constitución de una dinastía real en la *Langobardia maior*: ver nota siguiente. El hecho de que la capilla erigida por Teodelinda se dedique a Juan Bautista se ha interpretado como una advocación destinada a oponerse a un arrianismo presente en el *regnum Langobardorum*: BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 161-162.

⁴⁸⁶ Para el bautizo de Adaloaldo y sus circunstancias, remitimos a: BERTOLINI, O., “I papi el le missioni”, pp. 327-329; BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 165-169; y PCBE II, 1, *Adalouualdus*, p. 31, y PLRE IIIA, *Adalaldus*, pp. 11-12. Véase asimismo la nota 442 de la parte III y la nota 488 de esta misma parte. Acerca de la supuesta velada intención de conversión al catolicismo de Agilulfo por parte de Gregorio y a través de Teodelinda, véanse las notas 348 y 879 de la parte III.

regalos enviados a Monza⁴⁸⁷ desde la sede romana deben interpretarse como un instrumento más pensado con la finalidad de atraer el favor de la esposa de Agilulfo y quién sabe si conseguir su comunión con Roma. Finalmente, no queremos olvidar al monje Segundo⁴⁸⁸ –abad de Trento o de Non, como le gusta llamarlo a la historiografía italiana–, el consejero espiritual de la soberana que desarrolló un papel fundamental en la constitución del ideario étnico y religioso del pueblo longobardo.

Por cuanto respecta a los *Teilreiche* francos, la regente Brunilda constituye el punto de referencia esencial en la reforma eclesiástica de los reinos de Austrasia y Burgundia pretendida por Gregorio. Su papel en este punto ya ha sido parcialmente comentado con anterioridad, pero cabe remarcar su contribución al equilibrio de Francia y, en consecuencia, a la estabilización del panorama europeo.

⁴⁸⁷ Hablamos en otro lugar de algunos de los presentes enviados a la reina bávara, caso del evangelario o de las *ampullae* –ver notas 347-350, 442 y 719 de la parte III–, pero aún podríamos añadir regalos tan delicados y dudosos como las llamadas “gallinas de Teodelinda”, una fina pieza de orfebrería en la que aparecen una gallina y sus polluelos, en lo que se ha querido ver una metáfora de la Iglesia y su grey y que acaso ratificaría la escultura de un *anas cum duobus paruulis actacis* que el Magno quería enviar al galeno constantinopolitano Teodoro, un presente extrañamente similar: GREG. MAG., *Ep.*, 5, 46. Sobre los regalos gregorianos y los registros arqueológicos de Monza, remitimos a BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 162-164 y 239-244, respectivamente.

⁴⁸⁸ PCBE II, 2, *Secundus* 3, p. 2017, para el abad del Trentino, quien se erige en ideólogo defensor de la causa tricapitolina de su reina como constatan las fuentes: GREG. MAG., *Ep.*, 14, 12; cf. PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 27, quien evidencia que Segundo bautizó a Adaloaldo. Véase la nota 442 de la parte III, con el texto de Pablo Diácono. Acerca de la posible identificación con el monje Segundino, remitimos a la nota 251 de la parte III. Sobre la confusión con Segundo de Ravena, véase RICHARDS, J., *Il console*, pp. 285-286; véase asimismo la nota 212. El editor del *Registrum* recoge aun otra posible identificación, esta vez del abad longobardo con un cierto Secundino –*seruus Dei in clausus*– a quien Gregorio dirige una larga carta sobre la coincidencia doctrinal con Oriente: GREG. MAG., *Ep.*, 9, 148; en contra de esta identificación, MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, p. 138, n. 66. Resulta muy probable que Segundo y Segundino fueran la misma persona y que el Magno iniciara contactos con él sabedor de la influencia que ejercía sobre la reina con vistas a la comunión con Roma. Segundo era casi con toda seguridad de origen latino, pero su compromiso con la corona longobarda parece claro: no sólo devino consejero religioso de Teodelinda sino que escribió una *Historiola de gentis Langobardorum* –de la cual sólo se conservan doce líneas–, que sirvió de base para la *Historia* de Pablo Warnefried. Ni decir tiene que su credo sería tricapitolino, a juzgar por el contenido de la *ep.* 9, 148 y por su papel en la corte de Pavía. Por otra parte, el topónimo que le acompaña se corresponde con un origen presumible en la Val di Non, un valle de la región del Trentino-Alto Adige. Al respecto de la biografía de Segundo de Non, remitimos además a BONALUMI, F., *Teodelinda*, pp. 130-132.

Brunilda⁴⁸⁹, hija del rey visigodo Atanagildo, se casó con Sigisberto I de Austrasia en el 566 renunciando a su fe arriana; pero su esposo murió relativamente pronto –en el 575– y entonces pasó a regir el reino en nombre de su hijo Childeberto, cosa que hizo con mano de hierro. Diez años más tarde, Childeberto II alcanzó la mayoría de edad y fue coronado rey, pero la intrigante Brunilda selló un tratado con Gontrán de Burgundia en virtud del cual, en caso de morir sin descendencia uno de sus hijos, el otro se haría con el control de la corona; así, Childeberto heredó Burgundia a la muerte de Gontrán y, tras el óbito inesperado de aquél en el 595, Brunilda volvió a ostentar la regencia, esta vez de los reinos de sus nietos Teodeberto de Austrasia y Teodorico de Burgundia. Y aunque su poder era indiscutible en dos de los tres grandes *regna Francorum*, su primacía fue incompleta a causa de su enfrentamiento con Fredegunda⁴⁹⁰, viuda de Chilperico I de Neustria y regente de su hijo Clotario II. Durante el cuarto de siglo (570-595) que duró su pugna, la guerra y la intriga diezmaron sus respectivos dominios, repercutiendo negativamente en el equilibrio regional.

Tras la desaparición de su gran enemiga, Brunilda, con la inestimable ayuda de Siagrio de Autun, pudo ejercer de principal interlocutor ante la sede romana en diferentes asuntos eclesiásticos –caso de la persecución de la simonía⁴⁹¹ y la celebración

⁴⁸⁹ Acerca de la hija de Atanagildo, véanse los estudios de: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 59-71; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 496-501; CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 241-249; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 171-180; y PLRE IIIA, *Brunichildis*, pp. 248-251. Sobre Brunilda, remitimos además a las notas 393-396 y 408; cf. notas 491-492, con remisiones. Por otra parte, la estrecha relación de Gregorio con Siagrio de Autun –y con la reina Brunilda– es circunstancial, pues se debe al intento de reforma eclesiástica y de depuración de la corrupción en el reino merovingio, más que a una buena consideración de la soberana por parte del pontífice. Añadir que su hija Ingunda se convirtió en la esposa del príncipe rebelde visigodo Hermenegildo, de la cual hemos hablado en las notas 248 y 273.

⁴⁹⁰ El enfrentamiento con la reina neustriana está marcado por el asesinato de Galsvinta –hermana de Brunilda y segunda esposa del rey de Soissons– por parte de Fredegunda, primera mujer de Chilperico que pretendía garantizar el trono a su hijo Clotario. Dicho enfrentamiento –prolongado hasta el 597, año en el que murió Fredegunda– provocó la enemistad entre Austrasia y Neustria, esta última apoyada por Gontrán de Burgundia durante un tiempo. A parte del asesinato de Galsvinta, se atribuye a la intrigante soberana el de varios hijos anteriores de su marido, así como el de diversos aristócratas francos contrarios; para estos hechos, remitimos a PLRE IIIA, *Fredegundis*, p. 494.

⁴⁹¹ Al respecto de la simonía en los *Teilreiche* francos y del intento de corrección por parte de Gregorio, remitimos a las notas 390-391.

de concilios⁴⁹²— que marcaran el rumbo de la política religiosa nacional. Su incontestable influencia, sin embargo, no pudo con las lacras seculares de la Iglesia franca y la pretendida reforma quedó en proyecto. Y a pesar de ello, el empeño de la virtuosa regente le valió la felicitación pontificia⁴⁹³ por educar cristianamente a su hijo Childeberto II y honrar virtuosamente los preceptos divinos, expresándole Gregorio la reciprocidad entre monarquía y divinidad con la máxima *facite quod Dei est et Deus faciet quod uestrum*, mediante la cual la Iglesia obtenía su parcela de poder en la tierra. Se podría reprochar con razón a nuestro papa que la hija de Atanagildo no era —ni mucho menos— un dechado de virtudes⁴⁹⁴: en su pugna por ostentar el poder efectivo en Austrasia y luego en Burgundia, eliminó a parientes, nobles, plebeyos e incluso se piensa que mandó lapidar a Desiderio de Vienne por su abierta oposición al dictado de la regente. Pero cualquier proyecto reformador de las iglesias francas orientales pasaba necesariamente por ella, y Gregorio debió pensar que “París bien vale una misa”. En otro orden de cosas, la amistad con Brunilda dejó el camino expedito a la comitiva misionaria a Kent, hecho constatado por la abundante correspondencia gregoriana⁴⁹⁵ con reyes y obispos que jalona la ruta seguida por la expedición.

⁴⁹² La dilatada —y fracasada— ofensiva por la celebración de un concilio —o varios— en las iglesias de la Galia dirigida a reformar sus estructuras eclesiásticas puede consultarse en las notas 395, 400-402 y 406-410.

⁴⁹³ GREG. MAG., *Ep.*, 6, 5: *excellantiae uestrae praedicandam ac Deo placitam bonitatem et gubernacula regni testantur et educatio filii manifestat*; una preocupación materna que recibe la justa recompensa divina: *unde non immerito contigit ut cuncta gentium regna praecelleret, quippe qui earundem gentium creatorem et pure colit et ueraciter confitetur*; cf. *ID.*, *Ep.*, 8, 4. Nótese que la acción de *praedicare* acostumbra a recaer del lado de las reinas, y no sólo en el caso franco; ejemplo de ello son Ingunda, Clotilde o Berta: véanse respectivamente las notas 248, 478 y 496. Además, remitimos a la nota 500 para los binomios constituidos por las reinas y sus capellanes.

⁴⁹⁴ Ciertamente, Brunilda debió intrigar mucho si quería mantenerse en la escena política tras la muerte de su marido e hijo —Sigisberto y Childeberto, reyes de Austrasia— y terminar por imponerse como regente de este reino y luego del de Burgundia, de la mano de sus nietos Teodeberto y Teodorico, respectivamente. Tratamos este asunto —sin todo el escabroso detalle que se merecería— en las notas 393 y 396; cf. nota 490 para las también sangrientas intrigas de Fredegunda.

⁴⁹⁵ Acerca de las muchas *litterae commendatoriae* enviadas por el Magno a reyes y obispos de *Francia* con el fin de allanar el camino a las dos expediciones misionarias a Kent, véanse las notas 412, 414 y 436.

Para concluir este repaso a las soberanas germánicas, no debemos olvidar a Berta⁴⁹⁶, la más distante de las *filiae* gregorianas. Su papel en la conversión de los *Angli* –descrito en el capítulo anterior– mereció la comparación con el de Helena⁴⁹⁷, paralelo que evidencia el impulso que, a juicio de Gregorio, imprimió a la evangelización de su pueblo. Porque si el Magno evocaba tan ilustre precedente para esta actuación, no lo debía hacer en vano: o bien Berta desempeñó un papel realmente crucial en la conversión del reino juto, o bien el pontífice quiso recompensar exageradamente su persona por mor de su condición de soberana de Kent. No se sabe apenas nada de las circunstancias de la intervención de la reina en la promoción del cristianismo, pues Beda concede a Etelberto el mérito más absoluto y casi toda nuestra información

⁴⁹⁶ GREG. MAG., *Ep.*, 11, 35: *nam sicut per recordandae Helenam matrem piissimi Constantini imperatoris ad christianam fidem corda Romanorum accenderat, ita et per gloriae uestrae studium in Anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari (...) itaque mentem gloriosi coniugis uestri in dilectione christianae fidei adhortatione assidua roborate.* Cf. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 25 y 26, para las cláusulas del matrimonio entre los monarcas de Kent ya reseñadas en la nota 425. Acerca de la princesa de Neustria, remitimos a: DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, pp. 111-114 y 124-125; CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums*, pp. 506-508; CONSOLINO, F.E., “Il papa e le regine”, pp. 238-239; MARKUS, R.A., *Gregory the Great*, pp. 178-181; y *PLRE* IIIA, *Bertha*, pp. 227-228. Sobre la relación entre la pareja reinante de Kent, véase WALLACE HADRILL, J.M., *Early Germanic Kingship*, pp. 24-27, quien se sirve de esta carta para ratificar su teoría acerca de la iniciativa misionaria de Berta, siguiendo a BATIFFOL, P., *Saint Grégoire*, p. 179; *contra*, DUDDEN, F.H., *Gregory the Great*, II, p. 104, n. 3, quien menoscaba la influencia de Liudardo y Berta en la *missio Britannia* como ya apuntamos –de nuevo– en la nota 425.

⁴⁹⁷ Como hemos ido desglosando en distintos lugares de esta parte, la beata imagen de la madre de Constantino se forja desde las páginas de Eusebio de Cesarea, pero su papel activo en la evangelización de su hijo –y, por ende, de sus súbditos– no se consolida en el ideario cristiano hasta Fredegario, a pesar de que un pasaje de Teodoreto de Ciro ya parece apuntar en ese sentido: ver nota 478. Por ello, resulta interesante observar la utilización de esta figura por parte de Gregorio, equidistante entre los cronistas palestino y franco. Hemos visto que el Magno equipara a dos monarcas de su tiempo con Helena: Berta, reina de Kent, y Leoncia, emperatriz de Oriente –ver notas 496 y 483, respectivamente–; a Leoncia, de hecho, sólo la equipara de un modo indirecto, pues con quien realmente la compara es con Pulqueria, que ejerce de persona interpuesta; pero no sucede lo mismo con Berta, pues nuestro papa se refiere claramente al apoyo espiritual que debe prestar a Etelberto en su conversión y además lo considera indispensable para su paso seguro al cristianismo. Ciertamente, Gregorio de Tours había atribuido a Clotilde una influencia semejante o mayor en el bautismo de Clodoveo con anterioridad –ver nota 478–, pero, al igual que ocurre con el caso constantiniano, Gregorio tiene el mérito de ser el primer pontífice que aplica el *topos* de Helena a una reina bárbara, de ahí el excepcional valor de tal testimonio. En relación con el *topos* de Constantino, remitimos a las notas 60-63. Y quien sabe si Fredegario no halló parte de su inspiración en la epístola gregoriana a la reina de Canterbury.

concerniente a ella proviene de una única epístola gregoriana, excesivamente retórica, por otro lado. Así, no nos queda más que conjeturar que su posible entente con el obispo Liudardo, obispo cortesano y confidente de la *regina* que la acompañó desde su tierra natal de Neustria, tuviera buena parte de responsabilidad en el paso del rey y de su *gens* a la fe de Cristo.

Ya hemos discutido este punto anteriormente, y, ciertamente, resulta plausible que la catolicidad de Berta influyera en las decisiones de su esposo hacia el séquito de Agustín, e incluso que hubiera motivado –o propiciado, mejor– la existencia misma de una *missio Britannia*. A todo esto, cabe tener en cuenta que, por sí sola, es altamente improbable que hubiera podido incentivar semejante expedición; para ello, debería haber contado con la participación de la Iglesia de su patria chica de Neustria –con la cual Gregorio mantiene una magra relación– o de Austrasia –más cercana geográficamente y con la presencia decisiva de Brunilda–, porque no documentamos contacto alguno de las Islas Británicas con Roma antes del envío misionario y, sinceramente, no creemos que lo hubiera. En conclusión, todo apunta a la mediación de una de las iglesias de *Francia* en la feliz conclusión del proyecto evangelizador en la lejana Albión.

A la luz de lo expuesto, ¿cómo debemos interpretar el hecho de que Gregorio incorporara a las soberanas en su agenda diplomática? Está claro que los asuntos de los que trata con ellas tienen un carácter religioso prácticamente exclusivo, como resulta lógico en una sociedad y una cultura marcadas por un lógico patriarcado atávico por el cual a la mujer del soberano le correspondían funciones representativas de segundo orden, entre ellas, las religiosas; pero sucede que, en la *Romania* de la Antigüedad tardía, de Oriente a Occidente, la religión había devenido un factor crucial y que los monarcas germánicos apenas se interesaban por asuntos de fe. Como resultado, las esposas regias se volcaron en actividades pías tales como el patrocinio monástico o la munificencia urbana al tiempo que asumían potestades en asuntos eclesiásticos de la relevancia de la convocatoria de concilios o la conversión de su *gens*.

Pero, evidentemente, existía una diferencia en el trato con emperatrices y reinas: si la subordinación determinaba su relación con las primeras, con las segundas se sentía más independiente, libre de conducirse según su albedrío y de llevar a cabo sus proyectos sin cortapisas. Fue precisamente con las reinas que Gregorio pudo desplegar todo su potencial retórico mediante argumentos que abarcaban desde una homilética

personalizada según el concepto monárquico cristiano hasta la distribución de *sacra reliquiae* en todas sus variedades: el pontífice jugaba con cartas de eminente naturaleza religiosa, sí, pero su horizonte proyectaba una primacía apostólica romana sobre la Europa germánica⁴⁹⁸ fundamentada teóricamente en la religión, pero de innegables consecuencias para la política.

Se diría que el tópico de la *femina uirilis*⁴⁹⁹ —que “masculiniza” las virtudes de las mujeres relevantes para aceptar sus proezas— aplicado a mártires y beatas en la literatura cristiana a causa de sus indudables valores morales había calado en la sociedad tardoantigua; significativamente, casi todas las reinas cuentan con el apoyo y consejo de monjes o eclesiásticos en calidad de capellanes reales⁵⁰⁰, guías espirituales y también asesores en la práctica. Iniciábamos este capítulo refiriéndonos a las mujeres en general, a las soberanas en particular, como la “puerta de atrás” que daba acceso directo al esposo, y creemos que esta consideración —esta argucia, si se quiere— estuvo bien

⁴⁹⁸ BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno*, pp. 115-116. Se puede relacionar este argumento con el empleado con Reydellet al respecto de la diferencia de *Weltanschauung* entre Gregorio Magno y Gregorio de Tours o Isidoro de Sevilla y que apuntamos en las notas 84-85.

⁴⁹⁹ Tópico también conocido como *mulier fortis* o *mulier potens*, nombres presentes en dos estudios referentes al tema que ya citamos en la nota 480; a esta bibliografía, cabría añadir todavía un par de títulos derivados de un simposio reciente y dedicados a dos mujeres en particular, a la mártir romana Agnés y a Paula, la aristocrática amiga de Jerónimo: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, N., “El triunfo”, pp. 243-262; y SERRATO, M., “*Epitaphium*”, pp. 263-283. Eso sin contar la ingente bibliografía acerca de las muchas mártires y vírgenes consagradas que demostraron la firmeza de su fe, ganando la palma del martirio y demostrando la fortaleza de espíritu que se les atribuye con tal epíteto. Dentro de este tópico, cabría incluir también a Escolástica en su condición de *femina Dei*, el único contrapunto femenino al absoluto predominio masculino en la hagiografía gregoriana: ver nota 867 de la parte III. Sobre las mujeres de la familia del Magno, remitimos a la nota 476. Por último, remitimos a ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio*, pp. 108-110, para una sucinta exposición documental de la presencia de mujeres en la correspondencia del papa.

⁵⁰⁰ Consideramos interesante la presencia, al lado de estos grandes personajes femeninos, de una figura masculina que, de algún modo, encauza y avala sus pretensiones religiosas; diríase que, a efectos públicos, las mujeres no puedan ejercer su propia iniciativa si ésta no la justifica el consentimiento de un *uir religiosus*. Así, del mismo modo que Clotilde tuvo a Remigio, Segundo flanquea a Teodelinda, Leandro a Ingunda, Siagrio a Brunilda y Liudardo a Berta: véanse respectivamente las notas 478, 488, 248, 397 y 425 y 496. Sin embargo, no deja de ser significativo que dispongamos de varios ejemplos en los que la función evangelizadora recae en las reinas germánicas, y no en sus barbados esposos: ver nota 493.

presente en la diplomacia gregoriana. No dudamos de que Gregorio tuviera en alta estima al género femenino –y su trato para con viudas y vírgenes es buena prueba–, pero se nos ocurre que la *filoginia* presente en sus epístolas tuvo mucho que ver –además– con los réditos políticos que podía obtener de las reinas del mundo terreno.

PARTE QUINTA

VRBE... ET ORBI. REFLEXIONES DESDE LA

CIUDAD: HAGIOPOLÍTICA, O DE LA

INSTRUMENTALIZACIÓN DE LO SACRO

PARTE QUINTA

VRBE... ET ORBI. REFLEXIONES DESDE LA CIUDAD: HAGIOPOLÍTICA, O DE LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LO SACRO

Parafraseando el título de la célebre bendición papal del *urbi et orbi*, pasamos a reseñar las aportaciones esenciales que –a nuestro entender– Gregorio efectuó en el ideario cristiano de lo sacro y en su transposición al ámbito de la diplomacia pontificia. Dichas aportaciones las hizo “desde la Ciudad y para el orbe”, es decir, desde Roma –o más bien desde la romanidad– y para la Romania, el territorio que comprendía los dominios del antiguo Imperio, tanto los que todavía regía el soberano de Constantinopla como –acaso especialmente– aquellos sujetos a los reyes germánicos de Occidente. Para aprehender del mejor modo posible las razones del pensamiento gregoriano y las consecuencias de su aplicación práctica, hemos partido de una concepción holística del personaje según la cual, valorando al Magno en su contexto histórico, destacamos aquellos aspectos concretos de su carácter y de su obra de gobierno que consideramos relevantes con el fin de ponderar su verdadera dimensión política.

Los modestos avances que nuestro análisis del *corpus* pontificio pueda suponer para el conocimiento y la interpretación de Gregorio en tanto que obispo de la sede de Pedro deben agradecerse, en buena medida y en primer lugar, a la abundante y acurada historiografía¹ al respecto: en verdad, hemos viajado “a lomos de gigantes”, hecho que ha repercutido favorablemente en nuestra formación al tiempo que facilitaba su

¹ Desde los manuales de Dudden, Richards y Markus a los trabajos específicos de Cracco, Boesch Gajano, Petersen, Clark, Pricoco, Judic o De Vogüé, por citar sólo algunos de los autores más destacados, son legión los buenos estudios que nutren continuamente los anaqueles de la historiografía gregoriana. Esperamos haber usado con precisión e inteligencia tantos libros y artículos en el curso de nuestras investigaciones.

progresión. Sin embargo, precisamente su abundancia y su calidad hacen muy difícil controlar y reseñar la totalidad de los estudios publicados, caso de un libro muy reciente de Dal Santo², el cual no hemos podido incorporar por haber llegado demasiado tarde a nuestras manos. En este sentido, queremos arrogarnos humildemente el mérito de aunar aquellas teorías –ya antiguas, ya recientes– que ofrecen mejores apreciaciones –siempre según nuestro punto de vista– sobre las polícromas actividades del prelado para elaborar, a partir de ellas y de la necesaria relectura de las fuentes, una visión propia de la figura del Magno.

Dicho esto, pasamos a exponer las novedades que aportamos en nuestra tesis doctoral, así como también las matizaciones o correcciones a diferentes autores acerca de los diversos aspectos analizados de la personalidad de Gregorio y de sus intervenciones en el siglo, ya se enmarquen en la categoría de *sacra*, ya en la de *realia*. Hemos creído oportuno seguir sustancialmente la división establecida en nuestro índice en esta exposición a pesar de que algunos de los temas tratados sean transversales, se relacionen íntimamente con otros e incluso cuando las aportaciones atañen a un aspecto marginal de nuestro discurso. Y nos ha parecido adecuado titular los capítulos de estas conclusiones según la división tradicional³ de las *uitae sanctorum* –con ciertas adaptaciones, cabe decir– en un sentido tributo a quien se ocupó tanto en definir lo sacro y en encontrar su función en un mundo cambiante.

ORIGO ET MORES

En cuanto respecta al origen de Gregorio, creemos haber otorgado a su familia el justo lugar que se merece en la formación del futuro papa. No sólo afirmamos su noble

² Se trata de DAL SANTO, M., *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford 2012. Aunque no disponemos todavía de un ejemplar, hemos podido consultar telemáticamente parte de su contenido y constatamos la idoneidad de su temática para una parte de nuestra tesis pese a que los límites cronológicos de Dal Santo llegan prácticamente a la Baja Edad Media.

³ Como ya indicamos en la nota 702 de la parte III, las siete partes “canónicas” de una *uita sanctorum* ideal son *origo*, *infantia*, *species et mores et uirtutes*, *studia et opera*, *uita publica et priuata*, *mors y additamenta*; y como puede verse, hemos realizado pequeñas adaptaciones a nuestra división en cuatro capítulos de estas conclusiones.

linaje⁴ —probablemente emparentado con una rama de los *Anicii*—, sino que apuntamos a una posible infancia fuera de la capital y concretamos los datos históricos atribuibles a su hermano Palatino. Asimismo, incidimos en el esfuerzo de sus progenitores por transmitirle los valores⁵ de romanidad y cristiandad que conformarán su actitud hacia los variados problemas a los que habrá de hacer frente a lo largo de su vida. Porque fue la suma de su aristocrática prosapia y de su esmerada educación la que le hizo medrar en la sociedad de una Roma ganada para Constantinopla y alcanzar la prefectura urbana, cargo desde el cual aventuramos la hipótesis⁶ de que controlara el aprovechamiento de las clases y la conducta moral de los estudiantes residentes en la *Vrbs* a partir del cotejo de la legislación romana, ostrogoda y bizantina concerniente. La misma adición nos sirve para apostar por una competencia suficiente de Gregorio en la lengua griega⁷,

⁴ El parentesco con la *gens Anicia* —con la rama que sea y en un grado desconocido, pero supuestamente por vía paterna— nos resulta harto probable a partir de la antroponimia y de algunos datos históricos y arqueológicos significativos: ver nota 60 de la parte II. En cuanto a la familia materna, parece provenir de Sicilia o disponer de amplias posesiones en la isla, acaso la principal fuente de riqueza de Gregorio e incluso posible residencia —de una parte de— de la infancia del pontífice: ver nota 149 de la parte IV; cf. notas 45 y 236 de la parte II. Para el patrimonio gregoriano, remitimos en extenso a las notas 62, 237 y 242 de la parte II, a la nota 8 de la parte III y a las notas 103 y 105 de la parte IV. Al rancio abolengo de su familia, cabe añadirse su presencia en las estructuras eclesiásticas romanas, incluso en el episcopado, caso de Félix III —y quizás de Agapito—: ver notas 234-235 de la parte II. Al respecto de los datos biográficos de Palatino y de la disputa acerca del número de hermanos del Magno, véanse las notas 62 y 123 de la parte II y la nota 222 de la parte IV. En cuanto a las mujeres del Celio, remitimos a la nota 49 de estas conclusiones.

⁵ Que Gregorio recibió la mejor educación a la cual se podía acceder en la Italia del siglo VI nos parece una evidencia a juzgar por el nivel lingüístico y literario de su obra; y la formación de la progeñe senatorial incluía sin duda una carga de *Romanitas* inherente a su clase social, evidenciada también en su *corpus*: véanse, respectivamente, las notas 61 y 59 de la parte II; cf. nota 20 de la parte IV. Acerca del papel de la *familia* en su instrucción cristiana, remitimos de nuevo a la nota 49 de estas conclusiones.

⁶ Glosamos la prefectura de la *Vrbs* ostentada por Gregorio en la nota 150 de la parte IV. Al respecto de la hipótesis citada en el texto, véanse las notas 27, 33-34 y 44 de la parte II para las leyes referentes a este particular; cf. nota 183 de la misma parte para el ejemplo de Benito de Nursia.

⁷ En cuanto a su especial vínculo con Sicilia, debe referirse la posible filiación insular por parte de madre —ver nota 4 de estas conclusiones— y el establecimiento como prelado de Siracusa de su amigo Maximiano, anteriormente abad del Celio —ver notas 578-579, 669, 685, 691 y 739 de la parte III—. Sobre la correspondencia con las zonas helenófonas del meridión italiano, remitimos a la nota 132 de la parte II; cf. notas 145 y 147-150 de la misma parte. Además, podríamos añadir el conocimiento de literatura griega por parte de Gregorio, en especial de la obra de Teodoreto de Ciro: véanse la nota 153 de la parte II y las notas 742-760 de la parte III.

apoyándonos en la consabida estancia constantinopolitana durante su apocrisariato, obviamente, pero también arriesgando un conocimiento previo o posterior a partir de su particular relación con Sicilia y de su contacto epistolar frecuente con la Magna Grecia imperial. Todo ello nos conduce –pensamos que inevitablemente– a valorar la veracidad de la célebre cita de Gregorio de Tours⁸ al respecto de la formación de nuestro pontífice, cita que no se ha ponderado adecuadamente en el contexto del sistema educativo del Mediterráneo del siglo VI.

STVDIA ET OPERA

Reseñamos en este capítulo la “mitad” de la tercera parte de nuestra tesis relativa al desarrollo conceptual del ideario de lo sacro; aquella que concierne a su aplicación práctica, en cambio, la exponemos en el siguiente capítulo conjuntamente con su actividad diplomática. Pretendemos aquí entender de un modo global la visión que Gregorio tenía al respecto de ciertos elementos presentes en el culto cristiano de gran utilidad para la evangelización de infieles y la formación de fieles, por una parte, y, por otra, para la afirmación de la preeminencia de Roma en el concierto de las iglesias tardoantiguas.

La música⁹, en primer lugar, representa un componente esencial en la liturgia eclesiástica y la cotidianidad monacal, amén de un arma de considerable efecto en las polémicas doctrinales. Siempre presente, entonces, en la vida cristiana, no resulta extraño que el canto también tuviera su espacio en las preocupaciones pontificias, como evidencia la letanía septiforme que constituyó el primer acto público de Gregorio al

⁸ El texto del turonense citado se halla en la nota 1 de la parte II; véanse además las notas 2, 61 y 128 de la misma parte, con referencias a otras fuentes y también al debate historiográfico.

⁹ Acerca de la ubicuidad de la música en el culto cristiano, ya sea en la liturgia eclesiástica o en el ritmo diario monástico, remitimos, respectivamente, a las notas 25-32 y 37-48 de la parte III; cf. las notas 41-45 de la misma parte para la posible influencia benedictina. Citamos diversos ejemplos de la instrumentalización del canto en las disputas doctrinales en la nota 304 de la parte II y en las notas 23, 25, 33 y 47 de la parte III.

acceder a la *cathedra Petri*. Parece probado que Gregorio tenía nociones musicales¹⁰, y así lo ratifican un canon del concilio romano del 595 atinente al oficio de *cantor* y su epístola a Juan de Siracusa, en la cual alecciona al prelado acerca de determinados usos litúrgicos, documentos ambos que manifiestan el talante y el afán (re)organizativos del Magno. Pero, curiosamente, sobre aquello que demuestra de un modo más claro esta voluntad se cierne —en mayor o menor grado— la duda científica en su atribución¹¹ al prelado de la Ciudad: de la fundación de la *schola cantorum* a la redacción del Sacramentario, pasando por el celeberrimo canto gregoriano, su impronta se nos aparece tan pronto incierta como irrefutable.

En segundo lugar, encontramos la imagen, cuyo papel en la cultualidad cristiana todavía no se había fijado con exactitud a finales del siglo VI a pesar de la enorme relevancia de la veneración icónica. Ciertamente, Gregorio es uno de quienes más contribuyen al debate acerca de su valor religioso a través de sus dos cartas a Sereno de Marsella¹², textos sobradamente conocidos y analizados por los investigadores para cuyo estudio se han aducido —a menudo de un modo excluyente— paralelos de uno y otro extremo del arco mediterráneo. Mas la cuestión no radica en el origen bizantino o franco de sus influencias¹³ —porque muy probablemente ambas contribuyeron a moldear

¹⁰ Sobre los conocimientos musicales teóricos que verificamos en la obra gregoriana, véanse la nota 104 de la parte II y también las notas 64-67 de la parte III para la carta al prelado siracusano en la que le expone la canonicidad y el orden de algunos cantos litúrgicos. En cuanto a su aplicación práctica en las iniciativas pontificias, no debemos olvidar la procesión expiatoria a ritmo de letanía septiforme como una muestra del carácter del nuevo prelado ni tampoco la regulación del oficio de *cantor* que refleja el canon 1 del concilio romano del 595: ver notas 10-15 y 63 de la parte III.

¹¹ En cuanto a la *schola cantorum*, véanse las notas 69-71 de la parte III. Para el Sacramentario, consúltese las notas 72-80 de la misma parte. Finalmente, en las notas 52-61, también de la parte III, reseñamos la historia conocida del así llamado canto gregoriano.

¹² El *affaire* de las pinturas destruidas por Sereno de Marsella constituye el referente inexcusable de todo estudio acerca del culto a las imágenes en Gregorio y también en la Antigüedad tardía: ver notas 179-193 de la parte III.

¹³ Discutimos de los abundantes ejemplos galos en las notas 144-158 y 194-202 de la parte III, en las cuales citamos el prolongado proyecto edilicio turonense, así como diversas muestras de “hagiolatría” franca en el siglo VI. Al respecto de los paralelos orientales ofrecidos por Hipacio de Éfeso y Leoncio de Neápolis, remitimos a las notas 203-204 de la parte III. Y aunque no se trate de fuentes coetáneas, creemos adecuado tomar en consideración la interpolación a la *ep.* 9, 148 (= *App.*, 10) a Segundino de Trento y el pasaje de Pablo Diácono relativo a la visión del *dux* espolentino Ariulfo: véanse las notas 250-254 de la parte III.

la opinión pontifica al respecto—, sino qué modelo, qué actitud, determinó su parecer ante el caso de las pinturas masaliotas, así como su probable repercusión en el Occidente latino. En otro orden de cosas, apuntamos un par de menciones¹⁴ olvidadas por la historiografía que consideramos pertinentes para incidir en el valor didáctico de la pintura para con los iletrados.

Y para completar la terna, no debemos bandear el inmenso impacto del culto a los santos y de su expresión material más evidente: las reliquias. El Papado había comenzado a definir su postura ante su tenencia y tráfico a principios del siglo V, pero hemos de otorgar al Magno el mérito de la oficialización de la política pontificia en materia relicaria. Efectivamente, mediante la *ep.* 4, 30 a la emperatriz Constantina¹⁵, Gregorio se muestra reticente a cuartear el cuerpo del apóstol Pablo —y también a su traslado— en un documento que devendrá crucial para entender la capitalización de *reliquiae* por parte de la sede romana y la actitud de las iglesias occidentales en este particular; sin embargo, verificamos la misma reticencia a la *translatio* también en Oriente en dos casos¹⁶ acaecidos en Antioquía y Tesalónica en contra de la corriente mayoritaria que circunscribe en exclusiva dicha renuencia a Occidente. Y a pesar de su doctrina contraria a la partición de los *corpora sacra*, constatamos la recepción de diversas reliquias¹⁷ por parte del pontífice sin que vislumbremos contradicción ni

¹⁴ Se trata del prólogo de la *Historia ecclesiastica* de Teodoreto de Ciro, donde se equiparan las funciones de pintura e historia, y de una breve cita de la carta de Liciniano de Cartagena a Gregorio en la cual se compara imagen y palabra: véanse, respectivamente, las notas 130 y 231 de la parte III.

¹⁵ En verdad, la doctrina relicaria expresada en la epístola a la emperatriz ha devenido el “canon” oficial de la actitud occidental hacia los restos sacros hasta época carolingia: ver notas 301-311 de la parte III, en las que agrupamos además los paralelos con Eusebio de Tesalónica, el anónimo de Whitby y Juan Mosco; cf. el capítulo 1.2 del apéndice 1, donde hacemos reliquia personal —y no fundacional— a la *benedictio* enviada a Constantina.

¹⁶ La historiografía ha circunscrito tradicionalmente a Occidente esta reticencia a la *translatio* —y al cuarteo, por ende— de reliquias, pero aportamos un par de ejemplos orientales acaecidos en la Antioquía de mediados del siglo V y en la Tesalónica de época gregoriana que contradicen tal afirmación: ver notas 297 y 306 de la parte III.

¹⁷ No fueron realmente muchas, ni tampoco conocemos a ciencia cierta su condición, pero nos parece poco probable que consistieran en restos corporales del santo en cuestión; de ser así, también consideraríamos contradictorio el hecho de que Gregorio hubiera aceptado *partes sanctorum* cuando negaba su envío a Constantina, como han apuntado Hermann-Mascard o Cracco Ruggini. Al respecto, remitimos a las notas 272 y 337 de la parte III.

remordimiento en sus palabras. Finalmente, aportamos hasta cuatro ejemplos de la *potentia* de los restos sacros presentes en el *Registrum*¹⁸ de los cuales no conocemos mención alguna hasta ahora en trabajos referentes a las reliquias en nuestro papa.

Por último, no podemos dejar de incluir los *Dialogi* entre los “elementos” religiosos instrumentalizados¹⁹ por el pontífice. En tanto que reflexión sobre la sacralidad en general y sobre los hombres santos en particular, la única obra estrictamente hagiográfica del Magno constituye el mejor argumento para comprender el ideario gregoriano de lo sagrado; además, documentamos el envío de un ejemplar a Teodelinda y sabemos de su difusión por todo el Mediterráneo, tanto en tierras imperiales como germánicas, así como de su posterior fortuna en la Europa medieval. Nuestras aportaciones a los cuatro libros de santos italianos pueden dividirse *lato sensu* en formales y conceptuales.

En cuanto a las formales, destacamos las siguientes: la relevancia del entorno “familiar”²⁰ —de los *religiosi uiri* que le acompañarán a lo largo de su pontificado— en la redacción de los *Dialogi*, así como también en otras obras gregorianas; el número y la variedad de los informantes²¹ citados; el carácter probatorio²² de la información

¹⁸ En concreto, se trata de los casos de cuatro eclesiásticos —León de Catania, Máximo de Salona, Menas de Tolón y Martín, diácono y abad de sede itálica desconocida— que deben prestar juramento sobre el cuerpo del apóstol Pedro a fin de librarse de las acusaciones vertidas sobre ellos: ver la nota 314 de la parte III; cf. notas 312-33 de la misma parte para un ejemplo en los *Dialogi* sobre la *potentia* de los cadáveres sacros.

¹⁹ Así entendemos el envío a Teodelinda de un ejemplar de los *Dialogi* tal y como documenta Pablo Diácono; como un libro, sí, pero que ofrece una visión particular y novedosa de la santidad —un instrumento evangelizador, entonces— de la que pretende imbuir al lector, en este caso, nada menos que a la esposa de Agilulfo: véase la nota 347 de la parte III; cf. nota 487 de la parte IV. Para una pretendida evangelización de los longobardos “desde arriba”, es decir, desde sus monarcas, remitimos a las notas 348 y 879 de la parte III.

²⁰ El papel de la “familia” de Gregorio, de bastantes monjes del Celio y de unos pocos clérigos —y, por qué no, de algún laico—, opinando sobre política o aconsejándole acerca de pasajes de su obra, no ha sido relevada sino recientemente, y aun sin la importancia que creemos se merece. Véanse la nota 203 de la parte II, las notas 579 y 809 de la parte III y las notas 106 y 326 de la parte IV.

²¹ Ofrecemos un listado exhaustivo de los informantes en los *Dialogi* en las notas 668-675, 680 y 686 de la parte III, nota esta última en la cual incidimos en un elemento inadvertido hasta ahora: el flujo constante de emigrantes desde toda Italia hacia Roma a lo largo del pontificado del Magno y su posible aportación a las historias gregorianas. Cf. notas 793 y 795-797 de la misma parte para los informantes del *Liber uitae patrum* de Gregorio de Tours.

requerida a Maximiano de Siracusa en la *ep.* 3, 50 por similitud con los *libelli* referidos por Agustín de Hipona; y la especial significación de las “cartas hagiográficas”²³ presentes en el *Registrum*. Asumiendo la hipótesis de la revisión de buena parte del *corpus* gregoriano en el 601 formulada por Cracco²⁴, estas cuatro observaciones redundan en la concesión a Gregorio –aun con posibles interpolaciones– de una autoría que Clark le niega.

Como no podía ser de otra manera, nuestras propuestas conceptuales orbitan en torno a la poderosa figura del *uir Dei* en el modo en que se entiende desde los estudios del ya citado Cracco, Peeters o De Vogüé. Del personaje central de los *Dialogi*, Benito de Nursia²⁵, aludimos a su inclusión en las filas de los santos merced a la “*inuentio*” realizada por Gregorio y enfatizamos su caracterización como *puer senex* en el prefacio al libro segundo. Por otra parte, partiendo de los paralelos –y también de las divergencias– con la obra hagiográfica de Teodoreto de Ciro y Gregorio de Tours,

²² Nos parece adecuado interpretar la corroboración de la información –en persona o por escrito– solicitada a Maximiano por Gregorio en la epístola citada del mismo modo que los *libelli* agustinianos que verificaban los relatos hagiográficos recogidos por el de Hipona en su *De ciuitate Dei*, aun salvando las distancias: ver notas 737-739 de la parte III.

²³ A partir de las consideraciones de De Vogüé, analizamos las tres “cartas hagiográficas” propiamente dichas recogidas en el *Registrum* –dirigidas a Constantina, Teoctista y Rusticiana– y observamos que no sólo nos sirven de argumento para dar validez a la autoría gregoriana de los *Dialogi* sino que también nos permiten hipotetizar un público femenino –no exclusivo– para los relatos santos de Gregorio: ver notas 617-618 y 720-725 de la parte III; cf. notas 301-309, 317 y 726-728 de la misma parte para otras cartas con “referencias hagiográficas”. Para la cuestión del público femenino, remitimos a la nota 50 de estas conclusiones.

²⁴ Es mérito de Cracco la teoría de que la documentada revisión editorial llevada a cabo por Gregorio en el 601 de algunas de sus obras podría hacerse extensible también a los *Dialogi*; incluso razona que éstos no habrían pasado la revisión definitiva antes del 604 y que, por tanto, no se publicaron en vida del pontífice, motivo por el cual nunca los citó en su epistolario: ver notas 610-611, con remisiones, de la parte III; cf. nota 663 para una hipótesis complementaria de Pricoco que entiende dos fases redaccionales.

²⁵ La “*inuentio*” gregoriana radica en el hecho de que el Magno constituya la única fuente que documenta la existencia de Benito; y debe admitirse que la falta de contraste siempre hará que la sombra de la duda plane sobre la figura del abad de Nursia, tal y como Gregorio lo presenta. Acerca de este particular, remitimos a las notas 600-601 de la parte III; cf. notas 635-641 de la misma parte. En cuanto respecta al tópico del *puer senex* aplicado a Benito, véanse las notas 183 y 252 de la parte II y la nota 635 de la parte III; cabría preguntarse, además, si el propio Gregorio no podría considerarse también un *puer senex*...

incidimos en el carácter nacional²⁶ que el prelado romano imprime a los *Dialogi* deseoso, como se sabe, de dotar a su amada Italia de una participación en lo sacro significativa, contemporánea e identitaria. Acaso por ello los *uiri Dei*²⁷ del Magno manifiestan su *παρρησία* ante las diversas autoridades del *mundus* en una clara evidencia de la presencia divina en la Península. Finalmente, ofrecemos nuestro propio listado²⁸ de los *uiri Dei* presentes en la *uita sanctorum* gregoriana, el cual nos ha resultado muy útil a la hora de analizar la relevancia de estos personajes en la sociedad italiana del siglo VI, tales como su ascendente en su comunidad o la movilidad social que proporciona la excelencia de su *uirtus*.

VITA PVBLICA

Si hasta aquí hemos tratado las aportaciones concernientes a la teoría gregoriana, debemos volver ahora la mirada a su aplicación práctica. Como quiera que toda praxis política deriva necesariamente de las relaciones diplomáticas de nuestro pontífice con los *rectores* del mundo –las cuales explican y determinan la actitud pontificia–, nos parece pertinente comenzar por éstas para volver luego a las diversas materializaciones

²⁶ Al hilo de una brillante frase de Canivet al respecto de la *Historia religiosa*, nos parece suficientemente lógico que Gregorio procurara dotar a sus *Dialogi* de un sentimiento identitario específico que evoluciona de un carácter “regional” –es decir, de una de las *regiones* de la Romanía– a otro de nacional, dada la progresiva autonomía de los dominios bizantinos en la Península; así como Siria y Francia tenían en Teodoreto de Ciro y Gregorio de Tours a sus creadores de un santoral nacional, ¿por qué no podría contar Italia con el Magno? Para la influencia y los paralelos de los autores citados, consúltense las notas 742-760, 780-817 y 889 de la parte III.

²⁷ Se nos ocurre que la *παρρησία* de los *uiri Dei* gregorianos –en particular, la de Benito– hunde sus raíces en precedentes hagiográficos sobradamente conocidos, tanto occidentales como orientales: ver nota 751 y 886 de la parte III. Introducimos la noción de *mundus* como “mundo (terrenal)” con connotaciones claramente peyorativas en el *corpus* gregoriano en la nota 906 de la parte III.

²⁸ El cómputo de *uiri Dei* –según nuestros criterios– que aparecen en los *Dialogi* se halla en la nota 858 de la parte III; cf. notas 856, 859, 863 y 866 de la misma parte. Acerca del ascendente en la comunidad de estos hombres de Dios, remitimos a las notas 841-852, siempre de la parte III. En cuanto a la movilidad social, valgan los ejemplos ofrecidos en la nota 862 de la misma parte.

de su ideario de lo sacro; y ello a pesar de que, a menudo, éstas resultan inextricables de aquéllas.

El primer aspecto a considerar de la diplomacia gregoriana es su concepción monárquica, principio fundamental en su trato con emperadores y reyes, tal y como aparece en su obra exegética, especialmente en los *Moralia in Iob*. Cimentándose en las virtudes reales presentes en las Escrituras, nuestro papa añadió al modelo bíblico del *deotus princeps* un importantísimo elemento propio de los *Christiana tempora*: el *topos* constantiniano²⁹. Hemos subrayado la importancia y la novedad de este *topos* desde un punto de vista conceptual, pero también el uso político de la comparación con el primero de los flavios, ya sea positivamente –como en el encomio a la labor de Etelberto–, ya negativamente –caso de la reprensión a Mauricio, en la cual, además, Gregorio demuestra la misma *παρρησία* ante el soberano característica de sus *uiri Dei*–. Por ende, atribuyendo valores cristianos a los *reges* terrenales y reconociéndoles la máxima autoridad sobre sus respectivos pueblos, también los hace responsables de la salvación de las ánimas eternas de sus súbditos, argumento que implica un apostolado monárquico³⁰ en la estela de su predecesor, León Magno.

Básicamente el *Registrum* nos proporciona, en cambio, los datos adecuados para sopesar los esfuerzos del pontífice por hacer oír la voz de Pedro en la política del Mediterráneo postimperial. Así, hemos establecido con mayor precisión la fecha de inicio de un apocrisariato³¹ que se revela como prueba final de su programada elección

²⁹ Referencias conciliares aparte, Gregorio constituye uno de los primeros autores cristianos y el primer obispo de Roma en incluir la *imitatio Constantini* en el ideal monárquico; paralelo al *topos* constantiniano aparece también el sufragáneo de Helena: ver notas 60-63 y 478, 483 y 496-497 de la parte IV, respectivamente; para la comparación –negativa– con Mauricio, véase la nota 209 de la misma parte. Asimismo, opinamos que la asunción del *nomen Flauium* por parte de Autarit podría representar un agravio notable para la romanidad y la catolicidad de los italianos que justificaría su consideración de *nefandus*: ver nota 154 también de la parte IV. Sobre la *παρρησία*, remitimos a la nota 27 de estas conclusiones. Nótese, además, que Gregorio “asume” un par de características propias de Benito: la citada osadía cívica y acaso la calificación de *puer senex*, como insinuamos en la nota 25 de estas conclusiones.

³⁰ Apoyándonos en una breve cita ambrosiana y en la doctrina de la gracia de León Magno, interpretamos en este sentido un pasaje de los *Moralia* y otro del apócrifo *Commentarium in I Regum*, en los cuales se incide en el *exemplum* que deben propagar sobre sus súbditos los reyes a través del cumplimiento de un ideario cristiano: veánse las notas 16 y 64-65 de la parte IV.

³¹ Matizamos la fecha de inicio de su apocrisariato en las notas 105 y 134-135 de la parte IV a partir del episcopado de Eutiquio de Constantinopla y del nacimiento de Teodosio, hijo de Mauricio. Acerca de la elección pontificia programada para el Magno, inferida de un *cursus honorum* eclesiástico que habían

a obispo de Roma. En la *urbs regia*, Gregorio trabó conocimiento con una serie de personajes de prestigio en la corte constantinopolitana con alguno de los cuales –tan dispares como Atanasio de Antioquía o la patricia Rusticiana– llegó a establecer una sólida amistad ratificada por el intercambio epistolar. Caso paradigmático lo constituye Mauricio, al cual le unió una familiaridad notable que se trocó en enfrentamiento directo en el 595; postulamos, sin embargo, que la traducción³² de la *Regula pastoralis* efectuada por el citado patriarca antioqueno entre el 597 y el 602 iba dirigida a este emperador, indicio de un acercamiento de posturas entre ambos inadvertido hasta el momento. Por otro lado, el *scrinium* laterano despachó una ingente cantidad de misivas al tiempo que la sede romana multiplicaba sus legaciones por todas las *regiones* de la Romania en una muestra de la intensa actividad diplomática³³ realizada bajo el pontificado gregoriano.

Pero si la dimensión puramente política de Gregorio sobresale en algún lugar, ése es con seguridad Italia, ámbito natural del prelado de Roma, donde verificamos muchas actuaciones en el conflicto constante con los longobardos. En concreto, queremos destacar su papel en la defensa³⁴ de la *Vrbs*, no sólo en la idealizada resolución del asedio de Agilulfo en el 594, sino también y muy especialmente ante los ataques periféricos de Ariulfo un par de años atrás. Al hilo de estas intrusiones

seguido y seguirán otros papas en la Antigüedad tardía, remitimos a las notas 142-143 de la parte IV. Por otro lado, queremos apuntar las últimas menciones históricas a la institución senatorial que citamos en las notas 99, 106 y 158 de la misma parte.

³² Para la traducción de la *Regula* efectuada por Atanasio y dirigida a Mauricio como prueba del mencionado acercamiento, remitimos a la nota 147 de la parte II.

³³ Ya fuera a través de su correspondencia, ya de sus legados Castorio y Probo, la actividad diplomática desarrollada por Gregorio con los longobardos y el Imperio al respecto de los asuntos italianos –en la que se califica a sí mismo de *petitor et medius*– es ciertamente vasta: ver notas 187-188, 190, 203-206, 212-215, 222-223, 226-229 y 243 de la parte IV. En otro sentido, queremos remarcar el uso de miembros del pueblo mosaico como mensajeros pontificios: ver notas 239 y 503-504 de la parte III.

³⁴ En extenso acerca de la organización –tanto pasiva como activa– de la defensa de Roma por el pontífice, remitimos a las notas 94, 167, 174-189 de la parte IV, destacando las notas 174, 183-185 y 188 para la contienda con Ariulfo; la negociación de una paz por separado con Agilulfo se cita en las notas 198-202; cf. notas 203-216, 226-229 y 243 de la misma parte. Tratamos además el olvidado asunto de los dromones pisanos en relación con las razias longobardas en las islas italianas en la nota 242 de la parte IV.

espoletinas, el Magno hizo gala de una habilidad militar³⁵ sin precedentes en un obispo de la Ciudad y extrañamente desatendida por los estudiosos, cuyo conocimiento atribuimos a su pragmatismo resolutivo, a su previa experiencia como prefecto urbano y –acaso– a la lectura del *Strategikon* de Mauricio.

Y aún un breve apunte sobre la correspondencia de Gregorio, esta vez hispana. Su cotejo nos ha permitido matizar la cronología de Esteban³⁶, implicado en la investigación del *defensor* Juan y, además, corregir un lugar común en la historiografía: el envío a Liciniano de Cartagena³⁷ de un ejemplar de la *Regula*, envío del que descreemos por entender que el prelado cartagenero, en todo caso, recibió una copia del volumen que poseía Leandro.

En resumen, tanto el posicionamiento teórico ante la realeza como la comprensión de su contexto histórico concreto orientaron y determinaron una *Weltanschauung*³⁸ de amplias miras que le diferenciaba de otros grandes hombres de Iglesia y estadistas de su siglo. El Magno fundamentó su *Realpolitik*³⁹ en el “empirismo

³⁵ Así lo evidencian, a nuestro parecer, las indicaciones al respecto de los ataques *a dorso* recomendados los diversos *magistri militum* presentes en el ducado de Roma, amén de las iniciativas de custodia muraria, captación de recursos y alojamiento de tropas que Gregorio hace aplicar al global de las comunidades cívicas en varias ciudades laicales y campanas: ver notas 150-151 y 175-176 de la parte IV; cf. 132, 149, 153, 177-184 y 186 de la misma parte. Atribuyéndose funciones que no le corresponden, el Magno se enfrenta a la estrategia general del Imperio en Italia, como indicamos en las notas 167 y 189 de la parte IV. Finalmente, en la nota 176 de la misma parte, argumentamos la posibilidad de que Gregorio conociera el *Strategikon* –fuera escrito o no por Mauricio–, acaso un curioso “intercambio literario” con la *Regula* que citamos en la nota 32 de estas conclusiones.

³⁶ Acerca de las consideraciones cronológicas al respecto del episcopado de Esteban en relación con la ocupación bizantina de *Illiberris* y el gobierno de Comenciolo en *Spania*, remitimos a las notas 362-365 de la parte IV.

³⁷ En ningún lugar de la carta de Liciniano a Gregorio se afirma que poseyera un ejemplar de la *Regula*, tan sólo que la había leído; en contra de las opiniones de Gams, Madoz o Arnaldi, consideramos que la sede romana nunca expidió el citado libro al obispo de Cartagena, quien debió leer el que portaba Leandro a su paso por la capital de la provincia bizantina o la copia que, posteriormente, le enviara el prelado hispalense: ver notas 327-329 de la parte IV.

³⁸ En la nota 817 de la parte III y en las notas 84-85 de la parte IV, insistimos en la diferencia de mentalidad y de visión política entre nuestro papa y Gregorio de Tours o Leandro de Sevilla, quienes estaban subordinados al carácter nacional –y, por ende, restrictivo– de sus respectivas iglesias.

³⁹ Los tres pilares de la *Realpolitik* citados en el texto sostienen y explican, según entendemos, la actuación gregoriana para con los poderes mundanos, la cual evoluciona a lo largo de su episcopado al

pastoral”, un pacifismo pragmático y cierta vocación “europeista” *avant la lettre* que, sin olvidar su romanidad, reivindicaba con vehemente humildad la primacía de Roma. Así y todo, es ciertamente Gregorio quien, a través de esta toma de conciencia política del Papado y de su basculación hacia los reinos germánicos, inaugura el proceso de “estatalización” de la Iglesia romana que concluirá con la creación de los Estados Pontificios en el siglo VIII.

* * * * *

Entre las actividades diplomáticas gregorianas, merece una mención aparte su política misionaria. A causa muy probablemente de su sentimiento escatológico, nuestro pontífice hizo de la evangelización de paganos y judíos, así como de la reforma de herejes, una misión redencionista cuya implicación personal pretendió extender a los *potentiores* implicados. Empero, esta ardua tarea no estaba exenta de dificultades. En primer lugar, existía una gran diferencia⁴⁰ entre la cristianización de infieles según habitaran en territorio imperial o en tierras germánicas: si bien en aquél podía esperarse la colaboración de la administración e incluso forzar la coerción sobre la población a convertir, en cambio, todo quedaba supeditado a la voluntad de los monarcas en aquéllas. De igual modo, el trato de Gregorio para con los gentiles no era el mismo que observaba con hebreos o tricapitolinos, mostrando una condescendencia con éstos que mutaba en rigidez hacia aquéllos; así entendemos la paradoja de que triunfara en Kent cuando había fracasado en el ducado romano, tomando en consideración el diverso contexto histórico y también su particular actitud ante la alteridad religiosa. Finalmente,

adaptarse a las mutables condiciones de la alta política. Para el “empirismo pastoral” –postulado por Dagens–, el pacifismo pragmático y la vocación “europeista” de Gregorio, remitimos, respectivamente, a las notas 77, 40 y 33-35 de la parte IV.

⁴⁰ Esta abismal diferencia marcó el rumbo y la profundidad de las iniciativas misioneras de Gregorio en los dominios bárbaros de manera que, a diferencia de la exitosa *missio Britannia*, su intento de evangelización –directa– de los longobardos fracasó estrepitosamente: ver notas 399-403 de la parte III; ver notas 43, 45 y 51 de estas conclusiones para el caso de Kent. En suelo imperial, en cambio, evidenciamos –con matices– la tan deseable actuación conjunta de Iglesia y Estado en las islas italianas, Istria, Campania o África: ver notas 382 y especialmente 523, con remisiones, de la parte III. Cabe subrayar el trato condescendiente del Magno para con los judíos, colectivo para el cual pensamos que albergaba ciertas esperanzas para una futura conversión, al menos de los sitios en territorio italiano imperial: ver notas 470 y 489-498 de la misma parte.

un par de cuestiones⁴¹ de detalle que nos han surgido al analizar la praxis pontificia en este punto, las cuales han sido descuidadas por los estudios hasta la actualidad: en los *Dialogi*, las pervivencias paganas en Italia se personalizan curiosamente en Apolo, constituido símbolo de un culto arcano y feneciente, mientras que, en los *Moralia* y en las *Homiliae in Euangelia*, aparecen un par de metáforas naturalistas relativas a la conversión de los adeptos a la religión tradicional de Roma.

Apreciamos también dos aspectos novedosos en la evangelización gregoriana: la importancia de la imagen y la música en la instrucción⁴² en la fe de los neófitos y la oficialización de los procesos de sustitución cultural de edificios paganos mediante la *depositio reliquiae*; en ambos casos, la *missio Britannia*⁴³ se erige en modelo, y eso a pesar de la aparente contradicción de las epístolas enviadas a Etlberto y Melitón. Al respecto de las reliquias fundacionales⁴⁴, además, efectuamos un nuevo cómputo de los envíos y las solicitudes verificadas en el *Registrum* que nos ha permitido constatar la

⁴¹ Nos resulta llamativo que Apolo capitalice las menciones referentes a la sustitución cultural de edificios consagrados a los dioses paganos; quizás la mayor pervivencia de cultos politeístas –de carácter naturalista– entre los *rustici* sea la razón: ver notas 312, 496, 538 y 869 de la parte III y notas 458 y 463 de la parte IV. Y también nos parece extraño que la historiografía haya pasado por alto dos metáforas naturalistas relativas a la conversión de los infieles y a la necesidad de milagros para la evangelización que referimos en las notas 516 y 839 de la parte III; cf. nota 227 de la parte II.

⁴² Se ha discutido mucho sobre el papel de los medios “audiovisuales” en la cristianización, también en Gregorio, aunque lo creemos probado sobre todo para las pinturas, cuyo valor didáctico está fuera de toda duda, como evidencia el *affaire* de Sereno que exponemos en la nota 12 de estas conclusiones. Resulta paradigmático el caso del iletrado que aprende a leer en los *tituli* de la basílica de Clermont-Ferrand descrito en la nota 195 de la parte III. Véase también la nota siguiente.

⁴³ A pesar de que las menciones a iconos o cantos en el dossier britano se limitan únicamente a eso, a menciones, vemos la huella dejada por el talante misionario de Gregorio en Beda o en el concilio de Cloveshoe, cuyos escritos bien podrían transmitir una tradición datable en la época de Agustín de Canterbury. Para la presencia de imágenes en Kent, remitimos a las notas 244-246 de la parte III; acerca de la influencia de la salmodia romana en la Iglesia anglosajona, véanse las notas 86-96 de la misma parte; consúltense también las notas 469-471 de la parte II. El método de sustitución cultural canónico se halla en la *ep.* 11, 56 enviada a Melitón –ver nota 458 de la parte IV–, método que, a pesar de entrar en contradicción con la *ep.* 11, 37 dirigida a Etlberto –ver notas 457 y 459-462 de la misma parte–, no representan un cambio sino una afortunada adaptación a las cambiantes circunstancias como apuntamos en la nota 463, también de la parte IV.

⁴⁴ Las reliquias fundacionales constituyen el bastión sacro de las comunidades cristianas y un precioso elemento de poder espiritual a la hora de cristianizar los edificios de culto paganos. Puede consultarse nuestra cuantificación en las notas 321-323 de la parte III; véase además el capítulo 1.1 del apéndice 1.

relevancia de las reliquias en la política misionaria de Gregorio y el alcance de su difusión en el orbe cristiano.

Exponiendo las diversas actuaciones de Gregorio Magno, creemos que queda sobradamente justificada la existencia de un ideario evangélico coherente y consolidado, al menos hasta donde era conceptualmente posible. Que las condiciones y el conocimiento de las realidades políticas y sociales de los distintos lugares variaran no contradice en absoluto este hecho, pues la coherencia de la política misionaria pontificia no excluía las contradicciones como resultado de su adaptación a las circunstancias. Britania, otra vez, constituyó un reto para los misioneros: éstos debieron improvisar, pero se encontraron ante un panorama excesivamente nuevo para ellos de manera que incluso Gregorio se vio en la obligación de supeditar la normativa al éxito de la misión en un ejercicio de versatilidad contemporizadora. Acerca de esta *missio*, sólo queremos destacar algunas aportaciones⁴⁵: la “historicidad” –relativa– del famoso relato de los esclavos *Ang(e)li* en relación con la *ep.* 6, 10 al *rector patrimonioli* Cándido; el acierto del pontífice en la elección de nuevos metropolitanazgos; el soslayado papel de Liudardo –y de Berta, entonces– en la conversión de Kent; y la posible influencia en el proceso de una Iglesia britana cuya realidad no podemos más que inferir.

Pero ni la cristianización del reino juto ni la progresiva preeminencia de Roma en Occidente habrían sido posibles sin la aquiescencia de los monarcas bárbaros y de los ilustres del Imperio oriental, a quienes el Magno procuró captar para su causa con la palabra escrita y también mediante la concesión de reliquias de contacto –recordemos la negativa pontificia a otorgar restos corporales–. Estos poderosos objetos sacralizados que propician la intercesión salvífica del santo en pro del beneficiario se remitieron a Recaredo y Teodelinda, a Dinamio y Asclepiodoto, a Eulogio y Savinela, entre un buen número de grandes personajes que recibieron *reliquiae* relacionadas –en su mayor parte– con el culto petrino. También hemos cuantificado el número y las especificidades

⁴⁵ Tratamos de una posible conexión entre la instrucción de compra de esclavos britanos enviada a Cándido y su educación en la fe cristiana con el episodio de los *Ang(e)li* recogido en la anónima *Vita Gregorii*, cuyo autor habría deformado el sentido de la *ep.* 6, 10 con el fin de vincular interesadamente con Britania un precoz deseo misionario gregoriano: ver notas 428-430 de la parte IV. Al respecto de la creación de nuevos metropolitanazgos en Londres y York encargada a Agustín, véase la nota 449 de la parte IV. Acerca del papel de Liudardo –y Berta– en la conversión de Kent, remitimos a las notas 413 y 425 de la misma parte. Pueden reseguirse las trazas de la oscura realidad de la Iglesia britana en las notas 431, 433-434, 446-447, 461 y 472-475 de la parte IV. Véase también la nota 51 de estas conclusiones.

de las reliquias personales⁴⁶ enviadas por Gregorio en un nuevo cómputo que amplía nuestra perspectiva de su política relicaria, máxime si tenemos en cuenta el gusto por lo extraordinario adquirido por las élites. Un último elemento relacionado con lo sacro lo constituye el *pallium*⁴⁷, el cual, a su vez, tiene una significación política evidente por el vínculo que crea con la sede de Pedro, a través de la cual teje, además, una sutil red de relaciones de privilegio; también al emblema de los vicarios papales dedicamos una ilustrativa tabla.

Queda claro, a nuestro entender, el fuerte carácter instrumental que Gregorio imprimió a las reliquias –de todo tipo– con el propósito de ganarse el favor de los poderosos del mundo a la hora de reivindicar las aspiraciones romanas. Tanto magistrados como patricios bizantinos recibieron estos *dona*, pero fueron mucho más efectivos ante los reyes germánicos, cuyo beneplácito resultaba necesario para cualquier actuación en sus dominios y cuya conversión favorecía enormemente –si no implicaba– la de su pueblo, razón por la cual el recurso a la conversión “desde arriba” se mostraba más deseable, como demuestra el caso de Etelberto. Para ello, desarrolló una doctrina teórica a la vez que (re)elaboraba una política referida específicamente a lo sacro en un sentido amplio; en otras palabras, una vera hagiopolítica fundamentada en los instrumentos de poder de los que disponía como obispo de Roma, a saber, de un capital relicario envidiable y de una autoridad moral secular sobre las iglesias de la cristiandad –sobre todo las occidentales–, argumentos ambos que nuestro pontífice utilizó con extrema habilidad para mantener –si no aumentar– la preeminencia de su sede.

Y si el favor de los reyes resultaba crucial para los objetivos pontificios, el apoyo de sus esposas devino fundamental en su diplomacia. En efecto, como ya verificamos, el número de cartas⁴⁸ dirigidas a las reinas casi iguala a las enviadas a sus

⁴⁶ Reseñamos y numeramos las reliquias personales enviadas por Gregorio en las notas 318 y 336-351 de la parte III; véase además el capítulo 1.2 del apéndice 1. Coincidimos con Leyser cuando califica de “política del regalo” la distribución de reliquias petrinas por toda la Romania, pero añadimos la relevancia que el gusto por lo extraordinario adquirido por las élites podría suponer para obtener un mayor rédito espiritual; otro ejercicio –más– de afortunado pragmatismo por parte del Magno. Véanse las notas 352 y 616 de la parte III.

⁴⁷ Al respecto de la compleja condición del *pallium* y de sus consideraciones políticas, remitimos a la nota 319 de la parte III, así como al capítulo 1.4 del apéndice 1.

⁴⁸ Verificamos 22 cartas dirigidas a los monarcas, mientras que sus regias esposas reciben 21, una diferencia inapreciable que demuestra el favor gregoriano hacia las reinas: ver notas 477-479 de la parte IV.

maridos, signo inequívoco de la atención prestada a las soberanas. Creemos, sin embargo, que la deferencia hacia el género femenino no es casual, sino que responde a una actitud vital asumida ya en el seno de su familia⁴⁹, en la cual gravitan mujeres de gran influencia en el joven Gregorio, esencialmente en su instrucción religiosa primaria, en su fervorosa piedad ascética: pensemos en su madre Silvia y también en sus tías Tarsila y Emiliana, citadas en los *Dialogi* como ejemplo de virtud del mismo modo que Escolástica o Gala, algunas de las *feminae Dei* que, aun siendo pocas, gozan de mayor presencia que en las *uitae sanctorum* anteriores. Si a ello sumamos que las únicas cartas que incluyen relatos de contenido hagiográfico se envían a mujeres, nos invita a aventurar que, al escribir edificantes relatos sacros, el Magno –también, y quizás especialmente– tenía en mente a un público femenino⁵⁰. En un plano más práctico, Gregorio supo entender la importancia de las reinas en la política y tuvo la valentía de recurrir a ellas para influir en las decisiones de sus maridos. El caso de Berta⁵¹ se nos presenta paradigmático para entender la estrategia de la “puerta de atrás” utilizada con el fin de conseguir la conversión regia: muy probablemente en colaboración con Liudardo, como ya hemos avanzado, la *regina* de Kent ayudó a la obra de Agustín y redundó –con bastante certeza, aunque sin ninguna evidencia clara– en el bautismo de

⁴⁹ Efectivamente, opinamos que las mujeres destacarían en el entorno familiar e imbuirían a Gregorio de unos valores cristianos que ya nunca le abandonarían. El hecho de que cite a sus tías en los *Dialogi* –junto a su *atauus* Félix, es cierto; y omita a ambos progenitores– como únicos parientes próximos nos parece indicio suficiente para otorgar a las piadosas y pseudoascéticas *feminae* del Celio un papel preeminente en la religiosidad del Magno, así como un motivo para la filoginia gregoriana extensible a su madre Silvia: véanse las notas 236-237 de la parte II y la nota 476 de la parte IV. Para el número de *feminae Dei* presentes en los *Dialogi*, remitimos a las notas 865-867 de la parte III; cf. nota 499 de la parte IV.

⁵⁰ En la nota 23 de estas conclusiones, ya hemos considerado las citadas “cartas hagiográficas” como prueba de la existencia de un público femenino en la concepción gregoriana, público sobre el cual aportamos algunas observaciones en las notas anterior y siguiente.

⁵¹ Consúltense las notas 496-497 de la parte IV acerca de la actuación de Berta en el desarrollo de la *missio Britanna*, así como de su comparación con el modelo de Helena. Para otros precedentes femeninos en la conversión regia, remitimos a las notas 478 y 486 de la misma parte. En cuanto a la influencia de los capellanes regios en tanto que consejeros espirituales de las reinas, véase la nota 500 de la parte IV; véase asimismo la nota 45 de estas conclusiones para el binomio formado por Liudardo y Berta. No debemos olvidar a la gran interlocutora ante Agilulfo, su reina Teodelinda, para la cual remitimos a la nota 19 de estas conclusiones.

Etelberto; y quizás deberíamos otorgar parte del mérito a la audaz a la par que oportuna diplomacia gregoriana, otra evidencia de la amplitud de miras de nuestro papa.

ADDITAMENTA

A guisa de epílogo de estas conclusiones, queremos poner de relieve dos aspectos de la figura del Magno en relación con su *Fortleben* más inmediato: su condición de papa “monje” y su afán diplomático con los reinos germánicos, dos facetas de su personalidad que, para bien o para mal, determinaron la fortuna de su memoria.

Resta claro que su vocación ascética influyó decisivamente en su percepción ideal del episcopado, y así lo evidencian la *Regula pastoralis* o la epístola sinódica, ejemplo palmario de exordio moral. Falta saber la reacción de buena parte del estamento eclesiástico romano, orgulloso de su oficio y celoso de su poder, ante la elección de un nuevo obispo con tales querencias. En este sentido, Leyser⁵² discute la aceptación de Gregorio entre las jerarquías clericales opuestas al ascenso del sector monástico y compara su enfrentamiento con el cisma laurenciano del siglo anterior, apreciación que constata la pervivencia de “partidos” en la Iglesia de la *Vrbs*. Y la verdad es que el pontificado gregoriano, tan activo y trascendente, no gozó entre sus coetáneos de buena consideración, y se sabe que su obra a punto estuvo de ser quemada en tiempos de Sabiniano⁵³, su inmediato sucesor y clérigo tradicional. Además, hasta época carolingia, sólo tres papas –Bonifacio IV, Honorio I y Gregorio II– siguieron la senda gregoriana,

⁵² Como exponemos en la nota 613 de la parte III, Leyser no sólo rebate la unanimidad en la elección del Magno, sino que arguye que el partido clerical se dedicaría a minar la autoridad pontificia. Entonces, su actuación al frente de la *Vrbs* durante las guerras longobardas, por ejemplo, ¿se vio afectada por tal disensión interna? Porque, de ser así, la acción de gobierno de Gregorio todavía tendría más valor. Al respecto de la existencia de “partidos” eclesiásticos en pugna por el poder en Roma –como mínimo– desde el cisma laurenciano, véanse las notas 353-354 y 356 de la misma parte; véase además la nota 55 de estas conclusiones para el moralizante caso de Pascasio recogido en los *Dialogi*.

⁵³ Según transmite Juan Diácono –y con todas las reservas que puedan observarse–, una turba desaforada pretendió quemar el *corpus* gregoriano, y sólo la valiente intervención del diácono y *familiaris* Pedro –justamente– logró calmar los ánimos y salvar las obras para la posteridad: ver de nuevo la nota 613 de la parte III. Sobre Sabiniano, remitimos además a las notas 97 y 148 de la parte IV.

potenciando su culto⁵⁴ al incluir su tumba en los *itineraria* romanos del siglo VII. Por otro lado, creemos vislumbrar una disimulada crítica al clero en las menciones a eclesiásticos indignos⁵⁵ en los *Dialogi* –entre los cuales un significativo Pascasio– y en la tremenda figura de Equicio⁵⁶ –un curioso *pater monasteriorum*, un *uir Dei* sin condicionante eclesiástico alguno a quien incluso el pontífice respeta– que rompe los esquemas sociales en una reivindicación de una santidad posible fuera de la Iglesia.

Al respecto de la diplomacia gregoriana dirigida a los reinos germánicos, cabe resaltar con justicia aquella desarrollada ante la corte de Pavía. Como enemigo directo y próximo, los longobardos representaban las desgracias de la guerra para Roma –también para Italia– y atañía al pontífice velar por su comunidad –extensa– cuando la administración bizantina poco podía hacer por sus ciudades. Conocemos bien la actividad diplomática de Gregorio en pos de una paz peninsular que a duras penas llegaba, pero consideramos adecuado incidir en el buen cartel del prelado en la *Langobardia maior*, al menos desde Pablo Diácono⁵⁷, quien incluyó en su crónica nacional epístolas seleccionadas del *Registrum* en las cuales se evidencia su buena disposición hacia los longobardos. Diríase que su romanidad casaba con su conciencia y

⁵⁴ Dicha inclusión reviste carácter de interpolación como apuntamos en la nota 354 de la parte III, aunque ello no excluye necesariamente la existencia de iniciativas culturales por parte de los papas “monjes” habidos entre los siglos VII y IX, mayores responsables de la pervivencia de la memoria gregoriana y para los cuales remitimos a las notas 612-613 de la misma parte.

⁵⁵ Citamos los casos de eclesiásticos indignos en la nota 860 de la parte III. Para Pascasio, diácono romano que había apoyado a Laurencio durante el cisma y que purgaba sus pecados sirviendo en unas termas, remitimos a la nota 59 de la parte II; cf. nota 917 de la parte III.

⁵⁶ Equicio constituye un caso único, puesto que, aun rigiendo un buen número de cenobios en Valeria y siendo un *uir Dei* que predica y da ejemplo de virtud cristiana, se resiste a entrar en la Iglesia e incluso la desafía: ver nota 824 de la parte III, con remisiones. Sin embargo, en los *Dialogi*, el número de laicos con la *uirtus* necesaria para generar *signa* de su vínculo con la divinidad se suceden como en ninguna otra *uita sanctorum*, muestra de que “cualquiera” puede alcanzar la condición de hombre santo sin necesidad de formar parte de las estructuras religiosas; véase el apéndice 2 para el listado de laicos en las *uitae* gregorianas.

⁵⁷ Acerca de la actividad diplomática pontificia con los longobardos, remitimos a la nota 33 de estas conclusiones. Al respecto de la inclusión de cartas de Gregorio en la *Historia Langobardorum*, véase la nota 41 de la parte IV. Consideramos el buen cartel del Magno como una prueba más de que su buen hacer negociador se había ganado un nombre incluso –o sobre todo– entre sus adversarios, así como también percibimos la voluntad de Pablo Diácono de “civilizar” –de “romanizar”, en definitiva– a su *gens* ante las generaciones futuras.

que ambas andaban de la mano de un afortunado pragmatismo que le hizo ganar el respeto de sus enemigos. El *corpus* gregoriano nos ilumina sobre la evolución de su juicio hacia los *hostes Romae*: si, en un principio, las epístolas⁵⁸ consideran *nefanda gens Langobardorum* a los bárbaros que asuelan sus tierras, la carta a Ariquis demuestra un cambio elocuente en su criterio; e incluso Mimulfo⁵⁹, longobardo pero católico, se erige en hipotético punto de unión entre los contendientes. Y de nuevo los *Dialogi* nos proporcionan un par de ejemplos de germánicos⁶⁰ “buenos” que apuntan a un primer acercamiento entre ambas culturas a través de una religión –católica– común, principal baza política de un Gregorio con una fuerte vocación integradora desde la concordia ya reconocida por sus coetáneos y justamente valorada por los estudiosos actuales.

⁵⁸ Acerca de la consideración de los longobardos –y en especial de Autarit– como *nefanda gens*, remitimos a las notas 395-397, 871 y 907 de la parte III; sin embargo, su actitud hacia este pueblo germánico evoluciona en positivo, como evidencian las epístolas a Agilulfo y Ariquis: véanse las notas 37-41 y 234 de la parte IV, respectivamente. Recordemos la paradoja de Pelagio II, quien primero utilizó –e inculcó en Gregorio– la expresión *nefandissima gens Langobardorum* y cuyo padre –Unigildo– era germánico, aunque probablemente no fuera longobardo y hubiera optado por la fidelidad al Imperio.

⁵⁹ Mimulfo representa un *hapax* en la caracterización de los longobardos en los *Dialogi* a causa de su catolicismo; para este personaje, remitimos a las notas 307 y 722-723 de la parte III y a la nota 197 de la parte IV.

⁶⁰ Se trata en ambos casos de godos: en primer lugar, de la pareja de soldados a los que Bonifacio de Ferento regala un odre de vino inagotable y, en segundo, del *pauper spiritu* que pierde el *falcastrum* prestado por los monjes de Casino y desespera de simple bondad; este último, además, parece estar integrado en el cenobio benedictino. Al respecto de estos ejemplos del “buen bárbaro”, véanse las notas 873 y 874 y 887-888 de la parte III, respectivamente. Contrástese con el encuentro de Tótila con Benito que relatamos extensamente en las notas 881-886 de la misma parte.

APÉNDICES

APÉNDICE

1.— RELACIÓN DE RELIQUIAS CITADAS EN EL *REGISTRVM*

Queremos exponer aquí de un modo detallado la presencia relicaria en el epistolario del pontífice, puesto que, en nuestra opinión, los objetos sacros constituyen un pilar fundamental en la hagiopolítica gregoriana. Efectivamente, resulta posible hallar regularidades significativas una vez establecido el elenco de las reliquias enviadas, solicitadas e incluso recibidas por el Magno a partir de la información proporcionada por el *Registrum*¹. Con el objetivo de fijar su número y distribución tal y como aparecen en el *corpus* epistolar, hemos dividido este apéndice en cuatro capítulos dedicados, respectivamente, a las reliquias fundacionales, a las personales, a una comparativa entre nuestros cómputos y los de Leyser y Cracco Ruggini y, finalmente, a la concesión del *pallium*, prenda litúrgica que adquiere sacralidad mediante un ritual sobradamente conocido a finales del siglo VI. Pretendemos categorizar y cuantificar las *reliquiae* a través de unas tablas –en las cuales mostramos gráficamente los datos extraíbles de cada una de las epístolas consideradas– para que su análisis nos permita comprender mejor la función que Gregorio les otorgaba.

Al respecto de las reliquias fundacionales², que se definen siempre como *sanctuaría* o *beneficia* –reliquias de contacto, entonces–, confirmamos dos aspectos destacables. En primer lugar, el cumplimiento de la legislación imperial y canónica

¹ Aunque el *Registrum* constituye la fuente principal de menciones relicarias, también hallamos unos pocos ejemplos provenientes de otras obras o del registro arqueológico: las reliquias fundacionales de Sixto probablemente expedidas a Agustín de Canterbury –*Lib. resp.*, 7a; ver nota 471 de la parte IV– o las personales que representan el envío a Teodelinda del *codex Dialogorum* –PAVL. DIAC., *Hist. Lang.*, 4, 5; ver nota 347 de la parte III–, las célebres *ampullae* –ver notas 349-350 y 719 de la misma parte– y la *gallina cum pullulis* conservadas en el tesoro de Monza –ver nota 487 de la parte IV–.

² Acerca de la normativa y los precedentes conocidos en materia de consagración de edificios de culto, remitimos a la nota 263 de la parte III; para el cálculo del número de reliquias fundacionales propiamente dicho, véanse las notas 320 y 321 de la misma parte.

vigente sobre la consagración de nuevos templos ejemplificado en la fórmula³ *nullum corpus ibidem constat esse humatum*, paradigmática de ambas casuísticas, pues no sólo se hace eco de la constitución teodosiana del 386 sino también del concilio de Cartago del 401. Y, en segundo, la confirmación de un protocolo fundacional⁴ que incluye tanto la petición del solicitante o la satisfacción de su piedad religiosa como la deposición de *reliquiae* o la asignación de presbíteros para el oficio litúrgico. En todos estos casos, se verifica la continuidad –con algunos matices, pero con mucha frecuencia– de las expresiones presentes en la correspondencia gregoriana en el formulario del *Liber diurnus*, indicio inequívoco de la influencia del Magno en materia relicaria.

Asimismo, estas mismas fórmulas –y también, claro está, el propio redactado– pueden servirnos para esclarecer la tipología de la epístola, es decir, si consiste en una demanda de consagración, un envío de reliquias por parte del destinatario o bien si es el mismo Gregorio quien las expide para su uso fundacional. Y si resulta fácil inscribir una carta en la primera de estas categorías, a menudo ocurre que el criterio más fiable para discernir quién envía las reliquias lo constituye la localización⁵ del cuerpo del santo, a partir del cual se crean los *sanctuaría* necesarios en la *depositio* indispensable para todo lugar de culto cristiano; y no debemos olvidar que los restos sacros conformaban un capital espiritual inestimable para la sede que los poseía y que difícilmente se desprendería de ellos.

³ Al respecto de ambas legislaciones, remitimos a las notas 271 y 263 de la parte III, respectivamente. La fórmula en cuestión aparece en nueve epístulas relativas a la consagración de nuevos edificios de culto: GREG. MAG., *Ep.*, 1, 52; 2, 6 y 11; 8, 5; 9, 72, 166, 181 y 233; y 13, 16.

⁴ La solicitud del evergeta o del responsable eclesiástico del lugar de culto se expresa mediante la fórmula *petitoria nobis insinuatione suggestit, quae habetur in subditis*: GREG. MAG., *Ep.*, 2, 6 y 11; 5, 50; 9, 49, 58-59, 72 y 181-182; 11, 19 y 57; y 13, 16. En cuanto al cumplimiento de su *deuotio*, directamente vinculada al *effectum* deseable: ID., *Ep.*, 1, 52; 2, 6 y 11; 3, 58; 5, 50; 6, 58; 8, 5; 9, 45, 58-59, 72, 181-182 y 233; 11, 19 y 57; y 13, 16. Para la correcta y siempre respetuosa deposición relicaria expresada por la frase *sanctuaría uero suscepta sui cum reuerentia collocabis*: ID., *Ep.*, 1, 52; 2, 6 y 11; 6, 22, 50 y 58; 9, 49, 58, 72, 181, 184; y 11, 57. La asignación de presbíteros a oratorios y monasterios por parte del obispo de la diócesis se halla en: ID., *Ep.*, 2, 11; 3, 58; 5, 50; 9, 72, 166 y 181. Y aunque las fórmulas puedan variar estilísticamente de una u otra epístola al *Liber diurnus*, su significado concreto permanece inalterado y la remisión al *Registrum* deviene ineludible.

⁵ Nos parece muy ilustrativa una frase de la *ep.* 11, 57 a Pedro de Otranto, a quien Gregorio solicita *sanctuaría* de Leucio *quia eiusdem beatissimi martyris [Leucii] corpus in Brindisii ecclesia*, sobre la cual ejercía de obispo visitador.

En cuanto concierne a la cuantificación de las reliquias, ha resultado complejo precisar con exactitud su número, dado que hay epístolas en las que aparecen *sanctuaría* o *benediciones* de más de un santo mientras que también sucede que dos letras pontificias hacen referencia a unas mismas *reliquiae*. El problema reside en estos dobles –que normalmente consisten en una demanda de consagración y una solicitud o confirmación de envío–, de los cuales identificamos tres casos; para todos ellos, documentamos individualmente la información contenida en el elenco general del capítulo 1.1, contabilizando cada epístola en su propia categoría –consagración, envío o solicitud– en las tablas del capítulo 1.3 por cuanto se refiere a los mismos objetos. Constatamos los siguientes dobles: las *ep.* 9, 58 y 59, en las que Pasivo de Fermo debe consagrar el oratorio suburbano fundado por Valerio con las *sanctuaría* de Sabino solicitadas a Crisanto de Spoleto; las *ep.* 9, 181 y 182, donde se ordena a Benenato de Tíndaris que consagre otro oratorio –esta vez rural– para la *religiosa femina* Januaria con las reliquias de Juliana y Severino que le expediría Fortunato; y las *ep.* 9, 233 y 11, 5, en las cuales se confirma el envío retrasado de *reliquiae* de Lorenzo, Hermes, Pancracio, Sebastián e Inés por parte de Gregorio a Adeodata, *illustris et gloriosa femina*, quien había solicitado la consagración de su cenobio femenino por parte de Decio de Lilibeo.

Todavía contamos un par de excepciones al número de reliquias fundacionales citadas en el *Registrum*. Por una parte, hallamos en dos misivas enviadas a Fortunato de Nápoles –las *ep.* 3, 58 y 5, 50, respectivamente– la mención a *sanctuaría* de Cristo y María o del arcángel Miguel, cuyo carácter divino hace impensable su realidad material y mucho menos la creación de reliquias “de contacto”: incluimos dichas epístolas en la lista general –con el nombre del “santo” en cursiva– en tanto que consagraciones de lugares de culto –monasteriales, en este caso– como muestra de la actividad edilicia religiosa en la Campania, pero no contabilizamos a efectos prácticos las “reliquias” citadas –aunque sí la de Pedro– en el cuadro comparativo de menciones a santos del capítulo 1.3. Por otra, y como ya adelantamos, mantenemos en cuarentena un par de alusiones indirectas⁶ a reliquias relativas a la evangelización del Reino de Kent por

⁶ Al respecto, remitimos a las notas 321 y 326 de la parte III y a la nota 471 de la parte IV. BEDA, *Hist. eccl.*, 1, 33, especifica que Agustín consagró la iglesia del Salvador y el monasterio de Pedro y Pablo, actos para los cuales resulta indispensable la posesión de reliquias; y lo más lógico sería que ambas comitivas trajeran consigo *sanctuaría* de Pedro o de algún otro de los santos romanos.

entender que, a pesar de ser altamente probable, el texto gregoriano no permite más que inferir su envío a tierras britanas.

Resulta posible, además, extraer información adicional al conjunto de epístolas concernientes a *sanctuaría*: parece verosímil pensar que Félix de Mesina, encargado de consagrar una basílica urbana según indica la *ep.* 2, 6, quizás ya dispusiera de *brandea* de Pancracio y Esteban por una donación pontificia anterior; la consagración al culto católico de una iglesia arriana en la vía Merulana⁷ mencionada en la *ep.* 3, 19 nos recuerda al único episodio de los *Dialogi* en el cual se citan *reliquiae* fundacionales que evoca un ejemplo parejo para una iglesia de la Suburra; documentamos un culto previo en un monasterio napolitano dedicado a Martín y en una basílica de Rieti bajo la advocación del Salvador y la Virgen, citados en las *ep.* 5, 50 y 9, 49, respectivamente; y, por último, creemos factible inferir algunos de los santos⁸ cuyos *sanctuaría* solicitaba el *exconsul* Gregorio a partir de los destinatarios de la *ep.* 9, 45, teniendo en cuenta el factor clave de la localización de los restos mortales sacros que hemos comentado más arriba.

Pasemos ahora a las reliquias personales⁹, también de contacto y nunca corpóreas, como conviene a la concepción gregoriana. Su principal función consiste en redimir los pecados, sanar enfermedades y, por extensión, proteger de todo mal, ya que las *benedictiones* debían llevarse *collo suspensae* con el fin de que su efecto benéfico irradiara sobre su portador. Los destinatarios pueden dividirse en amigos personales de Gregorio –fundamentalmente de su época de apocrisariato en Constantinopla– y personajes encumbrados de la administración civil y eclesiástica, de reyes a obispos pasando por patricios, figuras esenciales en la política pontificia. Porque de eso tratan, justamente, los *phylacteria* enviados a estos dignatarios: de política, de hagiopolítica,

⁷ GREG. MAG., *Ep.*, 3, 19, dedicada a Severino. Cf. ID., *Dial.*, 3, 30, donde se relata la consagración católica –a Ágata y Sebastián– de una iglesia arriana en la Suburra; de hecho, esta iglesia se menciona explícitamente en la *ep.* 4, 19, aunque sin cita alguna de deposición relicaria o acto de consagración del edificio: véase la nota 646 de la parte III.

⁸ Así, podría haber solicitado reliquias de Severino a Fortunato de Nápoles, de Ágata a Juan de Sorrento, de Prisco a Primenio de Nocera o acaso de Cesáreo a Agnelo de Terracina; aunque dichas atribuciones deben sostenerse con la debida prudencia.

⁹ Acerca de las reliquias personales, remitimos a la nota 318 de la parte III. Para la concepción gregoriana de la intangibilidad de los *corpora sacra*, véanse en extenso las notas 296-314 de la misma parte.

para ser más exactos, porque nos encontramos ante una instrumentalización de lo sacro con el objetivo de afianzar la posición de la *Vrbs* en la *Romania*. El prestigio de la sede romana se debe tanto a su superposición con la capital imperial como a la presencia de los cuerpos de Pedro y Pablo, los *principes apostolorum*; y, si en un principio, bastaba con la posesión de los *corpora sacra*, los pontífices pronto aprendieron los beneficios que podía reportar la difusión de reliquias petrinas¹⁰ en el orbe cristiano. Y Gregorio devino acaso el mejor alumno, despachando hasta 21 envíos epistolares confirmados. Asimismo, efectuamos un cálculo de las reliquias personales remitidas al pontífice, cálculo bandeado por la historiografía hasta ahora.

En cuanto respecta a la tipología de las *benedictiones*, podemos dividir las en tres: las *claves*, las *cruces* y un tercer grupo que engloba elementos muy dispares. No hay ningún problema en adscribir un objeto sacro a las dos primeras categorías, ciertamente, pero la tercera produce serias dificultades interpretativas; de las seis epístolas que contemplan este tipo de reliquias, cuatro se refieren a vestimentas de uso litúrgico o incluso devocional –*camisiae, oraria, minora Aquitanica pallia, cuculla et tunica y paratura*–, mientras que dos resultan demasiado indeterminados –*benedictio o exenia*– para ofrecer más información al respecto. Y esto sirve también para las dos *benedictiones* no petrinas, que consisten en una *benedictio cum catenis sancti Pauli* y una *crux cum lignum crucis* y un evangelario.

La cuantificación de estas reliquias se presenta todavía más compleja. En primer lugar, detectamos hasta tres cartas –*ep. 1, 25; 3, 47; y 6, 6*– en las cuales aparece *claves* en lugar de *clavis*, plural que nos hace pensar en el envío de más de una llave, aunque también podría referirse a un contenedor único en forma de doble llave o incluso de llavero; por esta razón, hemos optado por contabilizar estos casos como un solo envío. En segundo, un par de epístolas se envían a múltiples destinatarios –*ep. 7, 23, a Teoctista y Andrés; y 12, 2, a Savinela, Columba y Gala*–, hecho que puede inducir a pensar que se expide más de una *clavis*, a pesar de que no aparece en plural en ninguna de ellas. Esto parece válido para la *ep. 7, 23*, en la cual no constatamos ningún indicio seguro que nos permita duplicar su número; sin embargo, en la *ep. 12, 2*, se indica su envío *a paribus*, hecho que nos inclina a triplicar las *benedictiones* enviadas a las patricias residentes en *Africa*. Por último, tenemos el asunto de las vestimentas *ex benedictione sancti Petri* mencionadas en el párrafo anterior, para las cuales nos parece

¹⁰ En concreto para las reliquias relacionados con el culto petrino, véase la nota 351 de la parte III.

más adecuado calcular el número en función de las reliquias citadas, caso en el cual aumenta significativamente el cómputo final que ofrecemos en el capítulo 1.3.

Realizamos, además, una comparativa¹¹ entre los estudios de Leyser y Cracco Ruggini con nuestro propio cómputo. Ya indicábamos en el capítulo 1.2 de la parte III que no coincidíamos con algunos de los cálculos aportados por estos investigadores y, en el capítulo 1.3, confrontamos en diferentes tablas su visión con la nuestra, tanto en los que se refiere a las reliquias fundacionales como en las personales, glosando en el citado capítulo las concordancias y divergencias con sus trabajos, así como las especificidades de cada uno de ellos.

Finalmente, acerca de la concesión del *pallium*¹², el carácter de *quasi* reliquia concedido por Maccarrone nos ha empujado a considerar su estatus para luego incluirlo de un modo definitivo en la lista de reliquias gregorianas; no olvidemos que, para su creación, se sigue el mismo proceso sacralizador que se aplica a los *brandea*, un hecho suficientemente significativo de su condición. Y debemos decir que el desglose de la quincena de otorgaciones del vicariato apostólico presentes en el *Registrum* ha presentado bien pocos problemas metodológicos en comparación con las complicadas cuestiones que surgen al analizar las reliquias fundacionales o personales.

Sólo unos breves apuntes con respecto a la metodología empleada en nuestros cuadros y tablas. La referencia de las epístolas estudiadas aparecen en negrita y con la datación entre paréntesis con el fin de facilitar su ubicación; cualquier remisión a un personaje mencionado en una de estas letras gregorianas se muestra igualmente en negrita precedida por un “*uide*” –o sin él cuando se refiere a paralelos formularios–; en el caso de que el documento no se encuentre en nuestras listas, lo referimos mediante un “cf.”, pero sin negrita. Indicamos los nombres de los personajes en castellano porque bastantes de ellos aparecen en este idioma en el cuerpo de la tesis, mientras que recogemos sus cargos en latín para la mejor comprensión de su rango. También transcribimos en la lengua del Lacio las citas textuales de las cartas del pontífice por

¹¹ Hemos comparado nuestros cálculos con los de Leyser y Cracco Ruggini por ser los investigadores que más recientemente se han ocupado de este particular; con anterioridad, también efectuaron cómputos relicarios –de reliquias personales solamente– McCulloh y Dunn, cuyos trabajos citamos en la nota 318 de la parte III; véase además las notas 2 y 9 de este mismo capítulo.

¹² Véase la nota 319 de la parte III, principalmente. Para las concesiones particulares del emblema de los representantes regionales de Pedro, remitimos a las notas 18-19 del apéndice 1.4.

considerar igualmente que el idioma original permite percibir matices que se perderían en una traducción. Escribimos entre corchetes toda información que sólo surge eventualmente, caso de los portadores, los evergetas e incluso observaciones marginales aclaratorias. Aparte de las peculiaridades que presentan algunas de nuestras listas, mantenemos esta metodología a lo largo de cada una de las tablas de estos apéndices con excepción de los capítulos 1.3, 2.2 y 2.3, todos ellos conclusivos y no expositivos.

1.1. — RELIQUIAS FUNDACIONALES

REFERENCIA, DATACIÓN Y DESTINATARIO [Y PORTADOR]	LUGAR DE DESTINO [Y EVERGETA]	TIPO DE RELIQUIA Y SANTO VENERANDO	PARALELOS FORMULARIOS [Y CATEGORÍA]
1, 52 (julio 591) JUAN, <i>episcopus Sorrentinus</i> (<i>uide 9, 45</i>)	<i>monasterium sancti Stephani insulae Capris</i>	<i>reliquiae</i> AGATA	<i>Lib. diurn.</i> , 12-17 [solicitud de consagración]
2, 6 (5 de octubre 591) FÉLIX, <i>episcopus Messanensis</i>	<i>basilica intra ciuitatem Messanensem</i> [JANUARIO, <i>diaconus ecclesiae Messanensis</i>]	<i>sanctuaría</i> ESTEBAN, PANCRACIO Y EUPLO	<i>Lib. diurn.</i> , 11 2, 11; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 166, 181, 233; 13, 16 [solicitud de consagración]
2, 11 (enero 592) CASTORIO, <i>episcopus Ariminensis</i>	<i>oratorium intra ciuitatem Ariminensem</i> [TIMOTEA, <i>illustris femina</i>]	<i>sanctuaría</i> SANTA CRUZ	<i>Lib. diurn.</i> , 11 2, 6; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 166, 181, 233; 13, 16 [solicitud de consagración]
3, 19 (enero 593) PEDRO, <i>subdiaconus Campaniae</i>	<i>ecclesia iuxta domum Merulanam regio tertia, quam superstitio diu Arriana detinuit</i>	<i>reliquiae</i> SEVERINO	 [petición de reliquias]
3, 58 (agosto 593) FORTUNATO, <i>episcopus Neapolitanus</i> (<i>uide 5, 50; 9, 45, 166 y 182</i>)	<i>oratorium monasterii ancillarum in ciuitate Neapolitana in domo propria in regione Herculensi in uico qui appellatur Lampadi</i> [RÚSTICA, <i>patricia</i>]	no se mencionan reliquias <i>VIRGEN MARÍA SALVADOR (CRISTO)</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 15 5, 50; 6, 22 [solicitud de consagración]
4, 8 (septiembre 593) JANUARIO, <i>episcopus Caralitanus</i>	<i>monasterium in domo iuri sui intra ciuitatem Caralitanam</i> [TEODOSIA, <i>religiosa femina</i> (viuda de ESTEBAN)]	<i>reliquiae</i> sin asignación	 [solicitud de consagración]
5, 50 (6 de junio 595) (cf. 4, 10; 5, 2) FORTUNATO, <i>episcopus Neapolitanus</i> (<i>uide 3, 58; 9, 45, 166 y 182</i>)	<i>monasterium sancti Martini in domo Marini</i> [MARINO]	no se mencionan reliquias PEDRO Y MIGUEL ARCÁNGEL	<i>Lib. diurn.</i> , 15 3, 58; 6, 22 [solicitud de consagración]
6, 22 (enero 596) PEDRO, <i>episcopus Aleriensis</i>	<i>ecclesia basilica cum baptisterio in loco Nigeuno in possessione quae Cellas Cupias appellatur iuris sanctae Romanae ecclesiae</i>	<i>sanctuaría</i> PEDRO Y LORENZO	3, 58; 5, 50 [envío gregoriano] [solicitud de consagración]

<p>6, 45 (julio 596)</p> <p>LEONCIO, <i>episcopus Ariminensis (uisitator)</i></p>	<p><i>ecclesia basilica concremata et restaurata (intra Ariminensem ciuitatem)</i></p>	<p><i>reliquiae / sanctuaria</i></p> <p>ESTEBAN</p>	<p>[solicitud de consagración]</p>
<p>6, 50 (julio 596)</p> <p>PALADIO, <i>episcopus Santoniensis</i></p> <p>[LEUPARICO, <i>praesbyter (Gallus)</i>]</p>	<p><i>ecclesia (intra ciuitatem Santonensem?)</i></p>	<p><i>reliquiae</i></p> <p>PEDRO, PABLO, LORENZO Y PANCRACIO</p>	<p>[envío gregoriano] [solicitud de consagración]</p>
<p>6, 58 (julio 596)</p> <p>BRUNILDA, <i>regina Francorum</i></p> <p>[LEUPARICO, <i>praesbyter (Gallus)</i>]</p>	<p><i>ecclesia?</i></p>	<p><i>reliquiae</i></p> <p>PEDRO Y PABLO</p>	<p>[envío gregoriano]</p>
<p>8, 5 (octubre 597)</p> <p>VENANCIO, <i>episcopus Lunensis</i></p>	<p><i>monasterium ancillarum Dei intra ciuitatem Lunensem in domo propria</i></p> <p>[VENANCIO, <i>episcopus Lunensis</i>]</p>	<p>no se mencionan reliquias</p> <p>PEDRO, HERMES, SEBASTIÁN, PABLO Y JUAN</p>	<p>2, 6 y 11; 9, 49, 58, 72, 166, 181, 233; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>9, 45 (octubre 598)</p> <p>JUAN, <i>episcopus Sorrentinus (uide 1, 52)</i>; AGNELO, <i>episcopus Terracinensis</i>; FÉLIX, <i>episcopus Portuensis</i>; FORTUNATO, <i>episcopus Neapolitanus (uide 3, 58; 5, 50; 9, 166 y 182)</i>; PRIMENIO, <i>episcopus Nuceriensis</i>; GLORIOSO, <i>episcopus Ostiensis</i>; ALVINO, <i>episcopus Formiensis</i></p>	<p><i>basilica</i></p> <p>[GREGORIO, <i>expraefectus praetorio per Italiam</i>]</p>	<p><i>sanctuarium beatorum martyrum</i></p> <p>sin asignación</p>	<p><i>Lib. diurn.</i>, 12 9, 59, 182; 11, 19, 57</p> <p>[petición de reliquias]</p>
<p>9, 49 (noviembre 598)</p> <p>CRISANTO, <i>episcopus Spoletinus (uide 9, 59)</i></p>	<p><i>basilica ad fontes intra ciuitatem Reatinam</i></p>	<p><i>reliquiae / sanctuaria</i></p> <p>HERMES, JACINTO Y MÁXIMO</p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 58, 72, 166, 181, 233; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>9, 58 (noviembre 598)</p> <p>PASIVO, <i>episcopus Firmensis (uide 9, 72; 13, 16)</i></p>	<p><i>oratorium in fundo Visiano iuxta muros ciuitatis Firmianae</i></p> <p>[VALERIO, <i>notarius ecclesiae Firmianae</i>]</p>	<p><i>sanctuarium</i></p> <p>SABINO</p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 72, 166, 181, 233; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>9, 59 (noviembre 598)</p> <p>CRISANTO, <i>episcopus Spoletinus (uide 9, 49)</i></p>			<p>9, 45, 182; 11, 19, 57</p> <p>[petición de reliquias]</p>

<p>9, 72 (noviembre-diciembre 598)</p> <p>PASIVO, <i>episcopus Firmensis</i> (<i>uide 9, 58; 13, 16</i>)</p>	<p><i>oratorium in castrum Aprutiense</i></p> <p>[ANIO, <i>comes castrum Aprutiensis</i>]</p>	<p><i>sanctuarium</i></p> <p>PEDRO</p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 58, 166, 181, 233; 13, 16</p> <p>[envío gregoriano] [solicitud de consagración]</p>
<p>9, 166 (junio 599)</p> <p>FORTUNATO, <i>episcopus Neapolitanus</i> (<i>uide 3, 58; 5, 50; 9, 45 y 182</i>)</p>	<p><i>oratorium in domo iuris sui</i></p> <p>[ROMANO, <i>uir spectabilis</i>]</p>	<p>no se mencionan reliquias</p> <p>HERMES, SEBASTIÁN, CIRIACO Y PANCRACIO</p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 181, 233; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>9, 181 (julio 599)</p> <p>BENENATO, <i>episcopus Tundaritanus</i></p>	<p><i>oratorium in massa Furiana iuris sui</i></p> <p>[JANUARIA, <i>religiosa femina</i>]</p>	<p><i>sanctuarium</i></p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 166, 233; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>9, 182 (julio 599)</p> <p>FORTUNATO, <i>episcopus Neapolitanus</i> (<i>uide 3, 58; 5, 50; 9, 45 y 166</i>)</p>		<p>JULIANA Y SEVERINO</p>	<p>9, 45, 59; 11, 19, 57</p> <p>[petición de reliquias]</p>
<p>9, 184 (julio 599)</p> <p>CONSTANCIO, <i>episcopus Mediolanensis</i></p> <p>[EVENCIO, <i>diaconus Mediolanensis</i>]</p>	<p><i>ecclesia?</i></p>	<p><i>reliquiae / sanctuarium</i></p> <p>PABLO, JUAN Y PANCRACIO</p>	<p>[envío gregoriano]</p>
<p>9, 233 (agosto 599)</p> <p>DECIO, <i>episcopus Lillibitanus</i></p>	<p><i>monasterium ancillarum in domo iuris sui intra ciuitatem Lillibitanam</i></p> <p>[ADEODATA, <i>illustris et gloriosa femina</i>]</p>	<p>no se mencionan reliquias</p> <p>PEDRO, LORENZO, HERMES, PANCRACIO, SEBASTIÁN E INÉS</p>	<p>2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 166, 181; 13, 16</p> <p>[solicitud de consagración]</p>
<p>11, 5 (septiembre 600)</p> <p>ADEODATA, <i>illustris et gloriosa femina</i></p>	<p><i>sanctorum honoribus loca constructi</i></p>	<p><i>reliquiae</i></p>	<p>[envío gregoriano]</p>
<p>11, 19 (enero 601)</p> <p>PASCASIO, <i>episcopus Neapolitanus</i></p>	<p><i>oratorium</i></p> <p>[VENANCIO, <i>domnus</i>]</p>	<p><i>sanctuarium</i></p> <p>SEVERINO</p>	<p>9, 45, 59, 182; 11, 57</p> <p>[petición de reliquias]</p>
<p>11, 20 (febrero 601)</p> <p>MARIANO, <i>episcopus Arabiae</i></p> <p>[CÁNDIDO, <i>abbas Arabiae</i>]</p>	<p><i>ecclesia?</i></p>	<p><i>reliquiae</i></p> <p>sin asignación</p>	<p>[envío gregoriano]</p>

Apéndices

11, 57 (julio 601) PEDRO, <i>episcopus Ydrontinus</i>	<i>monasterii sancti Leucii in quinto miliario Romanae urbis</i>	<i>sanctuaría</i> LEUCIO	9, 45, 59, 182; 11, 19 [petición de reliquias]
13, 16 (noviembre 602) PASIVO, <i>episcopus Firmensis</i> (<i>vide 9, 58 y 72</i>)	<i>monasterium in fundo Gressiano iuris sui</i> [PRÓCULO, <i>diaconus ecclesiae Asculanae</i>]	no se mencionan reliquias SABINO	2, 6 y 11; 8, 5; 9, 49, 58, 72, 166, 181, 233 [solicitud de consagración]

CASOS PARTICULARES

REFERENCIA, DESTINATARIO Y DATACIÓN	TIPO DE RELIQUIA
11, 56 (18 de julio 601) MELITÓN, <i>abbas in Franciis (postea episcopus Londinensis et Cantuariensis)</i>	<i>reliquiae sanctorum martyrum (illic [in ecclesiis] ponuntur)</i> sin asignación <i>ecclesiae ex fanis</i>
<i>Lib. resp., 7a (= BEDA, Hist. eccl., 1, 27) (ca. 601)</i> AGUSTÍN, <i>episcopus Cantuariensis</i> [MELITÓN, <i>abbas in Franciis (postea episcopus Londinensis et Cantuariensis)?</i>]	<i>reliquiae / beneficia (in loco (...) condendae sunt [reliquiae])</i> SIXTO

1.2. — RELIQUIAS PERSONALES

REFERENCIA, DATACIÓN Y DESTINATARIO [Y PORTADOR]	TIPO DE RELIQUIA	OBSERVACIONES
1, 25 (febrero 591) ANASTASIO, <i>episcopus et patriarcha Antiochenus</i> [BONIFACIO, <i>defensor</i>]	<i>claves beati Petri apostolorum</i>	Anastasio había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla; era patriarca de una de las sedes petrinas en Oriente
1, 29 (febrero 591) ANDRÉS, <i>uir illustris</i>	<i>clavis sancti Petri cum catenis</i>	Andrés había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla
1, 30 (febrero 591) JUAN, <i>exconsul, patricius et quaestor sacri palatii</i>	<i>clavis sancti Petri cum catenis</i>	Juan había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla
3, 33 (abril 593) DINAMIO, <i>patricius Galliarum et exrector patrimonioli</i> [HILARO, <i>chartularius Romanus</i>]	<i>crux cum catenis beati Petri apostoli et partibus craticulae beati Laurentii</i>	Dinamio había administrado el <i>patrimoniolum</i> romano en la Provenza
3, 47 (julio 593) COLUMBO, <i>episcopus Numidicus</i> [VICTORINO, <i>diaconus Numidicus</i>]	<i>claves beati Petri apostolorum principis cum catenis</i>	Columbo era el hombre de confianza de Gregorio en Numidia; debía actuar en contra del “donatismo”
4, 27 (mayo 594) HOSPITO, <i>dux Barbaricorum</i> [FÉLIX, <i>episcopus ex Italia in Sardinia missus</i> , y CIRIACO, <i>seruus Dei</i>]	<i>benedictio sancti Petri apostoli</i>	Hospito debía guiar a su pueblo, los <i>Barbaricini</i> , en la conversión al catolicismo
4, 30 (junio 594) CONSTANTINA, <i>augusta imperatrix</i>	<i>benedictio de catenis sancti Pauli apostoli</i>	Constantina, emperatriz y esposa de Mauricio, había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla
6, 6 (septiembre 595) CHILDEBERTO II, <i>rex Francorum</i>	<i>claves sancti Petri cum catenis</i>	Childeberto debía facilitar el paso a la comitiva misionaria de Agustín
7, 23 (junio 597) TEOCTISTA, <i>patricia</i> , y ANDRÉS [SABINIANO, <i>diaconus Romae</i>]	<i>clavis sancti Petri cum catenis</i>	Teoctista y Andrés habían trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla; también habían donado 30 libras de oro para el rescate de prisioneros de Crotona [se relata el episodio hagiográfico de Mimulfo]

Apéndices

<p>7, 25 (junio 597)</p> <p>TEODORO, <i>medicus Constantinopolitanus</i></p> <p>[SABINIANO, <i>diaconus Romae</i>]</p>	<p><i>clavis sancti Petri cum catenis</i></p>	<p>Teodoro había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla; había efectuado una donación caritativa</p>
<p>7, 27 (junio 597)</p> <p>NARSÉS, <i>religiosus</i></p>	<p><i>duas camisas et quattuor oraria ex benedictione sancti Petri</i></p>	<p>Narsés había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla</p>
<p>7, 37 (julio 597)</p> <p>EULOGIO, <i>episcopus et patriarcha Alexandrinus</i></p>	<p><i>sex minora Aquitanica pallia et duo oraria ex benedictione sancti Petri</i></p>	<p>Eulogio era patriarca de una de las sedes petrinas en Oriente</p>
<p>8, 33 (agosto 598)</p> <p>LEONCIO, <i>exconsul</i></p>	<p><i>clavis sancti Petri apostolorum principis cum catenis</i></p>	<p>Leoncio quizás había trabado amistad con Gregorio durante su estancia en Constantinopla a través de un amigo común, Domiciano de Melitene; se encontraba en misión especial en Sicilia</p>
<p>9, 229 (agosto 599)</p> <p>RECAREDO <i>rex Gothorum atque Sueuorum</i></p> <p>[PROBINO, <i>praesbyter Romanus?</i>]</p>	<p><i>clavis beati Petri apostoli cum catenis</i></p> <p><i>crux cum lignum crucis et capillos beati Iohannis Baptistae</i></p>	<p>Recaredo, converso al catolicismo, debía guiar a los visigodos en su nueva fe; se informa además de la concesión del <i>pallium</i> a LEANDRO; Gregorio recibe 300 <i>cucullae</i> en donación</p>
<p>11, 1 (septiembre 600)</p> <p>PALADIO, <i>presbytero de monte Sina</i></p> <p>[SIMPLICIO, <i>Romanus</i>]</p>	<p><i>cuculla et tunica de benedictione sancti Petri apostoli</i></p>	
<p>11, 37 (22 de junio 601)</p> <p>ETELBERTO, <i>rex Anglorum</i></p>	<p><i>exenia ex beati Petri apostoli benedictione</i></p>	<p>Etelberto, converso al catolicismo, debía guiar a los jutos de Kent en su nueva fe e influir a los anglosajones de la Heptarquía</p>
<p>11, 43 (22 de junio 601)</p> <p>ASCLEPIODOTO, <i>patricius Gallorum et rector prouinciae</i></p>	<p><i>clavis beati Petri apostoli cum catenis</i></p>	<p>Asclepiodoto, debía colaborar con Cándido, <i>rector del patrimoniolum</i> romano en la Provenza y acaso facilitar el paso a la comitiva misionaria de Melitón</p>
<p>12, 2 (septiembre 601)</p> <p>SAVINELA, COLUMBA y GALA, <i>gloriosae filiae</i></p> <p>[HILARO, <i>chartularius Romanus</i>]</p>	<p><i>clavis beati Petri apostoli cum catenis</i></p>	<p>las tres patricias, residentes en <i>Africa</i> pero quizás de origen romano, se distinguían por sus obras de caridad</p>
<p>12, 13 (mayo 601)</p> <p>FIRMINO, <i>episcopus Tergestinus</i></p>	<p><i>paratura una de benedictione sancti Petri</i></p>	<p>Firmino había abandonado el cisma tricapitolino para abrazar el catolicismo</p>
<p>13, 43 (julio 603)</p> <p>EULOGIO, <i>episcopus et patriarcha Alexandrinus</i></p>	<p><i>crux cum catenis beatorum apostolorum Petri et Pauli</i></p>	<p>Eulogio había enviado <i>eulogiae sancti Marci</i>; era patriarca de una de las sedes petrinas en Oriente</p>

<p>14, 12 (diciembre 603)</p> <p>ADALOALDO, <i>princeps Langobardorum</i></p> <p>[la carta se dirige a TEODELINDA, <i>regina Langobardorum</i>]</p>	<p><i>crux cum lignum Crucis</i></p> <p><i>Euangelarium in theca Persica</i></p>	<p>Adaloaldo fue bautizado en la fe católica, aunque tricapitolina, y se esperaba que la beneficiara en su reino; Gregorio envía además tres anillos para su hermana anónima</p>
--	--	--

ENVÍOS DE OTROS OBJETOS SACROS PARA USO PERSONAL NO DOCUMENTADOS EN EL EPISTOLARIO GREGORIANO

REFERENCIA, DATACIÓN Y DESTINATARIO	TIPO DE OBJETO	OBSERVACIONES
<p>PAVL. DIAC., <i>Hist. Lang.</i> 4, 5 (antes del 604)</p> <p>TEODELINDA, <i>regina Langobardorum</i></p>	<p><i>codex Dialogorum</i></p>	<p>Gregorio envía el volumen de los <i>Dialogi</i> como lectura edificante en la fe de Cristo</p>
<p>(antes del 604)</p> <p>TEODELINDA, <i>regina Langobardorum</i></p>	<p><i>ampullae</i></p>	<p>Gregorio envía –supuestamente– las <i>ampullae</i> con aceites de las iglesias romanas para satisfacer la devoción de TEODELINDA</p>
<p>(antes del 604)</p> <p>TEODELINDA, <i>regina Langobardorum</i></p>	<p><i>gallina cum pullulis</i></p>	<p>Gregorio envía –supuestamente– la escultura, de difícil interpretación simbólica (cf. 5, 46 de la siguiente tabla)</p>

Al respecto de la *gallina cum pullulis* citada sobre estas líneas, la pieza de orfebrería conocida como “las gallinas de Teodelinda” conservada en el Museo Serpero de Monza, debemos apuntar un hecho que creemos ha pasado desapercibido hasta ahora: en la *ep.* 5, 46 al galeno Teodoro, el Magno manifiesta la intención de enviarle –¿lo hizo?– como regalo un *anas cum actacis*, verosíblemente una pequeña escultura representando un ánade con sus crías que se asemeja y mucho al conjunto de joyería de la reina longobarda que la tradición atribuye a un presente gregoriano. Véase la nota 487 de la parte IV.

RELIQUIAS ENVIADAS A GREGORIO MAGNO

REFERENCIA, DATACIÓN Y DESTINATARIO [Y PORTADOR]	TIPO DE RELIQUIA	OBSERVACIONES
5, 42 (1 de junio 595) ANASTASIO, <i>episcopus et patriarcha Antiochenus</i> (uide 8, 2)	<i>benedictio sancti Ignatii Antiocheni</i>	Anastasio había recibido <i>claves beati Petri apostolorum</i> (uide 1, 25 del capítulo 1.2)
5, 46 (1 de junio 595) TEODORO, <i>medicus Constantinopolitanus</i>	<i>benedictio</i>	Teodoro envía dinero para el rescate de prisioneros; más adelante, recibirá una <i>clavis sancti Petri cum catenis</i> (uide 7, 25 del capítulo 1.2)
6, 61 (julio 596) EULOGIO, <i>episcopus et patriarcha Alexandrinus</i> (uide 13, 43) [ISIDORO, <i>diaconus Alexandrinus</i>]	<i>benedictio sancti Marci</i>	Gregorio envía madera para la construcción naval al prelado alejandrino
8, 2 (septiembre 597) ANASTASIO, <i>episcopus et patriarcha Antiochenus</i> (uide 5, 42)	<i>benedictiones (sancti Ignatii Antiocheni?)</i>	(uide. 5, 42)
8, 33 (agosto 598) LEONCIO, <i>exconsul</i>	<i>oleum sanctae crucis et alois lignum</i>	Leoncio recibe a su vez una <i>clavis sancti Petri apostolorum principis cum catenis</i>
12, 1 (septiembre 601) DOMINICO, <i>episcopus Carthaginensis</i>	<i>benedictio beati martyris Agilegi</i>	
13, 43 (julio 603) EULOGIO, <i>episcopus et patriarcha Alexandrinus</i> (uide 6, 61)	<i>eulogiae sancti Marci</i>	Eulogio recibe a su vez una <i>crux paruula cum catenis sanctorum Petri et Pauli</i> Gregorio envía de nuevo madera para la construcción naval

Recensionamos brevemente estos envíos relicarios al Magno en la nota 272 de la parte III; cf. nota 377 de la misma parte.

1.3. — COMPARATIVA CON LOS ESTUDIOS DE LEYSER Y CRACCO RUGGINI

En este capítulo, comparamos el recuento de reliquias fundacionales y personales efectuado por Leyser¹³ y Cracco Ruggini¹⁴, cuyos artículos suponen la contribución más reciente al cómputo relicario gregoriano. Existen diferencias notables entre el número y la tipología de *reliquiae* establecidos por estos investigadores y nuestro propio cálculo –principalmente en cuanto a *sanctuaría* se refiere– y pensamos que su presentación en cuadros comparativos resulta mucho más gráfica y esclarecedora que su exposición textual. Asimismo, incorporamos breves anotaciones a alguno de estos cuadros para precisar la disparidad de criterios existente con los citados estudiosos.

Queremos comentar, no obstante, algunas desaveniencias concretas con el trabajo de Leyser: considera fundacional la *ep.* 4, 30 a Constantina porque su propósito primero consistía en servir de depósito de consagración para una nueva iglesia *in palatio*, a pesar de que acabó convirtiéndose en un *phylacterium* de uso personal; igualmente, estima personal la *ep.* 6, 58 a Brunilda cuando su enunciado apunta a la fundación de un desconocido templo en Austrasia a partir de la mención de *beneficia* (...) *condantur*; por último, apuntamos en el cuadro correspondiente la diversa consideración de las *ep.* 10, 12, 11, 3 y 13, 21, incluidas por Leyser entre las reliquias personales a partir de la expresión *ex benedictione sancti Petri*, un argumento muy débil cuando se trata de veinte vestidos para esclavos, un caballo y diez sólidos, respectivamente. No incluimos ninguna de estas epístolas en nuestro cómputo –al menos en la categoría que les atribuye Leyser–, pero las indicamos con un asterisco y en cursiva puesto que sí que las contabilizamos en el recuento del profesor de Manchester.

Creemos haber sido suficientemente claros a la hora de exponer los datos epistolares relativos a dicho cómputo relicario en nuestras tablas –las cuales remiten a la información general y extensa desarrollada en los capítulos 1.1 y 1.2–, aunque siempre pueden cuestionarse algunos aspectos metodológicos. Al respecto de los dos primeros

¹³ LEYSER, C., “The Temptations of Cult”, pp. 300-303 y tabla.

¹⁴ CRACCO RUGGINI, L., “Grégoire le Grand”, especialmente p. 87 y n. 22, y EAD., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 14-28.

cuadros, debemos especificar las categorías en las que hemos dividido las epístolas concernientes: si bien resulta evidente que, bajo el epígrafe “Envío” nos referimos obviamente a la expedición de reliquias por parte de Gregorio, el título “Permiso” engloba tanto la orden o autorización de consagración remitida por el pontífice como la petición de reliquias ajenas para su deposición en un nuevo lugar de culto cristiano.

CUADRO COMPARATIVO DE ENVÍOS Y PERMISOS DE RELIQUIAS FUNDACIONALES

EPÍSTOLA	LEYSER		CRACCO RUGGINI		MAYMÓ	
	ENVÍO	PERMISO	ENVÍO	PERMISO	ENVÍO	PERMISO
1, 52	●			●		●
2, 6	●			●		●
2, 11				●		●
3, 19						●
3, 58						●
4, 8				●		●
4, 30 *	●					
5, 50						●
6, 22	●		●		●	●
6, 45	●			●		●
6, 50	●				●	●
6, 58			●		●	●
8, 5		●				●
9, 45						●
9, 49	●					●
9, 58				●		●
9, 59						●
9, 72	●		●		●	●
9, 166		●				●
9, 181				●		●
9, 182				●		●
9, 184	●				●	●
9, 233						●
11, 5	●		●		●	
11, 19						●
11, 20			●		●	
11, 57						●
13, 16						●
TOTAL	10 *	2	5	8	7	25

Al hilo de la duplicidad indicada bajo el epígrafe “Permiso”, cabe desglosar los ejemplos verificados en esta categoría: en la gran mayoría de casos –19 sobre 25–, se alude a la consagración de un nuevo templo, ya sea una orden pontificia o una mera autorización a una demanda previa por parte del obispo solicitante, mientras que nos hallamos ante una petición de reliquias ajenas en sólo seis ocasiones –*ep.* 3, 19; 9, 45, 59, 182; 11, 19 y 57–. Nótese, además, que cinco envíos gregorianos –excepción hecha del doblete constituido por las *ep.* 9, 233 y 11, 5– incluyen la consagración del lugar de culto con las reliquias expeditas por el pontífice como parte del protocolo fundacional: *ep.* 6, 22, 50 y 58; 9, 72 y 184.

Por otra parte, descontados los tres envíos al extranjero –dos a Francia y uno a Arabia: *ep.* 6, 50 y 58; y 11, 20– y computando los dobletes como una sola referencia, la destinación de las reliquias fundacionales mencionadas en las restantes 21 epístolas se localiza abrumadoramente en Italia: hasta siete en la zona de Lacio y Campania –*ep.* 1, 52; 3, 19 y 58; 5, 50; 9, 49, 166; y 11, 19–, cinco en el futuro ducado de Pentápolis –*ep.* 2, 11; 6, 45; 9, 58-59, 72; y 13, 16–, otros tantos en las islas –*ep.* 2, 6; 4, 8; 6, 22; 9, 181-182 y 233–, dos en la costa ligur –*ep.* 8, 5; y 9, 184–, uno en el sur –*ep.* 11, 57–, mientras que una de ellos permanece incógnita –*ep.* 9, 45–.

CUADRO COMPARATIVO DE ADVOCACIONES A SANTOS EN RELIQUIAS FUNDACIONALES

SANTO VENERANDO	LEYSER		CRACCO RUGGINI		MAYMÓ	
	ENVÍO	PERMISO	ENVÍO	PERMISO	ENVÍO	PERMISO
AGATA	1			1		1
CIRIACO		1				1
ESTEBAN	2			2		2
EUPLO	1			1		1
HERMES	2	2	1		1	4
INÉS	1		1		1	1
JACINTO	1					1
JUAN	1	1			1	1
JULIANA				1		1
LEUCIO						1
LORENZO	3		2		3	1
MÁXIMO	1					1
PABLO	3	1	1		3	1
PANCRACIO	4	1	1	1	3	3
PEDRO	3	1	4		5	3
SABINO				1		3
SANTA CRUZ				1		1
SEBASTIÁN	1	2	1		1	3
SEVERINO				1		3
SIN ASIGNACIÓN					1	2
TOTAL	24	9	11	9	19	35

En su tabla, Leyser recoge menciones a Pablo y, separadamente, a Pablo y Juan; como quiera que ambos santos deben ser considerados individualmente, no como un binomio, hemos decidido distribuir las menciones de las *ep.* 8, 5 y 9, 184 relativas a este “tándem” entre las atribuidas a Pablo y a Juan – inexistente como categoría propia en el trabajo de Leyser– ya que, a pesar de que la cantidad y la distribución de las menciones a Pablo coincidan en la comparativa, las epístolas referidas varían.

De resultas de la diferencia entre nuestro cómputo y los de Leyser y Cracco Ruggini, incluimos santos que no aparecen en sus estudios, caso de Leucio, Miguel, Sabino, Santa Cruz o Severino; por otro lado, verificamos la normal prevalencia de Pedro al lado del “sorprendente” auge de Pancracio o Hermes, santos *in vogue* junto a los reputados Pablo y Lorenzo.

Finalmente, queremos destacar tres casos –*ep.* 4, 8; 9, 45; y 11, 20– en los cuales no se cita el nombre del santo cuyos *sanctuaría* se solicitan, razón por la cual no se recogen en este cuadro.

CUADRO DE LUGARES DE DESTINO DE RELIQUIAS FUNDACIONALES

TIPOLOGÍA DEL LUGAR DE DESTINO	PRIVADO	PÚBLICO
IGLESIA Y BASÍLICA	2	8
MONASTERIO	5	2
ORATORIO MONÁSTICO	1	
ORATORIO	6	
TOTAL	14	10

Las cifras que aparecen en este cuadro se basan en el cómputo que exponemos en el cuadro comparativo de envíos y permisos. De igual modo, contabilizamos los dobles como una sola referencia.

CUADRO COMPARATIVO DE ENVÍOS DE RELIQUIAS PERSONALES

EPÍSTOLA	LEYSER	CRACCO RUGGINI	MAYMÓ
1, 25	●	●	●
1, 29	●	●	●
1, 30	●	●	●
3, 33	●	●	●
3, 47	●	●	●
4, 27	●	●	●
4, 30		●	●
6, 6	●	●	●
6, 58 *	●		
7, 23	●	●	●
7, 25	●	●	●
7, 27	●		●
7, 37	●		●
8, 33	●	●	●
9, 229	●	●	●
10, 12 *	●		
11, 1	●		●
11, 3 *	●		
11, 37	●		●
11, 43	●		●
12, 2	●		●
12, 13	●		●
13, 21 *	●		
13, 43	●	●	●
14, 12		●	●
TOTAL	23 *	14	21

La distribución geográfica de las reliquias personales revela una clara preeminencia de los destinatarios en territorio imperial, ámbito al cual se remiten 15 misivas relicarias, mientras que tan sólo se envían seis epístolas a los reinos germánicos de Europa –*ep.* 3, 33; 6, 6; 9, 229; 11, 37 y 43; y 14, 12–.

En cuanto a las categorías sociales de los receptores de los *dona* pontificios, verificamos cuatro obispos –*ep.* 1, 25; 3, 47; 7, 37 y 13, 43, a Eulogio se le escribe en dos ocasiones; y 12, 13–, un presbítero –*ep.* 11, 1–, una emperatriz –*ep.* 4, 30–, tres reyes –*ep.* 6, 6; 9, 229; y 11, 37–, un príncipe –*ep.* 14, 12–, hasta doce patricios de diversa índole –*ep.* 1, 29 y 30; 3, 33; 7, 23 (dirigida a Teoctista y Andrés), 25 y 27; 8, 33; 11, 43; y 12, 2, enviada a Savinela, Columba y Gala *a paribus*– y un *dux gentium* –*ep.* 4, 27–.

CUADRO DE RELIQUIAS PERSONALES PETRINAS

EPÍSTOLA	LLAVE	CRUZ	OTROS
1, 25	●		
1, 29	●		
1, 30	●		
3, 33		●	
3, 47	●		
4, 27			●
6, 6	●		
7, 23	●		
7, 25	●		
7, 27			●●●●●●
7, 37			●●●●●●●●
8, 33	●		
9, 229	●	●	
11, 1			●●
11, 37			●
11, 43	●		
12, 2	●●●		
12, 13			●
13, 43		●	
TOTAL	13	3	19

No incluimos la especificación de reliquias añadidas a la reliquia “principal”, caso de las llaves o cruces que contienen limaduras de cadenas. Asimismo, excluimos la *ep.* 4, 30 a Constantina por tratarse de una reliquia paulina y la *ep.* 14, 12 a Teodelinda porque la *crux* no contiene reliquias petrinas –globalmente, Gregorio envía cuatro cruces– y también los casos dudosos que Leyser contabiliza y que reseñamos en el cuadro comparativo de reliquias personales.

CUADRO DE RELIQUIAS PERSONALES NO PETRINAS

EPÍSTOLA	LLAVE	CRUZ	OTROS
4, 30			●
14, 12		●	●
TOTAL		1	2

1.4. — EL *PALLIVM* O LA PRIMACÍA DE ROMA

Gregorio fue el primer papa del cual verificamos la distribución extensa de *pallia* en la Romania. Ciertamente, la *cathedra Petri* ya había otorgado el emblema del representante regional pontificio en otras ocasiones –en cinco, y cuatro de ellas a la sede arlesiana–, pero, en el *Registrum*, documentamos hasta 15 concesiones, un número excepcional en el conjunto del episcopado romano tardoantiguo. Merced a este elevado número, resulta posible contrastar las similitudes formales entre las diferentes epístolas enviadas a los destinatarios del palio, evidenciándose el uso de fórmulas por parte de la cancillería pontificia; dichas coincidencias textuales, además, se hallan muy presentes en el *Liber diurnus* –redactado entre el 685 y el 751–, hecho que permite constatar la influencia de la política eclesiástica de nuestro pontífice en la ordenación jurídica –de buena parte– de los procesos de nominación de la Iglesia romana hasta el siglo XI, también al respecto de la adjudicación del *pallium*.

En el formulario pontificio relativo, se repiten diversas expresiones protocolarias que pretenden justificar el envío del distintivo vicarial en virtud de una tradición establecida –*prisca mos, antiqua consuetudo* o *secundum morem*–, esclarecen las condiciones de su uso –*pallium ad sacra (/sola) missarum sollemnia utendum ex more transmisimus*– o explican las atribuciones legales de tal concesión –*uices sedis apostolicae*– al receptor del mismo en tanto que representante delegado de la sede de Pedro. Evidentemente, los textos del epistolario gregoriano son mucho más variados y no se fundamentan sólo en una concatenación de fórmulas, sino que se permiten admoniciones morales de variable extensión que entroncan con el estilo propio del Magno. En cuanto al contenido, también documentamos singularidades respecto al uso y a la significación del *pallium* por parte de ciertos prelados: así, Juan de Ravena¹⁵ conseguirá bula para vestirlo durante las *litaniae sollemnes* y ciertos *dies natales* del mismo modo que ocurría en la *urbs regia* constantinopolitana, mientras que representará un acicate en la lucha contra la simonía en el caso de Virgilio de Arlés¹⁶,

¹⁵ En contra de la fórmula *pallium ad sacra (/sola) missarum sollemnia utendum ex more transmisimus*, Juan de Ravena pretende –y consigue– usar el palio *extra missarum tempus*; en concreto, puede usarlo en las festividades de Juan Bautista, Pedro y Apolinar, privilegio mantenido por su sucesor Mariniano. Véase la nota 190 de la parte IV.

¹⁶ Tanto Virgilio de Arlés como Juan de Corinto y Andrés de Nicópolis reciben el encargo de combatir la concesión del episcopado previo soborno; y, aunque no se explicite, también podría hacerse extensible a

por ejemplo. Finalmente, como quiera que el *pallium* se “crea” por contacto del paño de lana virgen con el sepulcro del apóstol Pedro en Roma –*ex benedictione beati Petri apostolorum principis*–, hemos creído oportuno incluirlo entre el número de reliquias¹⁷ enviadas por el Magno.

Y aunque su significación original se circunscribe al ámbito eclesiástico, las nuevas coordenadas históricas del Mediterráneo postimperial le añaden una clara dimensión estratégica que Gregorio tenía bien presente. Así, debemos distinguir entre las concesiones otorgadas en territorio imperial –dependiente eclesiásticamente de Roma y políticamente de Constantinopla– y aquellas estipuladas para iglesias sitas en los reinos germánicos occidentales, plenamente independientes de la sede de Pedro y cuya concesión constituye una verdadera baza para el Papado ante la nueva Europa que se perfila. El palio, entonces, trasciende su prístina función de representación petrina en materia doctrinal y canónica para adquirir una naturaleza política que vincula al obispo elegido como interlocutor preferente ante el solio pontificio, confiriéndole un indudable prestigio al tiempo que facilita la intervención romana en su específica área de influencia. De este modo cabe entender la elección de los cuatro *uicarii*¹⁸ efectuada por nuestro papa en Hispania, Burgundia, Austrasia y Kent, respectivamente, así como las peticiones elevadas por otros prelados¹⁹ cuyas aspiraciones fueron denegadas, porque tanto Roma como las sedes regionales asumían la relevancia y la reciprocidad del vínculo, esforzándose por mantener la asociación por mutuo interés.

Siagrio de Autun, implicado como el prelado arlesiano en la pretendida reforma de las iglesias francas: ver nota 4 de este apartado.

¹⁷ Remitimos a la nota 319 de la parte III acerca de la sacralización del *pallium*, carácter que se especifica en la epístola a Leandro: ver nota siguiente.

¹⁸ Para los *regna* citados, remitimos a las figuras de Leandro, Virgilio, Siagrio y Agustín: véanse, respectivamente, las notas 340 –cf. nota 341–, 388, 397 y 444 –cf. nota 449– de la parte IV.

¹⁹ En principio por razones formales –aunque no cabe excluir motivos políticos–, Gregorio denegó el *pallium* a Desiderio de Vienne y Eterio de Lión: ver notas 398 y 399 –cf. 405– de la parte IV. Juicio aparte merece el caso de Arigio de Gap, colaborador del Magno en el meridión franco a quien se concedió la dalmática: ver nota 404 de la misma parte.

CONCESIONES DEL PALLIVM

REFERENCIA, DATACIÓN Y DESTINATARIO [Y PORTADOR]	PARALELOS FORMULARIOS	PERSONAJES CITADOS
3, 54 (julio 593) (cf.: <i>App.</i> , 6 y 7) JUAN, <i>episcopus Rauennatensis</i> (<i>uide 5, 11</i>)		CASTORIO, <i>notarius (et cartularius) Romanus in Rauenna</i> (<i>uide 9, 234</i>) JUAN (III), <i>episcopus Romanus</i> PEDRO, <i>diaconus Romanus</i> GAUDIOSO, <i>primicerius defensorum Romanorum</i> MIGUEL, <i>defensor Romanus</i>
4, 1 (septiembre 593) CONSTANCIO, <i>episcopus Mediolanensis</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45	JUAN, <i>subdiaconus Romanus</i>
5, 11 (octubre 594) JUAN, <i>episcopus Rauennatensis</i> (<i>uide 3, 54</i>)		ADEODATO, <i>diaconus Rauennatensis</i>
5, 16 (noviembre 594) JUAN, <i>episcopus Primae Iustinianae</i>		
5, 58 (12 de agosto 595) (cf.: 5, 59-60) VIRGILIO, <i>episcopus Arelatensis</i> [JUAN, <i>praesbyter Romanus</i> , y SABINIANO, <i>diaconus Romanus</i>]	<i>Lib. diurn.</i> , 46 5, 62; 6, 7	CHILDEBERTO (II), <i>rex Francorum</i>
5, 61 (15 de agosto 595) MARINIANO, <i>episcopus Rauennatensis</i> (cf. 9, 234)	<i>Lib. diurn.</i> , 48 6, 8 y 18; 13, 38	
5, 62 (15 de agosto 595) (cf. 5, 63) JUAN, <i>episcopus Corinthiorum</i> [ANDRÉS, <i>episcopus (Nicolopolitanus?)</i>]	<i>Lib. diurn.</i> , 46 5, 58; 6, 7	ANDRÉS, <i>episcopus (Nicolopolitanus?)</i> (<i>uide 6, 7?</i>)
6, 7 (septiembre 595) ANDRÉS, <i>episcopus Nicolopolitanus</i> (<i>uide 5, 62?</i>)	<i>Lib. diurn.</i> , 46 5, 58 y 62	[la carta se dirige a TEODORETO, DEMETRIO, FILIPO, ZENÓN Y ALCISÓN, <i>episcopi Epiri</i>]
6, 8 (septiembre 595) DONO, <i>episcopus Messanensis</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45 y 48 5, 61; 6, 18; 13, 38	

Apéndices

6, 18 (octubre 595) <i>JUAN, episcopus Syracusanus</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45 y 48 5, 61; 6, 8; 13, 38	
9, 223 (julio 599) (cf.: 8, 4; 9, 214) <i>SIAGRIO, episcopus Augustodunensis</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45 y 46	<i>AGUSTÍN, episcopus Cantuarensis</i> (<i>uide 11, 39</i>)
9, 228 (agosto 599) (cf. 9, 229) <i>LEANDRO, episcopus Hispalensis</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45	
9, 234 (25 de agosto 599) <i>MÁXIMO, episcopus Salonitanus</i> [<i>SABINIANO, diaconus Romae</i>]	<i>Lib. diurn.</i> , 45	<i>MARINIANO, episcopus Rauennatensis</i> (<i>uide 5, 61</i>) <i>CASTORIO, cartularius Romanus in Rauenna</i> (<i>uide 3, 54</i>) <i>ESTEBAN, diaconus Salonitanus</i>
11, 39 (22 de junio 601) (cf. 11, 37) <i>AGUSTÍN, episcopus Cantuarensis</i> (<i>uide 9, 223</i>)	<i>Lib. diurn.</i> , 45	
13, 38 (julio 603) <i>JUAN, episcopus Panormitanus</i>	<i>Lib. diurn.</i> , 45 y 48 5, 61; 6, 8 y 18	

APÉNDICE

2.— LOS *VIRI DEI* EN LOS *DIALOGI*: NÚMERO Y TIPOLOGÍA

Resulta evidente que el *uir Dei* constituye el eje alrededor del cual se estructuran los relatos hagiográficos, pues ellos posibilitan la intervención divina a causa –y a través– de su *uirtus*. El problema reside en la definición misma del personaje, porque ¿a quién podemos considerar un *uir Dei*? Ya hemos discutido en otro lugar²⁰ la dificultad de establecer criterios únicos y canónicos que definan la figura del hombre santo gregoriano, así como las cuantificaciones –inespecificadas– de su número efectuadas por Cracco o Pricoco. Debe valorarse también la tipología del milagro o hecho extraordinario propiciado por su persona, siempre teniendo en cuenta que los *miracula* ocurren a partir de la *prouida Dei dispensatio*, es decir, porque Dios lo quiere: al lado de personajes tan destacados y de contrastada *potentia* como Benito de Nursia o Casio de Narni, hallamos a simples sacristanes o meros laicos los cuales, sin embargo, son capaces de provocar lo excepcional; asimismo, no podemos equiparar el don de la profecía o la domesticación de animales salvajes con un consentido retorno del más allá o la aparición de espíritus angélicos y demoníacos como advertencia moral al lector.

¿Significa esto que todos ellos son *uiri Dei*? Probablemente no, en el sentido estricto de la palabra, pero comparten la característica de devenir intermediarios de la divinidad, hecho que eleva su condición espiritual y todavía plantea más dudas acerca de su interpretación; máxime cuando son castigados²¹ por sus pecados, castigo que

²⁰ Acerca de la dificultad de definición del *uir Dei* y de su número, véase la nota 858 de la parte III; cf. nota 859 de la misma parte. Cracco cuantifica en 75 los hombres santos de los *Dialogi*, mientras que Pricoco los eleva a “un’ottantina”, ambos sin precisar el desglose de tal cómputo.

²¹ Excluimos hasta nueve “protagonistas” –que no *uiri Dei*– de los episodios gregorianos que reciben el justo castigo divino a sus actos terrenales: cinco de ellos son atormentados por espíritus y visiones en el lecho de muerte –ver nota 913 de la parte III; cf. nota 835 de la misma parte– y cuatro merecen la expulsión de sus cadáveres de los lugares sacros donde habían sido enterrados –ver nota 918 de la parte III–.

normalmente redundan en el bien común a través del *exemplum*. Quizás sería mejor, entonces, distinguir los *uiri Dei* de unos *uiri religiosi* –o *beati*– de difícil adscripción, los cuales llevan a cabo o favorecen acontecimientos sobrenaturales y abundan en el libro cuarto de los *Dialogi*. Puesto que ambas tipologías coinciden en su capacidad para canalizar la presencia de Dios en el mundo y, además, protagonizan el relato hagiográfico, nos ha parecido adecuado considerarlas conjuntamente bajo la misma categoría; y, como también hemos adelantado, a partir de nuestro elenco, ciframos en 33 los eclesiásticos, en 42 los monjes y en 16 los laicos, sumando un total de 91 *uiri Dei*.

Exponemos, a continuación, una lista de estos hombres santos dividida por libros y capítulos, indicando asimismo los informantes²² y personajes secundarios citados en el texto; como en el apéndice 1, escribimos sus nombres en castellano y sus cargos en latín. En caso de existir relación o parentesco entre un personaje y otro ya citado, éste figura en redonda –y no en versalita– y sin mención de condición para facilitar la lectura; cuando un mismo personaje aparece en varias ocasiones, efectuamos remisión a los capítulos correspondientes mediante un “*uide*”. En principio, sólo reseñamos los pasajes en los que aparece un *uir Dei / religiosus uir* evidente, aunque también referenciamos otros en los cuales ocurre un milagro “impersonal” –para el cual en ocasiones ejerce de catalizador– e incluso cuando aparecen informantes o se citan personajes que hemos creído oportuno relevar; para el caso excepcional de Benito, y dado que su presencia en el libro segundo es continua, recogemos los diversos apelativos que recibe a lo largo de su *uita* particular. Igualmente, destacamos entre corchetes la correspondencia de algunos capítulos de los *Dialogi* con episodios de las *Homiliae in Euangelia*²³, así como las “apariciones” del mismo Gregorio como testigo –casi siempre indirecto– de su propio relato. Por último, ofrecemos en algunas tablas más nuestro inventario de los *uiri Dei* gregorianos repartidos por tipologías y también su cómputo global en función de dichas categorías.

²² Acerca de los informantes en los *Dialogi*, remitimos a las notas 668-675, 680 y 686 de la parte III; cf. notas 793 y 795-797 de la misma parte para el *Liber uitae patrum* de Gregorio de Tours.

²³ Sobre las citadas correspondencias, véase la nota 679 de la parte III; cf. nota 662 de la misma parte.

2.1. — NÚMERO DE VIRI DEI

REFERENCIA	PROTAGONISTAS	INFORMANTES	PERSONAJES CITADOS
1, 1	HONORATO, <i>abbas monasterii Fundensis</i>	LORENZO, <i>religiosus uir</i>	VENANCIO, <i>patricius</i>
1, 2	LIBERTINO, <i>praepositus monasterii Fundensis</i>	LORENZO, <i>religiosus uir Plurimi qui narratio offerebant</i>	DARIDA, <i>Gothorum comes</i> BUCELINO, <i>Francus</i> <i>Multi uiri noti et nobiles</i>
1, 3	<i>Monachus hortulanus monasterii Fundensis</i>	FÉLIX “Curvo”, <i>praepositus monasterii Fundensis</i> FORTUNATO, <i>abbas monasterii Balnei Ciceronis</i>	
1, 4	EQUICIO, <i>uir sanctissimus et pater monasteriorum prouinciae Valeriae</i>	ALBINO, <i>episcopus Reatinae ecclesiae</i> <i>Multi qui scire potuerunt</i> VALENCIÓN, <i>abbas monasterium in Valeria et postea sancti Andreae in Caelium</i> (<i>uide 3, 22; 4, 22</i>)	FORTUNATO, <i>abbas monasterii Balnei Ciceronis</i> BASILIO, <i>maleficus</i> CASTORIO, <i>episcopus Amiterninae ciuitatis</i> FÉLIX, <i>nobilis Nursiae et pater de Castorio</i> JULIANO, <i>defensor et episcopus ecclesiae Sabinensis</i>
1, 5	CONSTANCIO, <i>mansionarius ecclesiae sancti Stephani iuxta Anchonitanam ciuitatem</i>	<i>Episcopus Anchonitanae urbis (exmonachus)</i> <i>Nostri quidam</i>	
1, 6	MARCELINO, <i>episcopus Anchonitanae ciuitatis</i>		
1, 7	NONOSO, <i>praepositus monasterii in monte qui Soracte dicitur</i>	MAXIMIANO, <i>episcopus Siracusanae ciuitatis (exabbas monasterii sancti Andreae in Caelium)</i> (<i>uide 3, 36</i>) LAURIÓN, <i>monachus monasterii quod Subpentoma uocatur</i>	ANASTASIO, <i>abbas monasterii quod Subpentoma uocatur (exnotarius ecclesiae Romanae)</i> (<i>uide 1, 8</i>)
1, 8	ANASTASIO, <i>abbas monasterii quod Subpentoma uocatur (exnotarius ecclesiae Romanae)</i> (<i>uide 1, 7</i>)		
1, 9	BONIFACIO, <i>episcopus Ferentinae ciuitatis</i>	GAUDENCIO, <i>praesbyter (Ferentis ciuitatis)</i> <i>Senex quidam clericus</i>	CONSTANCIO, <i>praesbyter (Ferentinae ciuitatis) et nepos de Bonifacio</i> FORTUNATO, <i>uir nobilis</i>
1, 10	FORTUNATO, <i>episcopus Tudertinae ciuitatis</i>	JULIANO, <i>defensor ecclesiae Romanae</i> <i>Senex pauper</i>	<i>Matrona nobilis</i> MARCELO, <i>bonae actionis uir</i>
1, 11	MARTIRIO, <i>monachus prouinciae Valeriae</i>		
1, 12	SEVERO, <i>presbyter prouinciae Valeriae (ecclesiae sanctae Mariae)</i>		<i>Paterfamilias</i>

REFERENCIA	PROTAGONISTA	INFORMANTES	PERSONAJES CITADOS
2, prologus	BENITO, <i>uir liberioris generis</i>	CONSTANTINO, <i>discipulus de Benito et abbas monasterii Cassinensis</i> VALENTINIANO, <i>discipulus de Benito et abbas monasterii Lateranensis (uide 2, 13)</i> SIMPLICIO, <i>discipulus de Benito et abbas monasterii Cassinensis</i> HONORATO, <i>discipulus de Benito et abbas monasterii Subiacensis (uide 2, 15)</i>	
2, 1	BENITO, <i>asceta et eremita</i>		Nutrix de Benito ROMANO, <i>monachus</i> ADEODATO, <i>abbas Presbiter</i>
2, 3	BENITO, <i>abbas cuidam monasterii Subiacensis</i>		<i>Nobiles Romanae urbis:</i> MAURO, <i>filius de Euticio (uide 2, 4 y 6-8)</i> PLÁCIDO, <i>filius de Tertulo (uide 2, 5 y 7)</i>
2, 4			POMPEYANO, <i>abbas monasterii</i> MAURO, <i>seruus Dei (uide 2, 3 y 6-8)</i>
2, 5			PLÁCIDO, <i>paruus puerulus (uide 2, 7 y 7)</i>
2, 6			<i>Gothus pauper spiritu conuersus</i> MAURO, <i>seruus Dei (uide 2, 3-4 y 7-8)</i>
2, 7			PLÁCIDO, <i>puer monachus (uide 2, 5 y 7)</i> MAURO, <i>frater (uide 2, 3-4, 6 y 8)</i>
2, 8	BENITO, <i>abbas monasterii Cassinensis</i>		FLORENCIO, <i>praesbyter uicinae ecclesiae (= 4, 32?)</i> MAURO, <i>discipulus de Benito (uide 2, 3-4 y 6-7)</i>
2, 11			<i>Monachus puerulus filius curialis</i>
2, 13			<i>Vir laicus</i> , hermano de Valentiniano (uide 2, 1)
2, 14			TÓTILA, <i>rex Gothorum (uide 2, 15; 3, 5-6 y 11-13)</i> RIGGO, <i>spatarius</i> VULT, RODERICO y BLIDIN, <i>comites</i>

Apéndices

2, 15		HONORATO, <i>discipulus Benedicti et abbas monasterii Subiacensis</i> , informado primero por otros monjes (<i>uide 2, 1</i>)	TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14; 3, 5-6 y 11-13</i>) SABINO, <i>episcopus Canusinae ciuitatis</i> (<i>uide 3, 5</i>)
2, 16			<i>Clericus ecclesiae Aquinensis</i> CONSTANCIO, <i>episcopus Aquinensis ciuitatis</i> (<i>uide 3, 8</i>)
2, 17			TEOPROPO, <i>uir nobilis</i>
2, 18			EXHILARATO, <i>laicus et postea monachus</i>
2, 20			<i>Monachus filius defensoris</i>
2, 23			<i>Sanctimoniales feminae nobiliori genere exortae Nutrix earum</i>
2, 24			<i>Monachus puerulus defunctus</i>
2, 25			<i>Monachus qui exire monasterium uolebat</i>
2, 26		APTONIO, <i>uir inlustris</i>	<i>Puer morbo elephantino, seruus del padre de Aptonio</i>
2, 27		PEREGRINO, <i>discipulus Benedicti</i> <i>Discipuli supradicti de Benito</i> (<i>uide 2, 1</i>)	<i>Fidelis uir</i>
2, 28			AGAPITO, <i>subdiaconus</i>
2, 31			ZALLA, <i>Gothus arrianus et crudelissimus</i> <i>Rusticus tormentatus</i>
2, 32			<i>Rusticus et defunctus filius eius</i>
2, 33			ESCOLÁSTICA, <i>soror Benedicti et sanctimonialis femina</i>
2, 35			SERVANDO, <i>diaconus et abbas monasterii Campani a Liberio patricio constructi</i> GERMÁN, <i>episcopus Capuanae ciuitatis</i> (<i>uide 4, 8 y 42</i>) TEOPROPO, <i>uir nobilis Cassinensis</i>
	[cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 34, 18]		

REFERENCIA	PROTAGONISTAS	INFORMANTES	PERSONAJES CITADOS
3, 1	PAULINO, <i>episcopus Nolanae ciuitatis</i>		<i>Gener regis Wandalorum</i> <i>Rex Wandalorum</i>
3, 2	JUAN (II), <i>episcopus Romanae ciuitatis</i>		JUSTINO (I) el “Viejo”, <i>imperator</i>
3, 3	AGAPITO, <i>episcopus Romanae ciuitatis</i>		JUSTINIANO, <i>imperator</i> (<i>uide 3, 4</i>)
3, 4	DACIO, <i>episcopus Mediolanensis ciuitatis</i>		(JUSTINIANO, <i>imperator</i>) (<i>uide 3, 3</i>)
3, 5	SABINO, <i>episcopus Canosinae ciuitatis</i> (<i>uide 2, 15</i>)	<i>Religiosi uiri Apuliae prouinciae cogniti</i>	TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14-15; 3, 6 y 11-13</i>)
3, 6	CASIO, <i>episcopus Narniensis ciuitatis</i> (<i>uide 4, 58</i>)	<i>Multi de Narniense ciuitate</i>	TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14-15; 3, 5 y 11-13</i>)
3, 7	ANDRÉS, <i>episcopus Fundanae ciuitatis</i>		<i>Iudaeus ex Campaniae partibus</i>
3, 8	CONSTANCIO, <i>episcopus Aquinensis ciuitatis</i> (<i>uide 2, 16</i>)	<i>Multi qui eum familiariter scire potuerunt</i>	ANDRÉS, <i>mulio, diaconus et postea episcopus Aquinensis ciuitatis</i> JOBINO, <i>fullo et postea episcopus Aquinensis ciuitatis</i>
3, 9	FREDIANO, <i>episcopus Lucensis ciuitatis</i>	VENANCIO, <i>episcopus Lunensis</i> (<i>uide 3, 10-11</i>)	
3, 10	SABINO, <i>episcopus Placentinae ciuitatis</i>	VENANCIO, <i>episcopus Lunensis</i> (<i>uide 3, 9 y 11</i>) JUAN, <i>uices agens praefectus praetorio per Italiam</i>	<i>Diaconus Placentinae ciuitatis</i> <i>Notarius Placentinae ciuitatis</i>
3, 11	CERBONIO, <i>episcopus Populoniae ciuitatis</i>	<i>Praesentes ad Merolem</i> VENANCIO, <i>episcopus Lunensis</i> (<i>uide 3, 9-10</i>)	TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14-15; 3, 5-6 y 12-13</i>) GUMARIT, <i>crudelissimus Langobardorum dux</i>
3, 12	FULGENCIO, <i>episcopus Vtriculanae ciuitatis</i>	<i>Clericus senex</i>	TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14-15; 3, 5-6, 11 y 13</i>)
3, 13	HERCULANO, <i>episcopus Perusinae ciuitatis</i>	FLORIDO, <i>episcopus uenerabilis uitae</i>	<i>Comes Gothus</i> TÓTILA, <i>rex Gothorum</i> (<i>uide 2, 14-15; 3, 5-6 y 11-12</i>)
3, 14	ISAAC, <i>seruus Dei et eremita iuxta Spoletinam ciuitatem Syrus natione</i>	<i>Multi nostrorum</i> GREGORIA, <i>sacra uirgo (Romana in ecclesia beatae Mariae semper uirginis)</i> ELEUTERIO, <i>uenerabilis pater Spoletinus</i> (<i>uide 3, 21 y 33; 4, 36</i>)	
3, 15	EUTIQUIO, <i>abbas monasterii Nursianae ciuitatis</i> FLORENCIO, <i>serui Dei iuxta Nursianam ciuitatem</i>	SÁNTULO, <i>praesbyter (prouinciae Nursiae)</i> (<i>uide 3, 37</i>) <i>Ciues urbis (Nursianae?)</i>	<i>Monachi quatuor monasterii Nursianae ciuitatis</i> <i>Diaconus (Nursianae ciuitatis?)</i>

Apéndices

3, 16	MARTÍN, <i>monachus de monte Marsico (in Campania)</i>	<i>Multi ex nostris Alii religiosissimi uiri PELAGIO (II), episcopus Romanae ciuitatis</i>	MASCATOR, <i>inlustris et nepos de un cierto Armentario BENITO, uir uitae uenerabilis (uide 2, 1-35)</i>
3, 17	<i>Monachus ex monte Argentario (in Aurelia)</i>	CUADRAGÉSIMO, <i>subdiaconus ecclesiae Buxentinae</i>	
3, 18	BENITO, <i>monachus (in Campania)</i>	<i>Frater quidam (monasterii sancti Andreae in Caelium) in scriptura sacra studiosissimus</i>	
3, 19		JUAN, <i>tribunus</i>	PRONULFO, <i>comes Langobardorum</i> AUTARIT, <i>rex Langobardorum</i>
3, 20	ESTEBAN, <i>presbiter prouinciae Valeriae</i>	<i>Quidam qui nunc nobiscum sunt</i>	BONIFACIO, <i>diaconus atque dispensator ecclesiae Romanae</i>
3, 21	<i>Puella conuersa (in Spoletina ciuitate)</i>	ELEUTERIO, <i>uir sanctissimus senex pater Spoletinus (uide 3, 14 y 33; 4, 36)</i>	<i>Multae nobilioris generis puellae Domino dicata uirginitate seruire</i>
3, 22	ANONYMVS, <i>praesbyter prouinciae Valeriae</i>	VALENCIÓN, <i>abbas monasterii in Valeria et postea sancti Andreae in Caelium (uide 1, 4; 4, 22)</i>	<i>Sacerdos et clerici sui</i>
3, 23	<i>Abbas Praenestini montis</i>	<i>Monachi duo (ex monasterio Praenestinae ciuitatis)</i> [Gregorio todavía era monje cuando se lo contaron]	<i>Praesbyter abbatis Praenestini montis</i>
3, 24	TEODORO, <i>mansionarius ecclesiae sancti Petri Urbis Romae</i>		
3, 25	ACONCIO, <i>mansionarius ecclesiae sancti Petri Urbis Romae</i>		
3, 26	MENAS, <i>monachus eremita in Samniae prouinciae</i>	<i>Incolae tot (ex Samniae prouinciae) testes sunt</i>	<i>Langobardus quidam CARTERIO, possessor</i>
3, 27	<i>Quadráginta rustici</i>	<i>Hii testantur qui interesse potuerunt</i>	<i>Langobardi</i>
3, 28	<i>Quadríngenti captiui</i>		<i>Langobardi</i>
3, 29		BONIFACIO, <i>monachus (monasterii sancti Andreae in Caelium)</i>	
3, 30		<i>Populus Sacerdos et custodes ecclesiae Sebastiani et Agathae in Subura</i> [Gregorio ya era papa cuando ocurrieron los hechos]	

3, 31	HERMENEGILDO, <i>Leuigildi regis Wisigothorum filius et princeps</i>	<i>Multorum qui ab Hispaniarum partibus ueniunt</i>	LEOVIGILDO, <i>rex Wisigotharum</i> LEANDRO, <i>Hispalitanus episcopus</i> RECARDO, <i>rex Wisigothorum</i>
3, 32	<i>Episcopi Africani</i>	<i>Episcopus senior quidam</i>	
3, 33	ELEUTERIO, <i>seruus Dei et abbas monasterii sancti Marci in Spoletina ciuitate</i> (uide 3, 14 y 21; 4, 36)	ELEUTERIO, <i>seruus Dei et abbas monasterii sancti Marci in Spoletina ciuitate</i> [Gregorio puede ayunar gracias a las plegarias de Eleuterio, a quien conoce en el Celio]	
3, 35	AMANCIO, <i>praesbyter prouinciae Tusciae</i>	FLORIDO, <i>Tifernae Tiberinae ecclesiae episcopus</i> [Gregorio conoció en el Celio a Amancio]	
3, 36	MAXIMIANO, <i>abbas monasterii sancti Andreae in Caelium et episcopus Siracusanae ciuitatis</i> (uide 1, 7)	MAXIMIANO, <i>abbas monasterii sancti Andreae in Caelium et episcopus Siracusanae ciuitatis</i> [los hechos ocurren mientras Gregorio ejercía de apocrisiario]	
3, 37	SÁNTULO, <i>praesbyter prouinciae Nursiae</i> (uide 3, 15)	SÁNTULO, <i>praesbyter prouinciae Nursiae Monachus quidam ex Nursiae prouincia</i>	<i>Langobardi Diaconus a Langobardis captus</i>
3, 38	REDENTO, <i>episcopus Ferentinae ciuitatis</i>	REDENTO, <i>episcopus Ferentinae ciuitatis</i>	JUAN (III), <i>episcopus Romanae ciuitatis</i>

REFERENCIA	PROTAGONISTAS	INFORMANTES	PERSONAJES CITADOS
4, 8	BENITO, <i>abbas monasterii Cassinensis</i> (uide 2, 1-35)	<i>Discipuli supradicti</i> de Benito (uide 2, 1)	GERMÁN, <i>episcopus Capuensis</i> (uide 2, 35; 4, 42)
4, 9	ESPECIOSO y GREGORIO, <i>monachi germani fratres</i> (<i>nobiles uiri atque exterioribus studiis eruditi</i>)	<i>Discipuli supradicti</i> de Benito (uide 2, 1)	
4, 10	<i>Seruus Dei inclausus in Samnio</i>	<i>Vir religiosus atque fidelissimus</i> [Gregorio todavía era monje cuando se lo contaron]	
4, 11	ESPERANZA, <i>abbas monasteriorum in Campse iuxta Nursiae urbem</i>	<i>Vir ualde uenerabilis</i> [Gregorio todavía era monje cuando se lo contaron]	
4, 12	<i>Praesbyter in prouincia Nursiae</i>	ESTEBAN, <i>abbas</i>	
4, 13	PROBO, <i>episcopus Reatinae ciuitatis</i>	PROBO, <i>monachus in monasterio Romano quod appellatur Renati et nepos de Probo</i> (<i>episcopus</i>) (uide 4, 18 y 20)	MÁXIMO, padre de Probo (<i>episcopus</i>)
4, 14	GALA, <i>nobilissima puella Romana et monacha in monasterio apud beati Petri ecclesiam</i>		SÍMACO, <i>consul, patricius et pater</i> de Gala BENITA, <i>monacha in monasterio apud beati Petri ecclesiam</i>
4, 15 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 1, 15, 5]	SÉRVULO, <i>pauper et paralyticus</i>	<i>Monachus noster</i> (<i>monasterii sancti Andreae in Caelium?</i>)	
4, 16 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 40, 11]	RÓMULA, <i>sanctimonialis discipula Redemptae</i>	ESPECIOSO, <i>compresbiter Gregorii</i> REDENTA, <i>sanctimonialis in monasterio Romano iuxta beatae Mariae ecclesiam</i> <i>Sanctimonialis et discipula</i> anónima de Redenta	HERUNDINA, <i>eremita super Praenestinos montes</i> REDENTA, <i>sanctimonialis in monasterio Romano iuxta beatae Mariae ecclesiam et discipula</i> de Herundina <i>Sanctimonialis et discipula</i> anónima de Redenta
4, 17 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 38, 15]	TARSILA, <i>sacra uirgo et amita Gregorii</i>		FÉLIX (III), <i>papa et atauus Gregorii</i>
4, 18	MUSA, <i>puella</i>	PROBO, <i>monachus in monasterio Romano quod appellatur Renati</i> (hermano de Musa) (uide 4, 13 y 20)	
4, 20 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 35, 8]	ESTEBAN, <i>seruus Dei</i>	PROBO, <i>monachus in monasterio Romano quod appellatur Renati</i> (uide 4, 13 y 18) <i>Religiosis aliisque</i>	

4, 22	<i>Monachi duo capti et in ramis arboris suspensi</i>	VALENCIÓN, <i>abbas monasterii in Valeria et postea sancti Andreae in Caelium</i> (uide 1, 4; 3, 22)	<i>Langobardi Captiui omnes</i>
4, 23	SORANO, <i>abbas monasterii Surani</i>	<i>Religiosi adtestantes</i>	<i>Langobardi Captiui fugitiui ex Langobardis</i>
4, 24	<i>Diaconus in Marsorum prouincia</i>		
4, 27	CVMQVODEVS, <i>aduocatus Romanus</i> GERONCIO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> MELITO, <i>monachus in Porto</i> ARMENTARIO, <i>seruus de Valeriano</i>	FÉLIX, <i>episcopus Portuensis</i> (uide 4, 57) AMONIO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i>	AMONIO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> VALERIANO, <i>aduocatus Romanus</i> <i>Filia de Valeriano et coniux de Amonio (antes de ser monje)</i> <i>Bulgar quidam spatarius Narsētis</i>
4, 28 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 36, 3]	TEÓFANES, <i>comes Centumcellae</i>	<i>Multi adtestantes Artefices marmoris sepulchri</i>	<i>Clerus, nobiles et plebs Centumcellae</i>
4, 31	<i>Anachoretam quidam</i>	JULIANO, <i>secundus defensor (secundicerius) Romanus</i>	TEODORICO, <i>rex Gothorum</i> JUAN I, <i>papa</i> SÍMACO, <i>patricius</i>
4, 32	REPARATO, <i>expectabilis uir</i>	DEUSDEDIT, <i>honestus senex</i>	TIBURCIO, <i>praesbyter sancti Laurentis</i> FLORENCIO, <i>praesbyter sancti Laurentis</i> (= 2, 8?)
4, 35	<i>Religiosus uir quidam</i>	<i>Alii religiosi praesentes</i>	
4, 36	JUAN, <i>monachus et germanus de Eleuterio</i> ORSO, <i>monachus</i> EUMORFIO, <i>nobilis et filius de Gala</i> ESTEBAN, <i>optio</i>	ELEUTERIO, <i>uenerabilis senex</i> (uide 3, 14, 21 y 33) <i>Vicini mei</i>	GALA, <i>uidua Romana</i>
4, 37	PEDRO, <i>monachus Hiberiae (?) in Euasa</i> ESTEBAN, <i>inlustris uir Miles quidam</i>	<i>Monachus quidam Illyricus in monasterio sancti Andreae in Caelium</i> ESTEBAN, <i>inlustris uir Miles quidam</i>	PEDRO, <i>maior ecclesiasticae familiae (Romanae)</i> <i>Praesbyter peregrinus</i>
4, 38	DEUSDEDIT, <i>calciamentae operarius et religiosus uir</i>	<i>Vir quidam</i>	
4, 42	GERMÁN, <i>episcopus Capuanae ciuitatis</i> (uide 2, 35; 4, 8)	<i>Maiores scientes</i>	PASCASIO, <i>diaconus Romanus</i> (uide 4, 43) SÍMACO, <i>papa</i> LORENZO, <i>antipapa</i>
4, 43			PASCASIO, <i>diaconus Romanus</i> (uide 4, 42)
4, 48	<i>Vir sanctus quidam abbas</i>		

Apéndices

4, 49	ANTONIO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> MÉRULO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> JUAN, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i>		PEDRO, <i>abbas monasterii sancti Andreae in Caelium</i>
4, 51	<i>Noster certus (amicus?)</i>		
4, 57	<i>Praesbyter in Tauriana ad Centumcellam</i> PRECIOSO, <i>praepositus monasterii sancti Andreae in Caelium</i>	FÉLIX, <i>episcopus Portuensis (uide 4, 27)</i> , según el relato del <i>praesbyter in Tauriana ad Centumcellam</i> [Gregorio habitaba entonces en el monasterio del Celio e intervino en el asunto de Justo]	<i>Dominus thermarum in Tauriana</i> JUSTO, <i>monachus medicus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> COPIOSO, <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium et frater de JUSTO</i>
4, 58 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 37, 9]	CASIO, <i>episcopus Narniensis ciuitatis (uide 3, 6)</i>		
4, 59 [cf. <i>Hom. in Euang.</i> , 2, 37, 8]	<i>Coniux uiri quidam</i> VARACA, <i>nauta</i>	VARACA, <i>nauta</i>	<i>Vir quidam</i> AGATÓN, <i>episcopus Palermitanae ecclesiae</i>

2.2. — TIPOLOGÍA DEL *VIR DEI*

ECLESIAÍSTICOS *

REFERENCIA	PERSONAJE
1, 5	CONSTANCIO <i>mansionarius ecclesiae sancti Stephani iuxta Anthonitanam ciuitatem</i>
1, 6	MARCELINO <i>episcopus Anthonitanae ciuitatis</i>
1, 9	BONIFACIO <i>episcopus Ferentinae ciuitatis</i>
1, 10	FORTUNATO <i>episcopus Tudertinae ciuitatis</i>
1, 12	SEVERO <i>sacerdos aut praesbyter prouinciae Valeriae (ecclesiae sanctae Mariae)</i>
3, 1	PAULINO <i>episcopus Nolanae ciuitatis</i>
3, 2	JUAN (II) <i>episcopus Romanae ciuitatis</i>
3, 3	AGAPITO <i>episcopus Romanae ciuitatis</i>
3, 4	DACIO <i>episcopus Mediolanensis ciuitatis</i>
3, 5	SABINO <i>episcopus Canosinae ciuitatis</i>
3, 6	CASIO <i>episcopus Narniensis ciuitatis</i>
3, 7	ANDRÉS <i>episcopus Fundanae ciuitatis</i>
3, 8	CONSTANCIO <i>episcopus Aquinensis ciuitatis</i>
3, 9	FREDIANO <i>episcopus Lucensis ciuitatis</i>
3, 10	SABINO <i>episcopus Placentinae ciuitatis</i>
3, 11	CERBONIO <i>episcopus Populoniae ciuitatis</i>
3, 12	FULGENCIO <i>episcopus Vtriculanae ciuitatis</i>
3, 13	HERCULANO <i>episcopus Perusinae ciuitatis</i>
3, 20	ESTEBAN <i>praesbyter prouinciae Valeriae</i>
3, 22	<i>Praesbyter prouinciae Valeriae</i>
3, 23	<i>Praesbyter Praenestini montis</i>
3, 24	TEODORO <i>mansionarius ecclesiae sancti Petri Urbis Romae</i>
3, 25	ACONCIO <i>mansionarius ecclesiae sancti Petri Urbis Romae</i>
3, 35	AMANCIO <i>praesbyter prouinciae Tusciae</i>
3, 37	SÁNTULO <i>praesbyter prouinciae Nursiae</i>
3, 38	REDETO <i>episcopus Ferentinae ciuitatis</i>
4, 12	<i>Praesbyter in prouincia Nursiae</i>
4, 13	PROBO <i>episcopus Reatinae ciuitatis</i>
4, 24	<i>Diaconus in Marsorum prouincia</i>
4, 42	GERMÁN <i>episcopus Capuanae ciuitatis</i>
4, 58	CASIO <i>episcopus Narniensis ciuitatis</i>

* Excluimos el milagro operado por unos genéricos *episcopi Africani* durante la persecución vándala – GREG. MAG., *Dial.*, 3, 32– por tratarse de un número indeterminado de personajes y, por tanto, incontable, aunque los reseñamos en el capítulo 2.1 de este apéndice.

MONJES

REFERENCIA	PERSONAJE
1, 1	HONORATO <i>abbas monasterii Fundensis</i>
1, 2	LIBERTINO <i>praepositus monasterii Fundensis</i>
1, 3	<i>Monachus hortulanus monasterii Fundensis</i>
1, 4	EQUICIO <i>abbas prouvinciae Valeriae</i>
1, 7	NONOSO <i>praepositus monasterii in monte qui Soracte dicitur</i>
1, 8	ANASTASIO <i>abbas monasterii quod Subpentoma uocatur (exnotarius ecclesiae Romanae)</i>
1, 11	MARTIRIO <i>monachus prouvinciae Valeriae</i>
2, 1-35	BENITO <i>abbas monasterii Subiacensis et Cassinensis</i>
2, 33-34	ESCOLÁSTICA <i>soror Benedicti et sanctimonialis femina</i>
3, 14	ISAAC <i>seruus Dei et eremita iuxta Spoletinam ciuitatem Syrus natione</i>
3, 15	EUTIQUIO <i>seruus Dei iuxta Nursianam ciuitatem</i> FLORENCIO <i>abbas monasterii Nursianae ciuitatis</i>
3, 16	MARTÍN <i>monachus de monte Marsico (in Campania)</i>
3, 17	<i>Monachus ex monte Argentario (in Aurelia)</i>
3, 18	BENITO <i>monachus (in Campania)</i>
3, 21	<i>Puella conuersa (in Spoletina ciuitate)</i>
3, 23	<i>Abbas Praenestini montis</i>
3, 26	MENAS <i>monachus eremita in Samniae prouvinciae</i>
3, 33	ELEUTERIO <i>seruus Dei et abbas monasterii sancti Marci in Spoletina ciuitate</i>
3, 36	MAXIMIANO <i>abbas monasterii sancti Andreae in Caelium et postea episcopus Siracusanae ciuitatis</i>
4, 9	GREGORIO y ESPECIOSO <i>monachi germani fratres (nobiles uiri atque exterioribus studiis eruditi)</i>
4, 10	<i>Seruus Dei inclausus in Sannio</i>
4, 11	ESPERANZA <i>abbas monasteriorum in Campse iuxta Nursianam urbem</i>
4, 14	GALA <i>nobilissima puella Romana et monacha in monasterio apud beati Petri ecclesiam</i>
4, 16	RÓMULA <i>sanctimonialis discipula Redemptae</i>
4, 17	TARSILA <i>sacra uirgo et amita Gregorii</i>
4, 20	ESTEBAN <i>seruus Dei</i>
4, 22	<i>Monachi duo capti et in ramis arboris suspensi</i>
4, 23	SORANO <i>abbas monasterii Surani</i>
4, 27	GERONCIO <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> MELITO <i>monachus in Porto</i>
4, 31	<i>Anachoretam quidam</i>
4, 36	JUAN <i>monachus</i> ORSO <i>monachus</i>
4, 37	PEDRO <i>monachus Hiberiae (?) in Euasa</i>
4, 48	<i>Vir sanctus quidam abbas</i>
4, 49	ANTONIO <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> MÉRULO <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i> JUAN <i>monachus monasterii sancti Andreae in Caelium</i>
4, 57	PRECIOSO <i>praepositus monasterii sancti Andreae in Caelium</i>

LAICOS *

REFERENCIA	PERSONAJE
3, 31	HERMENEGILDO <i>Leuuigildi regis Wisigothorum filius et princeps</i>
4, 15	SÉRVULO <i>pauper</i>
4, 18	MUSA <i>puella nobilis</i>
4, 27	<i>CVMQVODEVS aduocatus Romanus</i> ARMENTARIO <i>seruus Valeriani</i>
4, 28	TEÓFANES <i>comes Centumcellae</i>
4, 32	REPARATO <i>expectabilis uir</i>
4, 35	<i>Religiosus uir quidam noster</i>
4, 36	EUMORFIO <i>nobilis</i> ESTEBAN <i>optio</i>
4, 37	ESTEBAN <i>inlustris uir</i> <i>Miles quidam</i>
4, 38	<i>DEVSEDEDIT calciamentae operarius et religiosus uir</i>
4, 51	<i>Noster certus (amicus?)</i>
4, 57	<i>Presbiter in Tauriana ad Centumcellam</i>
4, 59	<i>Mulier et coniux uiri quidam</i> VARACA <i>nauta</i>

* A este listado de laicos, cabría incorporar además un par de capítulos –GREG. MAG., *Dial.*, 3, 27-28– en los cuales sendos grupos de *rustici* y *captiui* son martirizados por los longobardos en un ejemplo de milagro coral. Hemos optado por no incluirlos a causa de su carácter incontable, aunque también los reseñamos en el capítulo 2.1 de este apéndice.

2.3. — CÓMPUTO DE *VIRI DEI* POR CATEGORÍAS

ECLESIÁSTICOS

CONDICIÓN	NÚMERO
<i>Episcopus</i>	20
<i>Presbiter aut sacerdos</i>	8
<i>Diaconus</i>	1
<i>Mansionarius</i>	3
<i>Defensor</i>	1
TOTAL	33

MONJES

CONDICIÓN	NÚMERO
<i>Abbas</i>	11
<i>Praepositus</i>	3
<i>Monachus</i>	22
<i>Sanctimonialis</i>	5
<i>Anachoreta aut eremita</i>	1
TOTAL	42

LAICOS

CONDICIÓN	NÚMERO
<i>Princeps</i>	1
<i>Comes</i>	1
<i>Inlustris</i>	1
<i>Expectabilis</i>	1
<i>Nobilis</i>	1
<i>Puella nobillis</i>	1
<i>Aduocatus</i>	1
<i>Miles</i>	2
<i>Nauta</i>	1
<i>Operarius</i>	1
<i>Noster (amicus?)</i>	1
<i>Religiosus uir</i>	1
<i>Mulier</i>	1
<i>Pauper</i>	1
<i>Seruus</i>	1
TOTAL	16

TOTAL	91
--------------	-----------

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASS	<i>Acta Sanctorum</i> , Antwerp-Venezia
AAT	<i>Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino</i> , 2. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Bologna
AB	<i>Analecta Bollandiana: a Journal of Critical Hagiography</i> , Bruxelles
ABR	<i>The American Benedictine Review</i> , Richardton, N.D.
AHDE	<i>Anuario de Historia del Derecho Español</i> , Madrid
ALMA	<i>Archivum Latinitatis Medii Aevi</i> , Genève
<i>Annales ESC</i>	<i>Annales: Économies, Sociétés, Civilisations</i> , Paris
<i>AnTard</i>	<i>Antiquité Tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie</i> (IV ^e -VIII ^e s.), Paris
ASE	<i>Annali della Storia dell'Esegesi</i> , Bologna
AST	<i>Analecta Sacra Tarraconensia</i> , Barcelona
BAB	<i>Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques / Académie royale de Belgique</i> , Bruxelles
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid
BEFAR	<i>Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome</i> , Paris
BenM	<i>Benediktische Monatsschrift</i> , Beuron (denominada <i>Erbe und Auftrag</i> a partir de 1959)
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis</i> , Bruxelles
BISIAM	<i>Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano</i> , Roma
BJ	<i>Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn und des Rheinischen Amtes für Bodendenkmalpflege im Landschaftsverband Rheinland und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande</i> , Köln
BLE	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> , Toulouse
BRAH	<i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i> , Madrid
ByzZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , Berlin
CArch	<i>Cahiers Archéologiques</i> , Paris
CCM	<i>Cahiers de Civilisation Médiévale (X^e-XII^e siècles)</i> , Poitiers
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout
CCSM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis</i> , Turnhout
CEFR	<i>Collection de l'École Française de Rome</i> , Paris
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlin
<i>CollCist</i>	<i>Collectanea Cistercensia</i> , Forges-Chimay
CQ	<i>Classical Quarterly</i> , Oxford
CrSt	<i>Cristianesimo nella Storia: ricerche storiche, esegetiche, teologiche</i> , Bologna
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie</i> , Paris
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques</i> , Paris
DOP	<i>Dumbarton Oaks Papers</i> , Washington (D.C.)
DR	<i>Downside Review</i> , Bath
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris

<i>DThC</i>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris
<i>DVJS</i>	<i>Deutsche Vierteljahrs Schrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte</i> , Berlin
<i>EHR</i>	<i>The English Historical Review</i> , Oxford
<i>EME</i>	<i>Early Medieval Europe</i> , Oxford
<i>EuA</i>	<i>Erbe und Auftrag</i> , Beuron (sucesora de <i>Benediktische Monatschrift</i>)
<i>GCS</i>	<i>Griechische Christliche Schriftsteller</i> , Leipzig-Berlin
<i>GCS NF</i>	<i>Griechische Christliche Schriftsteller. Neue Folge</i> , Berlin
<i>GIF</i>	<i>Giornale Italiano di Filologia</i> , Roma
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i> , Durham (N.C.)
<i>HJ</i>	<i>Historisches Jahrbuch</i> , Freiburg im Bressgau
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge
<i>HZ</i>	<i>Historisches Zeitschrift</i> , München
<i>ICERV</i>	<i>Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda</i> , Barcelona
<i>ICVR</i>	<i>Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores</i> , Roma
<i>ICG</i>	<i>Inscriptions Chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle</i> , Paris
<i>IHC</i>	<i>Inscriptiones Hispaniae Christianae</i> , New York
<i>ILCV</i>	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , Zürich
<i>InvLuc</i>	<i>Invigilata Lucernis</i> , Bari
<i>JbAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> , Münster
<i>JEH</i>	<i>The Journal of Ecclesiastical History</i> , Cambridge
<i>JHS</i>	<i>The Journal of Hellenic Studies</i> , London
<i>JMH</i>	<i>Journal of Medieval History</i> , Southampton
<i>JRS</i>	<i>The Journal of Roman Studies</i> , London
<i>JThS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i> , Oxford
<i>JS</i>	<i>Journal des Savants</i> , Paris
<i>JWI</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i> , London
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Freiburg im Breisgau
<i>MA</i>	<i>Le Moyen Âge: revue d'histoire et de philologie</i> , Bruxelles
<i>MAH</i>	<i>Mélanges d'Archéologie et Histoire</i> , Paris (denominada <i>Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité</i> a partir de 1971)
<i>MDAI(M)</i>	<i>Madriдер Mitteilungen / Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid</i> , Madrid-Mainz
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité</i> , Paris (sucesora de <i>Mélanges d'Archéologie et Histoire</i>)
<i>MEFRM</i>	<i>Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge</i> , Paris
<i>MIÖG</i>	<i>Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung</i> , Wien
<i>MGH aa</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi</i> , Berlin-Hannover
<i>MGH epp</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Epistulae</i> , Berlin-Hannover
<i>MGH lng</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum</i> , Berlin-Hannover
<i>MGH srl</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum</i> , Berlin-Hannover
<i>MGH srm</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum</i>

	<i>Merouingicarum</i> , Berlin-Hannover
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica: commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana</i> , Roma
PCBE I	<i>Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire</i> , I. Afrique, Paris
PCBE II	<i>Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire</i> , II. Italie, Paris
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris
PLRE IIIA	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i> , IIIA. A.D. 527-641, Cambridge
PLRE IIIB	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i> , IIIB. A.D. 527-641, Cambridge
QC	<i>Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali</i> , Catania
RAC	<i>Rivista di Archeologia Cristiana</i> , Città del Vaticano
RAL	<i>Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti</i> , Roma
RBen	<i>Revue Bénédictine</i> , Denée
RBPh	<i>Revue Belge de Philologie et d'Histoire = Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis</i> , Bruxelles
RBS	<i>Regulae Benedicti Studia</i> , St. Ottilien
RE	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart
REA	<i>Revue des Études Anciennes</i> , Pessac
REAug	<i>Revue des Études Augustiniennes et Patristiques</i> , Paris
REByz	<i>Revue des Études Byzantines</i> , Paris
RecAug	<i>Recherches Augustiniennes et Patristiques</i> , Paris
RecSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris
RecTh	<i>Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales = Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters</i> , Leuven
REL	<i>Revue des Études Latines</i> , Paris
RHD	<i>Revue d'Histoire du Droit = Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis</i> , Dordrecht
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain-la-Neuve
RHEF	<i>Revue d'Histoire de l'Église de France</i> , Turnhout
RHT	<i>Revue d'Histoire des Textes</i> , Turnhout
RomBarb	<i>RomanoBarbarica: contributo allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico</i> , Roma
RQA	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte</i> , Roma-Freiburg im Bresgau
RSCr	<i>Rivista di Storia del Cristianesimo</i> , Brescia
RSLR	<i>Rivista di Storia e Letteratura Religiosa</i> , Firenze
RSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
SEBarc	<i>Sylloge Epigraphica Barcinonensis</i> , Barcelona
SHHA	<i>Studia Historica. Historia Antigua</i> , Salamanca
SMGB	<i>Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige</i> , St. Ottilien
SMSR	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> , L'Aquila
StudMed	<i>Studi Medievali</i> , Spoleto
StudMon	<i>Studia Monastica</i> , Montserrat

<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen, Leipzig-Berlin</i>
<i>TZ</i>	<i>Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete, Trier</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum, Bari</i>
<i>ZAC</i>	<i>Zeitschrift für Antike und Christentum, Berlin</i>
<i>ZRG(KA)</i>	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung, Wien</i>

FUENTES LITERARIAS¹

Acta (sancti) Proc(uli) Bon(oniensis), ed. C. Janning – J.B. Sollers – J. Pinius, AASS, Iulius, I, Antwerp 1719, pp. 61-63.

AGNEL(LVS), *Lib(er) pont(ificalis) eccl(esiae) Rauen(natis)*, ed. O. Holder-Egger, MGH srl, Hannover 1878, pp. 275-391.

AGOB(ARDVS) LVGD(VNENSIS), *De pict(uris) et imag(inibus)*, ed. L van Acker, CCSM 52, Turnhout 1981, pp. 151-181.

AMBROS(IASTER), *Comment(arius) in XIII ep(istulas) Paul(inas)*, ed. H.J. Vogels, CSEL 81, 1-3, Wien 1966-1969.

AMBROS(IVS) MEDIOL(ANENSIS), *De ob(itu) Theod(osii)*, ed. O. Faller, CSEL 73, Wien 1955, pp. 369-401.

———, *De off(iciis) minist(rorum)*, ed. M. Testard, CCSL 15, Turnhout 2000².

———, *Ep(istulae)*, ed. M. Zelzer, CSEL 82, 3, Wien 1982, pp. 3-368.

———, *Expos(itio) euang(elii) sec(undum) Luc(am)*, ed. M. Adriaen, CCSL 14, Turnhout 1957, pp. 1-400.

———, *Expos(itio) de psalm(o) CXVIII*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1999².

———, *De interp(ellatione) Iob et Daud*, ed. K. Schenkl, CSEL 32, 1, Wien 1897, pp. 211-296.

———, *Explan(atio) super psalm(os) XII*, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Wien 1999².

ANON(YMVS) ANGL(VS), *Vita Greg(orii)*, ed. B. Colgrave, *The Earliest Life of Gregory the Great, by an Anonymous Monk of Whitby. Text, Translation and Notes*, Cambridge 1985, pp. 72-139.

ANON(YMVS) PLACENT(INVS), *Itiner(arium)*, ed. P. Geyer, CCSL 175, Turnhout 1965, pp. 129-174.

Anth(ologia) Lat(ina), I, ed. A. Riese, *Carmina epigraphica*, 2 vols., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1894 y 1906.

Anth(ologia) Lat(ina), II, ed. F. Bücheler – E. Lommatzsch, *Carmina in codicibus scripta*, 3 vols., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1886, 1897 y 1926.

Antiph(onarium), praef(atio), ed. J. Pothier, “Del prologo che si cantava in altri tempi ad onore di S. Gregorio avanti l’introito della I^a domenica d’Avvento”, *Musica sacra* 14 (1890), pp. 33-42.

APOL(LINARIS) SIDON(IVS), *Ep(istulae)*, ed. A. Loyen, *Sidoine Apollinaire. Lettres*, II-III, Collection des Universités de France. Série latine 198 y 199, Paris 1970.

¹ Cuando las ediciones corresponden a grandes colecciones con volúmenes numerados, remitimos a ellas mediante las abreviaturas usuales e indicando el editor; en los demás casos, mencionamos el editor y el libro o artículo en el que se publica la fuente.

ARATOR, *Hist(oria) apost(olica)*, ed. A.P. McKinlay, *CSEL* 72, Wien 1951, pp. 6-149.
———, *Ep(istula) ad Parth(enium)*, apud ARATOR, *Historia apostolica*, ed. A.P. McKinlay, *CSEL* 72, Wien 1951, pp. 150-153.
———, *Ep(istula) ad Vigil(ium)*, apud ARATOR, *Historia apostolica*, ed. A.P. McKinlay, *CSEL* 72, Wien 1951, pp. 3-5.

ASTER(IVS) AMAS(ENVS), *Hom(ilia) 11*), ed. F. Halkin, *Euphémie de Chalcedoine*, *Subsidia Hagiographica* 41, Bruxelles 1965, pp. 4-8.

ATHAN(ASIVS) ALEX(ANDRINVS), *Vita Ant(onii)*, ed. G.J.M. Bartelink, *SC* 400, pp. 124-377.

AVG(VSTINVS) HIPPON(ENSIS), *Confes(siones)*, ed. L. Verheijen, *CCSL* 27, Turnhout 1981.

———, *C(ontra) Faust(um) Manichaeum*), ed. J. Zycha, *CSEL* 25, 1, Wien 1891, pp. 251-797.

———, *De catech(izandis) rud(ibus)*, ed. J. Bauer, *CCSL* 46, Turnhout 1969, pp. 121-178.

———, *De ciu(itate) Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, *CCSL* 47-48, Turnhout 1955.

———, *De cons(ensu) euang(elistarum)*, ed. F. Wehrich, *CSEL* 43, Wien 1904.

———, *De cura pro mort(uis) gerenda*), ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, pp. 619-660.

———, *De doct(rina) Chris(tiana)*, ed. J. Martin, *CCSL* 32, Turnhout 1962, pp. 1-167.

———, *De fide et op(eribus)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, pp. 33-97.

———, *De fide et symb(olo)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, pp. 1-32.

———, *De haer(esibus)*, ed. R. van der Plaetse – C. Beukers, *CCSL* 46, Turnhout 1969, pp. 283-345.

———, *De mor(ibus) eccl(esiae) cathol(icae et de moribus) Manichaeorum*), ed. J.B. Bauer, *CSEL* 90, Wien 1992.

———, *De op(ere) monac(horum)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, p. 531-596.

———, *De ord(ine)*, ed. W.M. Green, *CCSL* 29, Turnhout 1970, pp. 87-137.

———, *Enar(rationes) in psalm(os)*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, *CCSL* 38-40, Turnhout 1956.

———, *Psalm(us) c(ontra) part(em) Don(ati)*, ed. C. Lambot, “Texte complété et amendé du «Psalmos contra partem Donati» de saint Augustin”, *RBen* 47 (1935), pp. 312-330.

———, *Tract(atus) in euang(elium) Ioan(nis)*, ed. R. Willems, *CCSL* 36, Turnhout 1954.

———, *Retract(ationes)*, ed. A. Mutzenbecher, *CCSL* 57, Turnhout 1974.

———, *Serm(o) 286*, ed. Maurini, *PL* 38, Paris 1861, cc. 1297-1301.

———, *Serm(o) 315*, ed. Maurini, *PL* 38, Paris 1861, cc. 1426-1431.

AVIT(VS) BRAC(ARENSIS), *Ep(istula) ad Palch(onium) episcopum Bracarensem de reliquiis sancti Stephani*), ed. E. Vanderlinden, “*Reuelatio sancti Stephani (B.H.L. 7850-6)*”, *REByz* 4 (1946), pp. 188-189

AVIT(VS) VIEN(NENSIS), *Ep(istulae)*, ed. R. Peiper, *MGH aa* 6, 2, *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, Berlin 1883, pp. 35-103.

———, *Carm(ina de spiritalis historia gestis)*, ed. R. Peiper, *MGH aa 6, 2, Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, Berlin 1883, pp. 201-274.

———, *Hom(iliae)*, ed. R. Peiper, *MGH aa 6, 2, Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, Berlin 1883, pp. 103-157.

BAS(ILIVS) CAES(ARIENSIS), *Ep(istulae)*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, II, Collection des Universités de France. Série grecque 149, Paris 1961.

———, *Hom(iliae) super psalm(os)*, ed. J. Garnier, *PG 29*, Paris 1857, cc. 209-494.

———, *In quad(raginta) mart(yres) Sebast(enses)*, ed. J. Garnier, *PG 31*, Paris 1857, cc. 507-526.

———, *Or(atio) ad adul(escentes)*, ed. F. Boulenger, *Saint Basile. Aux jeunes sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Collection des Universités de France. Série grecque 77, Paris 1935.

BAVDON(OVIA MONIALIS PICTAVIENSIS), *Vita Radeg(undis)*, ed. B. Krusch, *MGH srm 2, Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, Hannover 1888, pp. 364-395.

BEDA, *Hist(oria) eccl(esiastica gentis Anglorum)*, ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford Medieval Texts, Oxford 1969, pp. 1-577.

———, *Vita (beatorum abbatum) Ben(edicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi et Hwaetberti)*, ed. C. Plummer, *Venerabilis Baedae opera historica*, I, Oxford 1896, pp. 388-404.

———, *Hom(eliarum euangelii libri II)*, ed. D. Hurst, *CCSL 122*, Turnhout 1955, pp. 1-378.

BEN(EDICTVS) CASIN(ENSIS), *Reg(ula)*, ed. A. de Vogüé, *SC 181-182*, Paris 1972, pp. 412-491 y 508-675.

BONIF(ATIVS), *Ep(istulae)*, ed. M. Tangl, *MGH epp, Epistulae selectae 1, Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin 1916, pp. 1-289.

BOETH(IVS), *Comm(entaria) in top(ica) Cic(eronis)*, ed. G. Porret, *PL 64*, Paris 1860, cc. 1039-1174.

———, *De hebdom(adibus)*, ed. G. Porret, *PL 64*, Paris 1860, cc. 1311-1314.

———, *De inst(itutione) mus(icae)*, ed. H.L. Glareani, *PL 63*, Paris 1860, cc. 1167-1300.

———, *Lib(er) c(ontra) Eut(ychen) et Nest(orium)*, ed. G. Porret, *PL 64*, Paris 1860, cc. 1337-1354.

———, *(Quomodo) Trinit(as unus Deus ac non tres dii)*, ed. G. Porret, *PL 64*, Paris 1860, cc. 1247-1256.

———, *Phil(osophiae) cons(olatio)*, ed. L. Bieler, *CCSL 94*, Turnhout 1957.

BRAVL(IO) CAES(ARAVGVSTANVS), *Vita Aem(ilianì)*, ed. I. Cazzaniga, “La vita di S. Emiliano”, *Bolletino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini* n.s. 3 (1954), pp. 22-40.

CAES(ARIVS) AREL(ATENSIS), *Reg(ula) monach(orum)*, ed. J. Courreau – A. de Vogüé, *SC 348*, Paris 1994, pp. 204-227.

———, *Serm(ones)*, ed. G. Morin, *CCSL 103-104*, Turnhout 1953.

———, *Stat(uta sanctorum) uirg(inum)*, ed. A. de Vogüé – J. Courreau, *SC* 345, Paris 1988, pp. 170-272.

CAES(ARIVS) PATR(ICIVS), *Ep(istula) ad Siseb(utum)*, ed. J. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Serie Filosofía y Letras 15, Sevilla 1972, pp. 13-14.

CAS(SIANVS) MASSIL(IENSIS), *Conl(ationes)*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 13, Wien 1886.
———, *De incarn(atione Domini contra Nestorium)*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 17, Wien 1888, pp. 235-291.

CASSIOD(ORVS), *Complex(iones in Epistulas Apostolorum, Actuum Apostolorum et Apocalypsis Ioannis.) Ad Coloss(enses)*, ed. S. Maffei, *PL* 70, Paris 1847, cc. 1351-1352.

———, *Instit(utiones)*, ed. J. Garet, *PL* 70, Paris 1847, cc. 1105-1220.

———, *Exp(ositio) psalm(orum)*, ed. M. Adriaen, *CCSL* 97-98, Turnhout 1958.

———, *Var(iarum libri XII)*, ed. Å.J. Fridh, *CCSL* 96, Turnhout 1973, pp. 1-499.

CHILDEB(ERTVS) REX, *Ep(istulae)*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merovingici et Karolini aeui* I, Berlin 1892, pp. 110-153.

Chron(ica) patr(iarcharum) Grad(ensium), ed. O. Holder-Egger, *MGH srl*, Hannover 1878, pp. 392-397.

CIC(ERO), *Somn(ium) Scip(ionis)*, ed. K. Ziegler, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De re publica librorum sex quae manserunt*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 39, Leipzig 1964⁶, pp. 126-136.

PS(EVDO) CIXILA, *Vita Ild(ephonsi)*, ed. E. Flórez, *PL* 96, Paris 1862, cc. 43-48.

CLEM(ENS) ALEX(ANDRINVS), *Paedag(ogus)*, ed. H.-I. Marrou – M. Harl – C. Montdésert – C. Matray, *SC* 70, 108 y 158, Paris 1960, 1965 y 1970.

Cod(ex) Iust(inianus), ed. P. Krüger, *Corpus Iuris Ciuilis*, II. *Codex Iustinianus*, Hildesheim 1989¹¹.

Cod(ex) Theod(osianus), ed. T. Mommsen, T. – MEYER, P., *Codex Theodosianus*, I, 2. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Hildesheim 1990.

COLVMB(ANVS) BOB(IENSIS), *Ep(istulae)*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merovingici et Karolini aeui* 1, Berlin 1892, pp. 156-190.

———, *Reg(ula) monach(orum)*, ed. G.S.M. Walker, *S. Columbani opera*, Dublin 1957, pp. 122-143.

Conc(ilium) Agath(ense) (506), ed. C. Munier, *CCSL* 148, Turnhout 1963, pp. 189-228.

Conc(ilium) Aurel(ianense) III (538), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 114-130.

Conc(ilium) Aurel(ianense) IV (541), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 132-146.

Conc(iliu)m Brac(arense) I (561), ed. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12, New Haven 1950, pp. 105-115.

Conc(iliu)m Brac(arense) II (572), ed. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12, New Haven 1950, pp. 116-123.

Conc(iliu)m Brac(arense) III (675), ed. J. Vives Gatell, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, España cristiana 1, Barcelona-Madrid 1963, pp. 370-379.

Conc(iliu)m Carthag(inense) (401), ed. C. Munier, *CCSL* 149, Turnhout 1974, pp. 194-205.

Conc(iliu)m Clipp(acense) (626-627), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 291-297.

Conc(iliu)m Clou(eshouiae) (747), ed. G.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, 12, Graz 1960, cc. 387-408.

Conc(iliu)m Epaon(ense) (517), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 24-35.

Conc(iliu)m Hisp(alense) I (590), ed. F. A. González, *PL* 84, Paris 1862, cc. 591-594.

Ps(eudo) conc(iliu)m Ilib(erritanum), ed. J. Vilella Masana – P.E. Barreda Edo, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, *I concili della Cristianità occidentale (secoli III-V). XXX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78, Roma 2002, pp. 570-579.

Conc(iliu)m Matic(onense) I (581-583), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 223-230.

Conc(iliu)m Paris(iense) VI (614), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 275-285.

Conc(iliu)m Rom(anum) (595), *apud* GREGORIVS MAGNVS, *Epistularum Registrum*, 5, 57a, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp* 1, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, Berlin 1891, pp. 362-367.

Conc(iliu)m Tolet(anum) III (589), ed. F. Rodríguez, en MARTÍNEZ, G. – RODRÍGUEZ, F., *La Colección Canónica Hispana*, V. *Concilios hispanos. Segunda parte*, *Monumenta Hispaniae Sacra* 5, Madrid, 1992, pp. 103-148.

Conc(iliu)m Turon(ense) II (567), ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A, Turnhout 1963, pp. 176-194.

Conc(iliu)m Tarrac(onense) (516), ed. J. Vives Gatell, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, España cristiana 1, Barcelona-Madrid 1963, pp. 34-38.

Conc(iliu)m Vas(ense) (442), ed. C. Munier, *CCSL* 148, Turnhout 1963, pp. 94-104.

CONST(ANTIVS) LVGD(VNENSIS), *Vita Germ(ani episcopi Autissiodorensis)*, ed. R. Borius, *SC* 112, Paris 2005, pp. 112-205.

Const(itutio) pragm(atica), ed. R. Schöll – W. Kroll, *Corpus Iuris Ciuilis*, III. *Nouellae*, Hildesheim 1993¹³, pp. 799-802.

Const(itutiones) apost(olorum), ed. M. Metzger, *SC* 320, 329 y 336, Paris 1985-1987.

Cons(ularia) Const(antinopolitana), ed. R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford 1993, pp. 215-245.

Cont(inuatio) Prosp(eri in codice Hauniensi), ed. T. Mommsen, *MGH aa* 9, *Chronica minora* 1, Berlin 1892, pp. 298-339.

CORIP(PVS), *Ioan(nidos seu de bellis Lybicus)*, ed. J. Partsch, *MGH aa* 3, 2, *Corippi Africani grammatici libri qui supersunt*, Berlin 1879, pp. 1-109.

Corp(us) iur(is) can(onici), I. *Decretum magistri Gratiani*, ed. E.L. Richter – E. Friedberg, Graz 1959.

CVTH(BERTVS), *Ep(istula) Cuth(berti) de ob(itu) Bedae*, ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford Medieval Texts, Oxford 1969, pp. 580-587.

CYRIL(VS) ALEX(ANDRINVS), *Ep(istula XIV) ad Acac(ium Berooensem)*, ed. J. Aubert, *PG* 77, Paris 1864, cc. 97-100.

Dec(retum) Gelas(ianum), ed. E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text*, TU 38, Leipzig 1912, pp. 3-13.

De fisco Barcin(onense), ed. J. Vives Gatell, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, España cristiana 1, Barcelona-Madrid 1963, p. 54.

De mirac(ulis) s(ancti) Steph(ani protomartyris libri II), ed. Maurini, *PL* 41, cc. 833-854.

De prand(io) monach(orum), ed. M. Gerbert, *PL* 138, Paris 1853, cc. 1345-1350.

Did(ache), ed. W. Rordorf, *SC* 248, Paris 1978, pp. 141-199.

Dig(esta), ed. T. Mommsen – P. Krüger, *Corpus Iuris Ciuilis*, I. *Institutiones – Digesta*, Hildesheim 1993²⁵, pp. 8-926.

DION(ISIVS) EXIG(VVS), *Praef(atio) ad Euggip(ium presbyterum in uersionem libri Gregorii Nysseni de conditione hominis)*, ed. F. Glorie, CCSL 67, Turnhout 1972, pp. 33-34.

———, *Praef(atio) ad Iulian(um presbyterum in Collectione Decretorum Romanorum Pontificum)*, ed. F. Glorie, CCSL 67, Turnhout 1972, pp. 45-47.

Doct(rina) apost(olorum), ed. W. Rordorf, SC 248, Paris 1978, pp. 207-210.

DRACONT(IVS), *Romul(ea)*, ed. F. Vollmer, MGH aa 14, *Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii carmina. Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, Berlin 1905, pp. 132-196.

ENNOD(IVS) TICIN(ENSIS), *Carm(ina)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, *passim*.

———, *Dict(iones xxvii)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, *passim*.

———, *Ep(istulae)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, *passim*.

———, *Libel(lus contra eos qui contra synodum scribere praesumpserunt)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, pp. 48-67.

———, *Eucharist(icon de uita sua) [= Opusculum 5]*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, pp. 300-304.

———, *Par(anaesis) did(ascalica) [= Opusculum 6]*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, pp. 310-315.

———, *Pan(egyricus dictus) Theod(orico)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, pp. 203-214.

———, *Vita Ant(onii monachi Lerinensis)*, ed. F. Vogel, MGH aa 7, *Magni Felicis Ennodi opera*, Berlin 1885, pp. 185-190.

EPIPH(ANIVS) CONST(ANTIENSIS), *Ep(istula) ad Ioh(annem) Hier(osolymitanum)*, apud HIERONYMVS STRIDONENSIS, *Epistulae*, 51, CSEL 54, ed. I. Hilberg, Wien 1910, pp. 395-412.

———, *Ep(istula) ad Theod(osium imperatorem)*, ed. H.G. Thümmel, “Die bilderfeindlichen Schriften des Epifanios von Salamis”, *Byzantinoslavica* 47/2 (1986), pp. 184-186.

———, *Pan(arion) adu(ersus) haer(eses)*, ed. K. Holl, GCS 25, 31 y 37, Leipzig 1915, 1922 y 1933.

———, *Tract(atus) c(ontra) eos qui imag(ines) fac(iunt)*, ed. H.G. Thümmel, “Die bilderfeindlichen Schriften des Epifanios von Salamis”, *Byzantinoslavica* 47/2 (1986), pp. 181-182.

———, *Test(amentum) ad ciues*, ed. J.M. Featherstone, CCSG 33, Turnhout 1997, p. 252.

EVAGR(IVS) SCHOL(ASTICVS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, *Evagrius. The Ecclesiastical History*, Amsterdam 1964².

EVCHER(IVS) LVGDVN(ENSIS), *Instruct(ionum) ad Salon(ium libri II)*, ed. K. Wotke, CSEL 31, Wien 1894, pp. 65-161.

EVGIP(PIVS), *Exc(erpta) ex op(eribus) s(ancti) Aug(ustini)*, ed. P. Knöll, *CSEL* 9, 1, Wien 1885, pp. 5-1100.

———, *Ep(istula) ad Pasch(asium)*, ed. P. Régerat, *SC* 374, Paris 1991, pp. 146-155.

———, *Commem(oratorium) de uita s(ancti) Seuerini*, ed. P. Régerat, *SC* 374, Paris 1991, pp. 162-297.

EVSEB(IVS) CAES(ARIENSIS), *Comm(entarii) in psalm(os)*, ed. B. de Montfaucon, *PG* 23, Paris 1857, cc. 65-1396.

———, *Ep(istula) ad Const(antiam augustam)*, ed. H.J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit*, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9, Gütersloh 1968, pp. 15-17.

———, *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. T. Mommsen – E. Schwartz, *GCS NF* 6, 1-3, Berlin 1999.

———, *Vita Const(antini)*, ed. I.A. Heikel, *GCS* 7, 1, Berlin 1991², pp. 3-148.

EXC(ERPTA) VALES(IANA) [*pars posterior*], ed. J. Moreau, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1968², pp. 10-27.

FAVST(VS) REIENS(IS), *Serm(ones)*, *apud* EVSEBIVS GALLICANVS, *Homiliae*, ed. F. Glorie, *CCSL* 101A, Turnhout 1971.

FERRAND(VS) CARTHAG(INENSIS), *Vita s(ancti) Fulg(entii)*, ed. G.-G. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929, pp. 4-143.

———, *Ep(istulae)*, ed. A. Galland, *PL* 67, cc. 887-950.

FILOST(ORGIVS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. J. Bidez – F. Winckelmann, *GCS* 21, Leipzig 1981³.

PS(EVDO) FREDEG(ARIVS), *Chron(icorum libri IV cum continuationibus)*, ed. B. Krusch, *MGH srm* 2, *Fredегarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, Hannover 1888, pp. 18-193.

FVLG(ENTIVS) RVSP(ENSIS), *Ad Trasam(undum regem libri III)*, ed. J. Fraipont, *CCSL* 91, Turnhout 1968, pp. 97-185.

———, *Psalm(us) abeced(arius)*, ed. C. Lambot, *CCSL* 91A, Turnhout 1968, pp. 877-885.

———, *Ep(istulae XIX)*, ed. J. Fraipont, *CCSL* 91 y 91A, Turnhout 1968, pp. 189-444 y 447-629.

GAVD(ENTIVS) BRIX(IENSIS), *Tract(atu) s XXI*, ed. A. Glück, *CSEL* 78, Wien 1936.

GELAS(IVS) I, *Adu(ersus) Androm(achum contra Lupercalia)*, ed. O. Günther, *CSEL* 35, 1, Wien 1895, pp. 453-464.

GENNAD(IVS) MASSIL(IENSIS), *De uir(is) ill(ustribus)*, ed. E. Richardson, *TU* 14, 1, Leipzig 1896, pp. 57-97.

GERMAN(VS) et IOAN(NES) episcopi FELICIS et DIOSCORVS diaconi et BLANDVS presbyter, *Ep(istula) 218 [Collectio Auellana]*, ed. O. Günther, *CSEL* 35, 2, Wien 1898, pp. 679-680.

GREG(ORIVS) MAG(NVS), *Dial(ogorum libri IV)*, ed. A. de Vogüé, SC 260 y 265, Paris 1979 y 1980.

Gregorii Magni Dialogi libri IV, ed. U. Moricca, *Fonti per la Storia d'Italia* 57, Roma 1924.

Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît (Dialogues, livre second)*, trad. de P. Antin et comm. de A. de Vogüé, *Vie Monastique* 14, Bégrolles-en-Mauges 1982.

———, *Ep(istularum Registrum)*, ed. D. Norberg, CCSL 140-140A, Turnhout 1982.

———, *Ep(istularum Registrum)*, 1, 41a, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp 1, Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, Berlin 1891, pp. 58-61.

———, *Ep(istularum Registrum)*, 5, 53a, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp 1, Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri I-VII*, Berlin 1891, pp. 353-358.

———, *App(endix)*, 1a, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp 2, Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, Berlin 1899, pp. 437-439.

———, *Hom(iliae II) in Cant(icum Canticorum)*, ed. P. Verbraken, CCSL 144, Turnhout 1963, pp. 1-46.

———, *Hom(iliae XL) in Euang(elia)*, ed. Maurini, PL 76, Paris 1857, cc. 1075-1312.

———, *Hom(iliae) in Hiezech(ielem)*, ed. M. Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1979.

———, *Lib(ellus) resp(onsionum)*, apud BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford Medieval Texts, Oxford 1969, pp. 78-103.

———, *Moral(ia siue Expositio in Iob)*, ed. M. Adriaen, CCSL 143-143A-143B, Turnhout 1979 y 1985.

———, *Reg(ula) past(oralis)*, ed. F. Rommel, SC 381 y 382, Paris 1992.

PS(EVDO) GREG(ORIVS) MAG(NVS), *In lib(rum) I Reg(um expositionum libri VI)*, ed. P. Verbraken, CCSL 144, Turnhout 1963, pp. 47-641.

GREG(ORIVS) NACIAN(ZENVS), *Carm(ina) mor(alia I-LX)*, ed. A.B. Caillau-Clémencet, PG 37, Paris 1862, cc. 521-968.

———, *Or(ationes XLV)*, ed. A.B. Caillau-Clémencet, PG 35 y 36, Paris 1857 y 1858, cc. 395-1252 y 11-664.

GREG(ORIVS) NYS(SENVS), *C(ontra) Eunom(ium libri)*, ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium libri. Pars prior: libri I et II*, Leiden 1960².

———, *C(ontra) Eunom(ium libri)*, ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium libri. Pars altera: libri III*, Leiden 1960².

———, *De deit(ate filii et spiritus sancti)*, ed. F. Morel, PG 46, Paris 1863, cc. 553-576.

———, *De s(ancto) Theod(oro)*, ed. J.P. Cavarinos, *Gregorii Nysseni opera X/1. Sermones I*, Leiden 1990, pp. 61-71.

———, *Vita s(anctae) Macr(inae)*, ed. P. Maraval, SC 178, Paris 1971.

GREG(ORIVS) TVRON(ENSIS), *De uirt(utibus) s(ancti) Iul(iani)*, ed. B. Krusch, *MGH srm 1, 2, Gregorii Turonensis opera, 2. Miracula et opera minora*, Hannover 1885, pp. 112-134.

———, *De uirt(utibus) s(ancti) Mart(ini)*, ed. B. Krusch, *MGH srm 1, 2, Gregorii Turonensis opera, 2. Miracula et opera minora*, Hannover 1885, pp. 134-211.

———, *Hist(oria) Franc(orum)*, ed. B. Krusch – W. Levison, *MGH srm* 1, 1, *Gregorii Turonensis opera*, 1. *Libri historiarum X*, Hannover 1951².

———, *Lib(er) in glor(ia) confes(sorum)*, ed. B. Krusch, *MGH srm* 1, 2, *Gregorii Turonensis opera*, 2. *Miracula et opera minora*, Hannover 1885, pp. 294-370.

———, *Lib(er) in glor(ia) mart(yrum)*, ed. B. Krusch, *MGH srm* 1, 2, *Gregorii Turonensis opera*, 2. *Miracula et opera minora*, Hannover 1885, pp. 34-111.

———, *Lib(er) uitae patr(um)*, ed. B. Krusch, *MGH srm* 1, 2, *Gregorii Turonensis opera*, 2. *Miracula et opera minora*, Hannover 1885, pp. 211-294.

HADRIAN(VS) I, *Ep(istulae)*, ed. K. Hampe, *MGH epp* 5, *Epistolae Karolini aevi* 3, Berlin 1899, pp. 3-57.

HILAR(IVS) AREL(ATENSIS), *Serm(o) de uita s(ancti) Honor(ati) Arelatensis episcopi*, ed. M.-D. Valentin, *SC* 235, Paris 1977, pp. 68-178.

HILAR(IVS) PICTAV(IENSIS), *Comm(entarius) in Matth(aeum)*, ed. J. Doignon, *SC* 254 y 258, Paris 1978 y 1979.

HIERON(YMVS) STRIDON(ENSIS), *Comm(entarii) in Ezech(ielem)*, ed. F. Glorie, *CCSL* 75, Turnhout 1964.

———, *Comm(entarius) in Ion(am) prophetam*, ed. Y.-M. Duval, *SC* 323, Paris 1985, pp. 159-317.

———, *C(ontra) Ioan(nem) Hierosol(imitanum)*, ed. J.-L. Feiertag, *CCSL* 79A, Turnhout 1999, pp. 5-82.

———, *C(ontra) Vigil(antium)*, ed. J.-L. Feiertag, *CCSL* 79C, Turnhout 2005, pp. 5-30.

———, *Ep(istulae)*, ed. I. Hilberg, *CSEL* 54, Wien 1910.

PS(EVDO) HIERON(YMVS) STRIDON(ENSIS), *Indic(ulus) de haeres(ibus)*, ed. F. Arévalo, *PL* 81, Paris 1862, cc. 636-644.

HONOR(IVS) I, *Ep(istulae)*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merowingici et Karolini aevi* 1, Berlin 1892, pp. 694-696.

HONOR(ATVS) MASSIL(IENSIS), *Vita s(ancti) Hil(arii) Arelatensis*, ed. S. Cavallin – P.-A. Jacob, *SC* 404, Paris 1995.

HORMIS(DAS), *Ep(istula)* 190 [*Collectio Auellana*], ed. O. Günther, *CSEL* 35, 2, Wien 1898, pp. 647-648.

HYPAT(IVS) EPHES(INVS), *Quaest(iones) misc(ellaneae)*, ed. F. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur Griechischen Patristik*, *Orientalia Christiana Analecta* 117, Roma 1938, pp. 127-129.

HYPP(OLITVS) ROM(ANVS), *Trad(itio) apost(olica)*, ed. B. Botte, *SC* 11bis, Paris 1984², pp. 38-139.

ILDEF(ONSVS) TOLET(ANVS), *De uir(orum) ill(ustrium) scriptis*, ed. C. Codoñer Merino, *El De uiris illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, *Filosofía y Letras* 65, Salamanca 1972, pp. 109-134.

IONA BOB(IENSIS), *Vita s(ancti) Columb(ani discipulorumque eius Attalae, Eustasii, Burgundofarae et Bertulfi)*, ed. B. Krusch, *MGH srm* 4, *Passiones uitaeque sanctorum aevi Merovingici* 2, Hannover-Leipzig 1902, pp. 64-108.

IOANN(ES) VI/VII, *Ep(istulae)*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merovingici et Karolini aevi* 1, Berlin 1892, p. 92.

IOAN(NES) AQVIL(EIENSIS), *Ep(istula) ad Agil(ulphum)*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merovingici et Karolini aevi* 1, Berlin 1892, p. 693.

IOAN(NES) BICLAR(ENSIS), *Cont(inuatio) Vict(or)is Tonnen(nensis)*, ed. J. Campos Ruiz, *Juan de Biclaro, obispo de Gerona: su vida y su obra*, Escuela de Estudios Medievales 32, Madrid 1960, pp. 77-100.

IOAN(NES) CHRYS(OSTOMVS), *Expos(itio) in psalm(um) XLI*, ed. F. Morel, *PG* 63, Paris 1862, cc. 567-902.

———, *Hom(iliae)*, 41, ed. F. Morel, *PG* 63, Paris 1862, cc. 863-868.

———, *De s(ancto) Melet(io Antiocheno)*, ed. B. de Montfaucon, *PG* 50, Paris 1862, cc. 515-520.

IOAN(NES) DIAC(ONVS) [siglo V], *Ep(istula) ad Senar(ium)*, ed. A. Wilmart, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Città del Vaticano 1933, p. 170-179.

IOAN(NES) DIAC(ONVS) [siglo IX], *Vita Greg(or)ii*, ed. Maurini, *PL* 75, Paris 1849, cc. 59-242.

IOAN(NES) SARESB(ERIENSIS), *Polycrat(icus)*, ed. J.A. Giles, *PL* 199, Paris 1855, cc. 379-822.

JORDAN(ES), *De orig(ine) act(ibusque) Get(arum)*, ed. F. Giunta – F. Grillone, *Jordanis de origine actibusque getarum*, *Fonti per la Storia d'Italia* 117, Roma 1991.

ISID(ORVS) HISPAL(ENSIS), *Chron(ica)*, ed. T. Mommsen, *MGH aa* 11, *Chronica minora* 2, Berlin 1894, pp. 424-488.

———, *De orig(ine) Get(arum, Vandalorum, Sueborum)*, ed. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, *Fuentes y estudios de historia leonesa* 13, León 1975, pp. 172-286.

———, *De uir(is) ill(ustribus)*, ed. C. Codoñer Merino, *El De uiris illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, *Theses et Studia philologica Salmanticensia* 12, Salamanca 1964, pp. 131-153.

———, *Etymol(ogiarum siue Originum libri XX)*, ed. W.M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum siue Originum*, 2 vols., *Scriptorum Classicorum. Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford 1911 [sin paginación].

———, *Reg(ula) monach(or)um*, ed. J. Campos Ruiz, *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, *BAC* 321, *Santos padres españoles* 2, Madrid 1971, pp. 90-125.

PS(EVDO) ISID(ORVS) HISPAL(ENSIS), *De off(iciis VII graduum)*, ed. A. Hamman, *PLS* 4, 4, Paris 1970, cc. 1863-1864.

IVSTIN(IANVS) I, *Ep(istula)* 187 [*Collectio Auellana*], ed. O. Günther, *CSEL* 35, 2, Wien 1898, pp. 644-645.

LEAND(ER) HISPAL(ENSIS), *De inst(itutione) uirg(inum et de contemptu mundi)*, ed. J. Velazquez Arena, *Leandro de Sevilla. De la instrucción de las virgenes y desprecio del mundo*, *Corpus Patristicum Hispanum* 1, Madrid 1979, pp. 98-174.

LEO MAG(NVS), *Serm(ones)*, ed. A. Chavasse, *CCSL* 138-138A, Turnhout 1973.

LEONT(IVS) NEAPOL(ITANVS), *C(ontra) Iud(aeos) or(ationes) v*), ed. G.D. Mansi, *PG* 93, Paris 1860, cc. 1597-1609.

Lex Vis(igothorum seu Liber Iudiciorum), ed. K. Zeumer, *MGH lng* 1, *Leges Wisigothorum*, Hannover-Leipzig 1902, pp. 33-456.

Lex Rom(ana) Vis(igothorum seu Breuiarium Alaricianum), ed. G. Hänel, *Lex Romana Visigothorum*, Leipzig 1849.

LIBAN(IVS), *Or(ationes)*, ed. R. Förster, *Libanii opera*, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, I-IV, Leipzig 1903-1908.

Lib(er) diurn(us), ed. R. Förster, *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, Bern 1958.

Lib(er) pont(ificalis), ed. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, Paris 1981².

LICIN(IANVS) CARTHAG(INIENSIS), *Ep(istulae)*, ed. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, *Estudios Onienses ser. I, IV*, Madrid 1948, pp. 83-96.

LVCIAN(VS) PRESB(YTER), *Ep(istula) de inuent(ione corporis s. Stephani martyris)*, ed. Vanderlinden, “*Reuelatio sancti Stephani (B.H.L. 7850-6)*”, *REByz* 4 (1946), pp. 187-217.

MART(INVS) BRAC(ARENSIS), *De correct(ione) rust(icorum)*, ed. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12, New Haven 1950, pp. 183-203.

———, *Ep(istula) ad Bonif(acium de trina mersione)*, ed. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12, New Haven 1950, pp. 256-258.

Mart(yrologium) Rom(anum), ed. C. Johnson. – A. Ward, *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, *Subsidia* 97, *Instrumenta Liturgica Quaerrensia* 7, Roma 1998.

MAXIM(IANVS), *Eleg(iae)*, ed. C. Sandqvist Öberg, *Versus Maximiani: der Elegienzyklus textkritisch herausgegeben, übersetzt und neu interpretiert*, *Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia* 43, Stockholm 1999, pp. 92-138.

MINVC(IVS) FELIX, *Oct(avius)*, ed. J.P. Waltzing, *M. Minucii Felicis Octavius*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1539, Leipzig 1926.

Mirac(ula) s(ancti) Demet(rii), ed. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, I, Paris 1979, pp. 47-241.

NIL(VS) ANCYR(ANVS), *Ep(istulae)*, ed. L. Allat, *PG* 79, Paris 1860, cc. 81-581.

Not(itia) eccl(esiarum) urb(is) Romae, ed. F. Glorie, *CCSL* 175, Turnhout 1965, pp. 305-311.

Not(ula) de olea (sanctorum martyrum qui Romae corpore requiescunt seu Itinerarium Ioannis presbyteri), ed. F. Glorie, *CCSL* 175, Turnhout 1965, pp. 284-295.

Nou(ellae), ed. P. Meyer, *Codex Theodosianus*, II. *Leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, Hildesheim 1990.

ORIG(ENES), *C(ontra) Cels(um libri v et vi)*, ed. H. Borret, *SC* 147, Paris 1969.
———, *In Ex(odum homiliae XIII)*, ed. W.A. Baehrens, *GCS* 29, Leipzig 1920, pp. 145-279.

Pas(sio sancti) Fel(icis presbyteri) Rom(ani), ed. J. Bolland – G. Henschen, *AASS, Ianuarius*, I, Venezia 1734, pp. 950-952.

Pas(sio sancti) Seu(eri) Aquit(anici), ed. H. Delehaye, *AASS, Nouember*, I, Antwerp 1924, pp. 227-233.

Pas(sio sanctorum) Donat(i) et Hilar(iani), ed. B. Mombritius, *Sanctuarium*, I, Paris 1910², pp. 416-418.

PATER(IVS), *Lib(er) test(imoniorum ueteris Testamenti)*, ed. Maurini, *PL* 79, Paris 1862, cc. 683-916.

PAVL(INVS) MEDIOL(ANENSIS), *Vita s(ancti) Ambros(ii)*, ed. A.A.R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Vita dei santi dal secolo III al secolo VI 3, Milano 1975, pp. 51-124.

PAVL(INVS) NOL(ANVS), *Carm(ina)*, ed. W. von Hartel, *CSEL* 30, Wien 1894, pp. 1-338.

———, *Ep(istulae)*, ed. W. von Hartel, *CSEL* 29, Wien 1894, pp. 1-425.

PAVL(INVS) PETRIC(ORDIENSIS), *De orant(ibus)*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 16, 1, Wien 1888, p. 165.

———, *De uisit(atione) nepot(uli sui)*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 16, 1, Wien 1888, pp. 161-164.

———, *De uita s(ancti) Mart(ini libri vi)*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 16, 1, Wien 1888, pp. 17-159.

PAVL(VS) I, *Ep(istulae)*, ed. C. Baronio, *PL* 89, Paris 1863, cc. 1135-1198.

PAVL(VS) DIAC(ONVS), *Hist(oria) Lang(obardorum)*, ed. L. Bethmann – G. Waitz, *MGH srl*, Hannover 1878, pp. 45-187.

———, *Vita s(ancti) Greg(orii)*, ed. Maurini, *PL* 75, Paris 1849, cc. 41-60.

———, *Ep(istula) ad Adhal(ardum)*, ed. E. Dümmler, *MGH epp, Epistolae Karolini aevi* 2, Berlin 1895, pp. 508-509.

PELAG(IVS) I, *Ep(istulae)*, ed. P.M. Gassó – C.M. Batlle, *Pelagii I Papae epistulae quae supersunt (556-561)*, *Scripta et Documenta* 8, Montserrat 1956, pp. 1-228.

PELAG(IVS) II, *Ep(istula) ad Greg(orium diaconum)*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp* 2, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV, Appendix 2*, Berlin 1899, pp. 440-441.

———, *Ep(istula) I ad episc(opos) Ist(riae)*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp* 2, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV, Appendix 3.1*, Berlin 1899, pp. 442-445.

———, *Ep(istula) II ad episc(opos) Ist(riae)*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp* 2, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV, Appendix 3.2*, Berlin 1899, pp. 445-449

PELAG(IVS) II [GREGORIVS MAGNVS], *Ep(istula) III ad episc(opos) Ist(riae)*, ed. P. Ewald – L.M. Hartmann, *MGH epp* 2, *Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV, Appendix 3.3*, Berlin 1899, pp. 449-467.

PLIN(IVS IVNIOR), *Ep(istulae)*, ed. R.C. Kukulka, *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus*, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1657, Leipzig 1923, pp. 1-267.

POMER(IVS) AREL(ATENSIS), *De uita contemp(latiua)*, ed. L.U. Mangeant, *PL* 59, Paris 1862, cc. 415-520.

PRISC(IANVS), *Inst(itutionum grammaticarum libri XVIII)*, ed. M. Hertz, en KEIL, H., *Grammatici latini*, 2-3, Hildesheim 1981².

PRO COP(IVS), *Anecd(ota)*, ed. J. Haury – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia. Historia qua dicitur arcana (Anécdota)*, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1736, Leipzig 1962.

———, *De bello Goth(ico)*, ed. J. Haury – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia. De bellis libris*, II, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1735, Leipzig 1963.

———, *De bello Vand(alico)*, ed. J. Haury – G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia. De bellis libris*, I, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1734, Leipzig 1962, pp. 307-552.

PROSP(ER) AQVIT(ANVS), *Epit(oma) chron(icorum)*, ed. T. Mommsen, *MGH aa* 9, *Chronica minora* 1, Berlin 1892, pp. 385-485.

PRVD(ENTIVS) CALAG(VRRITANVS), *Dittoch(aeon seu Tituli historiarum)*, ed. M.P. Cunningham, *CCSL* 126, Turnhout 1966, pp. 390-400.

———, *Perist(efanon)*, ed. M.P. Cunningham, *CCSL* 126, Turnhout 1966, pp. 251-389.

———, *Psycom(achia)*, ed. M.P. Cunningham, *CCSL* 126, Turnhout 1966, pp. 149-181.

QVINT(ILIANVS), *Inst(itutio oratoria)*, ed. V. Buchheit, *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri XII*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1971.

RECCARED(VS) REX, *Ep(istula) ad Greg(orium)*, ed. L. Hartmann, *MGH epp 2, Gregorii I papae Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, Berlin 1899, pp. 220-221.

RVFIN(VS) PRESB(YTER), *Prol(ogus) in lib(ros) hist(oriarum) Eus(ebii)*, ed. T. Mommsen – E. Schwartz, *GCS NF* 6, 2, Berlin 1999, pp. 951-1040.

RVRIC(IVS) LEMOV(ICENSIS), *Ep(istulae)*, ed. R. Demeulenaere, *CCSL* 64, Turnhout 1985, pp. 303-394.

RVST(ICVS), *C(ontra) Aceph(alos) disp(utatio)*, ed. A. Galland, *PL* 67, Paris 1848, cc. 1167-1254.

Sacr(amentarium) Greg(orianum), ed. J. Deshusses, *Le Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Spicilegium Friburgense 16, 24 y 28, Fribourg 1971, 1979 y 1982.

SALON(IVS) GENAV(ENSIS), *Exp(ositiones) myst(icae in Ecclesiasten)*, ed. M. de la Bigne, *PL* 53, Paris 1859, cc. 993-1012.

SEN(ECA), *Ep(istula) ad Lucil(lium)*, ed. O. Hensen, *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1924.

SEV(ERVS) MINOR(ICENSIS), *Ep(istula) de conu(ersione) Iud(aeorum)*, ed. J. Amengual i Batle, *Orígens del cristianisme a les Balears*, II, Palma de Mallorca 1992, pp. 12-64.

SISEB(VTVS) REX, *Ep(istula) ad Caec(ilium Mentesanum)*, ed. J. Gil, *Miscellanea Wisigothica*, Serie Filosofía y Letras 15, Sevilla 1972, pp. 3-6.

SOCR(ATES), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. G. C. Hansen, *GCS NF* 1, Berlin 1995.

SOZOM(ENVS), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, *GCS NF* 4, Berlin 1995².

Stat(uta) eccl(esiae) ant(iqua), ed. C. Munier, *CCSL* 148, Turnhout 1963, pp. 164-188.

SVLP(ICIVS) SEV(ERVS), *Vita Mart(ini Turonensis)*, ed. J. Fontaine, *SC* 133, Paris 1967.

TAIO CAES(ARAVGVSTANVS), *Sent(entiarum libri v)*, ed. E. Flórez, *PL* 80, Paris 1863, cc. 727-990.

TAVR(ENTIVS), *Ep(istula) ad Ruric(ium)*, ed. B. Krusch, *MGH aa* 8, *Gai Solii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina*, Berlin 1887, p. 272.

TERT(VLLIANVS), *Adu(ersus) Hermog(enem)*, ed. A. Kroymann, *CCSL* 1, Turnhout 1954, pp. 397-435.

———, *Adu(ersus) Marc(ionem)*, ed. R. Braun, *SC* 368, Paris 1991.

———, *De anima*, ed. J.H. Waszink, *CCSL* 2, Turnhout 1954, pp. 781-869.

———, *De idol(olatria)*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, *CCSL* 2, Turnhout 1954, pp. 1101-1124.

———, *De praescr(ptione) haer(eticorum)*, ed. R.F. Refoulé, *CCSL* 1, Turnhout 1954, pp. 187-224.

———, *De pud(icitia)*, ed. C. Munier, *SC* 394 y 395, Paris 1993.

———, *De spect(aculis)*, ed. E. Dekkers, *CCSL* 1, Turnhout 1954, pp. 227-253.

THEOD(ORETVS) CYR(ENSIS), *Hist(oria) rel(igiosa)*, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, *SC* 234 y 257, Paris 1977 y 1979.

———, *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. L. Parmentier – F. Scheidweiler, *GCS NF* 5, Berlin 1998.

THEOD(ORICVS) REX, *Ep(istula) Luduin regi Francorum*, *apud* CASSIODORVS, *Variae*, 41, ed. T. Mommsen, *MGH aa* 12, *Cassiodori senatori Variae*, Berlin 1894, p. 73.

THEOD(ORVS) ANAG(NOSTES), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. G.C. Hansen, *GCS NF* 3, Berlin 1995², pp. 1-95.

THEOPH(YLACTVS) SIMOC(ATA), *Hist(oriae) libri VIII*, ed. K. Boor – P. Wirth, *Theophylacti Simocattae Historiae*, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Stuttgart 1972.

VAL(ERIVS) BERGID(ENSIS), *De uana saec(uli) sap(ientia)*, ed. E. Flórez, *PL* 87, Paris 1863, cc. 425-431.

VEN(ANTIVS) FORT(VNATVS), *Carm(ina)*, ed. M. Reydellet, *Venance Fortunat. Oeuvres I-III, Poèmes*, *Collection des Universités de France. Série latine* 315, 346 y 374, Paris 2002-2004.

———, *Vita s(ancti) Mart(ini)*, ed. S. Quesnel, *Venance Fortunat. Oeuvres I-III, Vie de saint Martin*, *Collection des Universités de France. Série latine* 336, Paris 1996, pp. 1-101.

VERVS, *Vita Eutr(opii) episcopi Arausicani*, ed. J.-H. Albanès – U. Chevalier, *Gallia christiana nouissima: histoire des archévêchés, évêchés et abbayes de France*, 6. *Orange*, Montbéliard 1916, pp. 10-18.

VICTR(ICIUS) ROTOMAG(ENSIS), *De laude sanct(or)um*, ed. J. Mulders – R. Demeleunaere, *CCSL* 64, Turnhout 1985, pp. 69-93.

VIGIL(IVS), *Ep(istula) ad Profut(urum) episcopum*, ed. F. Arévalo, *PL* 84, Paris 1862, cc. 829-832.

———, *Ep(istula) ad Aux(anium) episcopum*, ed. W. Gundlach, *MGH epp* 3, *Epistulae Merovingici et Karolini aevi* I, Berlin 1892, pp. 62-63.

VIRGIL(IVS), *Aen(eida)*, ed. J. Perret, *Virgile. Énéide*, Collection des Universités de France. Série latine 233, 89 y 91, Paris 1981², 1982² y 1987².

Vita abbat(um) Iurens(ium. Romani, Lupicini et Eugendi), ed. F. Martine, SC 142, Paris 1968.

Vita Caes(arii), ed. M.J. Delage, SC 536, Paris 2010, pp. 146-309.

Vita Chrot(ildis) reg(inae Francorum), ed. G. Henschen – D. van Pappenbroeck – F. Baert – C. Janning, AASS, *Iunius*, I, Antwerp 1695, pp. 297-298.

Vita s(ancti) Nic(etii) episcopi Lugdunensis, ed. B. Krusch, MGH srm 3, *Passiones uitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum* 1, Hannover 1896, pp. 518-524.

Vita Vilf(ridi) auctore Eddio [Stephano] monacho, ed. B. Colgrave, *The Life of Bishop Wilfrid: Text, Translation and Notes*, Cambridge 1927.

Vitae s(anctorum) patr(um) Emerit(ensium), ed. A. Maya Sánchez, CCSL 116, Turnhout 1992, pp. 3-102.

VRAN(IVS), *Ep(istula) de ob(itu) Paul(ini) ad Pacatum*, ed. Maurini, PL 53, Paris 1859, cc. 859-866.

YDAT(IVS AQVAE FLAVIAE), *Cont(inuatio) Chron(icorum) Hieron(ymianorum ad a. 468)* ed. R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford 1993, pp. 70-122.

INSTRUMENTA

Acta Sanctorum, Société des Bollandistes, Antwerp 1643-. [= AASS]

Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis, Subsidia Hagiographica 6, 2 vols., Bruxelles 1949². [= BHL]

BORMANN, E. *et alii*, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI. *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, 3. *Tituli sepulcrales: Claudius-Plotius*, Berlin 1966². [= CIL VI]

DE ROSSI, G. B., *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I. *Prolegomena. Epitaphia certam temporis notam exhibentia*, Roma 1857-1861. [= ICVR I]

———, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, II, Roma 1888. [= ICVR II]

DIEHL, E., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, 4 vols., Zürich 1967. [= ILCV]

HÜBNER, E.W.E., *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II. *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, 2 vols., Berlin 1869-1892. [= CIL II]

———, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, New York 1975. [= IHC]

JONES, A.H.M. – MARTINDALE, J.R., *Prosopography of the Later Roman Empire* II. A.D. 395-527, Cambridge 1980. [= PLRE II]

LE BLANT, E.F., *Inscriptions Chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, 2 vols., Hildesheim 1999. [= ICG]

MANDOUZE, A. (dir.), *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, I. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982. [= PCBE I]

MARTINDALE, J.R., *Prosopography of the Later Roman Empire* IIIA. A.D. 527-641 (*Abandanēs- 'Iyād ibn Ghanm*), Cambridge 1992. [= PLRE IIIA]

———, *Prosopography of the Later Roman Empire* IIIB. A.D. 527-641 (*Kâlâdjî-Zudius*), Cambridge 1992. [= PLRE IIIB]

PIETRI, C. y L., (dir.), *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*, II. *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, 2 vols., Paris 1999. [= PCBE II]

STYLOW, A.U. *et alii*, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II. *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, VII. *Conuentus Cordubensis*, Berlin 1995. [= CIL II/7]

SILVAGNI, A., *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Noua series*, II. *Coemeteria in uis Cornelia, Aurelia, Portuensi et Ostiensi*, Roma 1935. [= ICVR n.s.]

VIVES GATELL, J., *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes, ser. II, 18 Monumenta Hispaniae Sacra. Serie patrística 2, Barcelona 1969. [= ICERV]

BIBLIOGRAFÍA MODERNA

ACERBI, S., *Entre Roma y Bizancio: la Italia de Gregorio Magno a través de su Registrum Epistularum*, Signifer. Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 23, Madrid 2006.

AHERNE, C.M., *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington 1949.

AIGRAIN, R., “Saint Grégoire le Grand. Sa politique italienne”, en FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de l'Église. Depuis les origines jusqu'à nos jours*, V. *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Paris 1938, pp. 17-54.
———, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers 1953.

ALEXANDER, P.J., “Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century”, *HThR* 45 (1952), pp. 177-184, edición que utilizamos (también en ALEXANDER, P.J., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, London 1978).

ALEXANDRE, M., “Immagini di donne ai primi tempi della cristianità”, en SCHMITT PANTEL, P. (ed.), *Storie delle donne in Occidente. L'Antichità*, Economica Laterza 20, Bari 1994, pp. 465-513.

ALLARD, J.P., “La royauté wotanique des Germains. I”, *Études Indo-Européennes* 1 (1982), pp. 65-83.
———, “La royauté wotanique des Germains. II”, *Études Indo-Européennes* 2 (1982), pp. 38-57.

AMENGUAL I BATLE, J., *Els orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, I, Palma de Mallorca 1991.
———, *Judíos, católicos y herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada-Menorca 2008.

AMMAN, A., “Trois-Chapitres”, *DThC* 15, 2, Paris 1972, cc. 1868-1924.

ANDRIEU, M., “La chapelle de Saint Grégoire dans l'ancienne basilique Vaticane”, *RAC* 13 (1936), pp. 61-99.
———, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, II. *Les textes (Ordines I-XIII)*, *Spicilegium sacrum Louaniense* 23, Louvain 1971.

ANGENENDT, A., “The Conversion of the Anglo-Saxons Considered Against the Background of the Early Medieval Mission”, *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare. XXXII Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-1 maggio 1984)*, Spoleto 1986, pp. 757-791.

ANTON, H.H., “Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien”, *HJ* 92 (1972), pp. 257-281.

ARMSTRONG, A.H., "Some Comments on the Development of the Theology of Images", en CROSS, F.L. (ed.), *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1963)*, Studia Patristica 9 [TU 94], Berlin 1966, pp. 117-126.

ARNALDI, G., "Le origini del Patrimonio di S. Pietro", en GALASSO, G. (ed.), *Storia di Italia, VII.2. Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*, Torino 1987, pp. 3-151.

———, "Gregorio Magno e la giustizia", *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII). XLII Settimana del CISAM (Spoleto, 7-13 aprile 1994)*, Spoleto 1995, pp. 57-101.

———, "Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere", en *Convegno Internazionale Gregorio Magno nel XIV Centenario della Morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Atti dei convegni dei Lincei 209, Roma 2004, pp. 53-65.

ARQUILLIÈRE, H.-X., "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", *Augustinus magister. Actes du Congrès International Augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954)*, III, Paris 1954, pp. 991-1002.

ASHWORTH, H., "Gregorian Elements in the Gelasian Sacramentary", *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953), pp. 9-23.

———, "Did St. Gregory Compose a Sacramentary?", en ALAND, K. – CROSS, F.L. (ed.), *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1955)*, Studia Patristica 2 [TU 64], Berlin 1957, pp. 3-16.

ASTUTI, G., *Lezioni di storia del diritto italiano: Le Fonti. Età romano barbarica*, Padova 1953.

AUBIN, P., "Intériorité et exteriorité dans le *Moralia* de saint Grégoire le Grand", *RecSR* 62 (1974), pp. 117-166.

AUBRUN, M., "Caractères et portée religieuse et sociale des 'Visiones' en Occident du VI^e au XI^e siècle", *CCM* 23 (1980), pp. 109-130.

AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona 1969 (trad. cast. de L. López Molina de *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958).

AZZARA, C., "Gregorio Magno, i longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto", *BISIAM* 97 (1991), pp. 1-74.

———, "Pater uester, clementissimus imperator. Le relazioni tra i Franchi e Bisanzio nella prospettiva del papato del VI secolo", *StudMed* ser. 3 36/1 (1995), pp. 303-320.

———, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Testi, Studi, Strumenti 12, Spoleto 1997.

———, "Gregorio Magno e il potere regio", en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l'Impero e i «regna». Atti dell'Incontro Internazionale di Studio dell'Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, Archivum Gregorianum 14, Florencia 2008, pp. 3-14.

BALDOVIN, J.F., *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Orientalia Christiana Analecta 228, Roma 1987.

BALOGH, J., “*Voces paginarum*. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens”, *Philologus* 82/1 y 2 (1927), pp. 83-109 y 202-240.

BAMMEL, E., “Gregor der Grosse und die Juden”, *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, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 283-291.

BANNIARD, M., “*Iuxta uniuscuiusque qualitatem*: l’Écriture médiatrice chez Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 477-487.

———, *Viva uoce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992.

BARBERO DE AGUILERA, A., “El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII”, *SHHA* 5 (1987), pp. 123-144.

BARCLIFT, P.L., “Predestination and Divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great”, *Church History* 62 (1993), pp. 5-21.

BARDY, G., “Biographies spirituelles”, *DSp* 1, Paris 1937, cc. 1624-1634.

———, “Pèlerinages à Rome vers la fin du IV^e siècle”, *AB* 67 (1949), pp. 224-235 [*Mélanges P. Peeters*, I].

———, “Les origines des écoles monastiques en Occident”, *Sacris Erudiri* 5 (1953), pp. 86-104.

———, “Introduction”, en EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, *SC* 31, Paris 1952, pp. v-viii.

BASSET, S., “Church and Diocese in the West Midlands: the Transition from British to Anglo-Saxon Control”, en BLAIR, J. – SHARPE, R. (ed.), *Pastoral Care before the Parish. Studies in the Early History of Britain*, Leicester 1992, pp. 13-40.

BASTIAENSEN, A.A.R., “Jérôme hagiographe”, en PHILIPPART, G. (ed.), *Hagiographies. Histoire Internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, *Corpus Christianorum. Hagiographies* 1, Turnhout 1994, pp. 97-125.

BATIFFOL, P., “Librairies byzantines à Rome”, *MAH* 8 (1888), pp. 1-12.

———, *Saint Grégoire le Grand*, Paris 1928.

BAUERREISS, R., “Religionsgeschichtliche zu Gregors Dialoguen”, *EuA* 26 (1950), pp. 216-222.

BÄUMER, S., *Histoire du Bréviaire*, I, Paris 1905 (trad. fr. de R. Biron de *Geschichte des Breviers: Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage*, Freiburg im Bressgau 1895).

BÄUML, F.H., “Variety and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy”, *Speculum* 55 (1980) pp. 237-265.

BAVANT, B., “Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique”, *MEFRM* 91/1 (1979), pp. 41-66.

BAVEL, T.J. van, “The Cult of the Martyrs in St. Augustine: Theology versus Popular Religion”, en LAMBERIGTS, M. – VAN DEUN, P. (ed.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial L. Reekmans*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louanensium 117, Leuven 1995, pp. 351-361.

BAYNES, N.H., “The Political Ideas of St. Augustine’s *De ciuitate Dei*,” *Historical Association Pamphlet*, London 1936 (también en BAYNES, N.H., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 288-306, edición que utilizamos).

———, “The Icons before Iconoclasm”, *HThR* 44 (1951), pp. 93-106 (también en BAYNES, N.H., *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, pp. 226-239, edición que utilizamos).

BELTRÁN CORBALÁN, D., “Aproximación a los *Dialogi* del papa Gregorio Magno, a propósito de los sustantivos *uir, homo y uirtus*”, *Lengua e Historia. Homenaje al Prof. Dr. D. A. Yelo Templado al cumplir 65 años*, Antigüedad y Cristianismo 12 [*Scripta Fulgentina* 5/9-10], Murcia 1995, pp. 261-267.

BEAUJARD, B., *Le culte des saints en Gaule: d’Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Histoire religieuse de la France 15, Paris 2000.

BECK, H.G., *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century*, Analecta Gregoriana 51. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, sectio 3.8, Roma 1950.

BECKER, M., “Venantius”, *LThK* 10, Freiburg im Bressgau 2001, cc. 582-583.

BÉLANGER, R., “Anthropologie et parole de Dieu dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des Cantiques”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 245-254.

———, “Introduction”, en GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 314, Paris 1984, pp. 11-62.

BERRINO, N.F., *Mulier potens: realtà femminili nel mondo antico*, ἱστορίη. Collana di Studi e Monumenti per le Scienze dell’Antichità 4, Lecce 2006.

BERROUARD, M.-F., “Enfance spirituelle”, *DSp* 4, Paris 1960, cc. 682-714.

BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, I. *Von der Passio Perpetua zur der Dialogi Gregors*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986.

BERTAUD, E., “Dialogues Spirituelles”, *DSp* 3, Paris 1954, cc. 834-850.

BERTOLINI, O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai longobardi*, Storia di Roma 9, Bologna 1941.

———, “Le relazioni politiche di Roma con i ducati di Spoleto e di Benevento nel periodo del dominio longobardo”, *Atti del I Congresso internazionale di studi longobardi* (Spoleto, 27-30 settembre 1951), Spoleto 1952, pp. 37-49.

———, “I papi e le relazioni politiche di Roma con i ducati longobardi di Spoleto e Benevento, 1. Gregorio Magno”, *RSCI* 6 (1952), pp. 1-46.

———, “Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII”, *Caratteri del secolo VII in Occidente. V Settimana di studi sull'alto Medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1957), Spoleto 1958, pp. 733-789.

———, “I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII”, *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo. XIV Settimana di studi sull'alto Medioevo* (Spoleto, 14-19 aprile 1966), Spoleto 1967, pp. 327-363.

———, “Il *Liber pontificalis*”, *La storiografia altomedievale. XVII Settimana di studi sull'alto Medioevo* (Spoleto, 10-16 aprile 1969), I, Spoleto 1970, pp. 387-455.

———, *Roma e i longobardi*, Roma 1972.

BIGHAM, S., *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne*, Montreal 1992.

BINAZZI, G., *Il radicamento dei culti tradizionali in Italia fra Tarda Antichità e Alto Medioevo. Fonti letterarie e testimonianze archeologiche*, Problemi e Ricerche di Storia Antica 27, Roma 2012.

BISCONTI, F., “Dentro e dintorno all'iconografia martiriale romana: dal «vuoto figurativo» all'«immaginario devozionale»”, en LAMBERIGTS, M. – VAN DEUN, P. (ed.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial L. Reekmans*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louanensium 117, Leuven 1995, pp. 247-292.

———, “La decoración de las catacumbas romanas”, en FIOCCHI NICOLAI, V. – BISCONTI, F. – MAZZOLENI, D. (ed.), *Las catacumbas cristianas de Roma. Origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*, Regensburg 1999, pp. 71-144.

BLAIR, P.H., *Roman Britain and Early England, 55 B.C.-A.D. 871*, New York-London 1966.

———, “The Historical Writings of Bede”, *La storiografia altomedievale. XVII Settimana di studi sull'alto Medioevo* (Spoleto, 10-16 aprile 1969), I, Spoleto 1970, pp. 197-221.

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.

BLET, P., “Collections canoniques et critiques textuelles. Note sur les recherches de W.M. Peitz”, *MA* 12 (1954), pp. 163-174.

BLUMENKRANZ, B., “*Siliquae porcorum*, l'exégèse médiévale et les sciences profanes”, *Mélanges L. Halphen*, Paris 1951, pp. 11-17.

———, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Études Juives 4, Paris-La Haye 1963.

BLUMENTHAL, H.J., "529 and After: What happened later?", *Byzantion* 48 (1978), pp. 369-385.

BOEFT, J. den, "Martyres sunt, sed homines fuerunt. Augustine on martyrdom", en BASTIAENSEN, A.A.R. (ed.), *Fructus centesimus. Mélanges à G.J.M. Bartelink*, Instrumenta Patristica 19, Steenbruge 1989, pp. 115-124.

BOESCH GAJANO, S., "Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours", *Gregorio di Tours. XII Convegno del Centro di Studi della Spiritualità Medievale (Todi, 10-13 ottobre 1971)*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 12, Todi 1977, pp. 27-91.

———, "Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei *Dialogi* di Gregorio Magno", *Quaderni Storici* 41 (1979), pp. 398-415.

———, "Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antiquità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", *Quaderni Medievali* 8 (1979), pp. 12-43.

———, "«Narratio» e «expositio» nei Dialoghi di Gregorio Magno", *BISIAM* 88 (1979), pp. 1-33 (también en BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, sacro/santo nuova serie 8, Roma 2004, pp. 231-252, edición que utilizamos).

———, "La proposta agiografica dei Dialoghi di Gregorio Magno", *StudMed* 31/2 (1980), pp. 623-644 (también en BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, sacro/santo nuova serie 8, Roma 2004, pp. 187-230, edición que utilizamos).

———, "Demoni e miracoli nei *Dialogi* di Gregorio Magno", *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 263-281.

———, "Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 181-188.

———, "Agiografía e geografia nei Dialoghi di Gregorio Magno", en PRICOCO, S., *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda Antichità. Atti del convegno di studi (Catania, 20-22 maggio 1986)*, Soveria Mannelli 1988, pp. 209-220.

———, "La metamorfosi del racconto", en CAVALLO, G. – FEDELI, P. – GIARDINA, A. (dirs.), *Lo spazio letterario di Roma antica, III. La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 217-243.

———, "L'agiografía", *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo. XLV Settimana di studio del CISAM (Spoleto, 3-9 aprile 1997)*, Spoleto 1998, pp. 797-843.

———, "La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche", en *Convegno Internazionale Gregorio Magno nel XIV Centenario della Morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Atti dei convegni dei Lincei 209, Roma 2004, pp. 321-348.

———, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, sacro/santo nuova serie 8, Roma 2004.

———, "Gregorio I, santo", en BRAY, M. (dir.), *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, pp. 546-571.

BOISSIER, G., "Reseña a *Inscriptions romaines de Bordeaux*, par M. Camille Jullian, t. II.", *JS* [mai] (1890), pp. 273-284.

BOGLIONI, P., "Miracle et nature chez Grégoire le Grand: théorie et thèmes", *Cahiers d'Études Médiévales*, I. *Épopées, légendes et miracles*, Montréal-Paris 1974, pp. 11-102.

———, "Gregorio Magno, biografo di San Benedetto", *San Benedetto nel suo tempo. Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, (Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980), I, Spoleto 1982, pp. 185-229.

BOGNETTI, G.P., "I rapporti etico-politici fra Oriente e Occidente dal sec. v al sec. VIII", *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, 4-11 settembre 1955)*, III, Firenze 1957, pp. 3-65.

———, "La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo", *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. VII Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, I, Spoleto 1960, pp. 415-454.

———, *L'età longobarda*, 4 vols., Milano 1966-1968.

———, "I loca sanctorum e la storia della Chiesa nel regno dei longobardi", *RSCI* 6 (1952), pp. 165-204, edición que utilizamos (también en BOESCH GAJANO, S. (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, pp. 105-143).

BOLTON, W.F., "The Supra-Historical Sense in the Dialogues of Gregory I", *Aeuum* 33/3 (1959), pp. 206-213.

BONALUMI, F., *Teodelinda. Una regina per l'Europa*, *Vie della storia* 11, Cinisello Balsamo (Milano) 2006.

BONINI, I., "Lo stile nei sermoni di Cesareo d'Arles", *Aeuum* 36 (1962), pp. 240-257.

BONNAUD, R., "Notes sur l'astrologie latine au VI^e siècle", *RBPh* 10 (1931), pp. 557-577.

BORGHINI, B., "Congetture topografiche sul Libro II dei Dialoghi di S. Gregorio", *Benedictina* 19/2 (1972), pp. 587-593.

BOSL, K., "Der «Adelsheilige». Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merovingerzeitlichen Bayer des 7. und 8. Jahrhunderts", *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, München 1965, pp. 167-187.

BOTTIGLIERI, C., "Gregorio Magno e la memoria dei regni dei Vandali e degli Ostrogoti", en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l'Impero e i «regna». Atti dell'Incontro Internazionale di Studio dell'Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, *Archivum Gregorianum* 14, Florencia 2008, pp. 81-99.

BOUCHIER, E.S., *Spain under the Roman Empire*, Oxford 1914.

BOUGARD, F., *Paul Diacre. Histoire des lombards*, Turnhout 1994.

BRAS, G. le, "Un moment décisif dans l'histoire de l'Église et du droit canon: la renaissance gélasienne", *RHD ser. III* 9 (1930), p. 506-524.

———, “L’Église romaine et les grandes églises occidentales après la mort de Grégoire le Grand”, *Caratteri del secolo VII in Occidente. V Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1957)*, Spoleto 1958, pp. 185-219.

BRAUN, J., *Das christliche Altar in seiner historischen Entwicklung*, I, München 1924.

BRAZZEL, K., *The Clausulae in the Works of St. Gregory the Great*, Studies in Medieval and Renaissance Studies 11, Washington 1939.

BRECHTER, S., “Monte Cassinos erste Zerstörung”, *SMGB* 56 (1938), pp. 109-150.

———, *Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen*, Münster 1941.

———, “Zur Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen”, *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’alto Medioevo. XIV Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 14-19 abril 1966)*, Spoleto 1967, pp. 191-215.

BRÉHIER, L., “Les rapports entre Rome et Constantinople de l’avenement de Grégoire le Grand à la chute de Phocas (590-610)”, en FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de l’Église. Depuis les origines jusqu’à nos jours*, V. *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Paris 1938, pp. 55-77.

BREZZI, P., “Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medioevale”, *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 954-960.

BROOKS, N., *The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066*, Leicester 1984.

BROUWER, C., “Égalité et pouvoir dans les Morales de Grégoire le Grand”, *RecAug* 27 (1994), pp. 97-129.

BROWN, P., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), pp. 80-101.

———, “A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *EHR* 88 (1973), pp. 1-34.

———, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, The Haskell Lectures on History of Religions n.s. 2, Chicago 1981.

———, *El mundo en la Antigüedad tardía (De Marco Aurelio a Mahoma)*, Madrid 1989 (trad. cast. de A. Piñero de *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971).

———, “Images as a Substitute for Writing”, en CHRYSOS, E. – WOOD I.N. (ed.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Mérida*, Transformations of the Roman World 5, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 15-34.

BROWN, T.S., *Gentlemen and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy (AD 554-800)*, Rome 1984.

BRUBAKER, L., “Icons before Iconoclasm”, *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto Medioevo. XLV Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile)*, II, Spoleto 1998, pp. 1215-1254.

———, “Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Patronage in the Fourth and Fifth Centuries”, en JAMES, L. (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London-New York 1997, pp. 52-75

BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, I. *De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne*, 1. *L'époque mérovingienne*, Turnhout 1990 (trad. fr. de H. Rochais de *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, I. *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, 1. *Die Merowingische Zeit*, München 1975).

BRUZZONE, A., “Sulla lingua dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, *Studi latini e italiani* 5 (1991), pp. 181-293.

BUCHHEIM, T., “*Mundus intelligibilis – mundus sensibilis*”, *LThK* 7, Freiburg im Bressgau 1998, cc. 528-529.

BUDDENSIEG, T., “Gregory the Great, Destroyer of Pagan Idols”, *JWI* 38 (1965), pp. 44-65.

BUENACASA PÉREZ, C., “La arquitectura y el arte al servicio de la propaganda del emperador y de la Iglesia (siglos IV-V): legislación imperial y postulados cristianos”, *Siculorum Gymnasium* 54/1-2 (2001), pp. 233-258.

———, “La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss. IV-VIII)”, en GARCÍA MORENO, L.A. *et alii* (ed.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional Hispania en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 2003, pp. 123-140.

CABROL, F., “Liturgie”, *DThC* 9, 1, Paris 1926, cc. 787-845.

CALATI, B., “I *Dialoghi* di S. Gregorio Magno (Tentativo di indagine di spiritualità monastica)”, *Vita Monastica* 11/49 (1957), pp. 61-70 y 11/50 (1957), pp. 108-116.

———, “L’expérience de Dieu dans la Règle de saint Benoît avec quelques remarques sur l’hagiographie des *Dialogues* de saint Grégoire”, *L’expérience de Dieu dans la vie monastique*, Saint Léger-Vauban 1973, pp. 138-150.

———, “Saggio per una lettura dei *Dialoghi* di s. Gregorio Magno secondo la metodologia del senso spirituale della scrittura inteso dai Padri medioevali”, *Studia Anselmiana* 79 (1980), pp. 109-130 [BÉKÉS, G.J. – FURNEDI, G. (ed.), *Lex orandi. Lex credendi. Miscellanea in onore di padre C. Vagaggini*, Sacramentum 6].

———, “La «Vita Silvestri» letta nel confronto con i *Dialoghi* di S. Gregorio Magno e con la Regola di S. Benedetto”, *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche. Atti del convegno di studi tenuto a Fabriano, monastero di S. Silvestro abbate (4-6 giugno 1981)*, I, Biblioteca Montisfani 6, Fabriano 1982, pp. 363-378.

CAMERON, AL., “The Last Days of the Academy at Athens”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195/1 (1969), pp. 7-29.

———, “The Authenticity of the Letters of St. Nilus of Ancyra”, *GRBS* 17 (1976), pp. 181-196.

CAMERON, AV., “The Byzantine Sources of Gregory of Tours”, *JThS* 26 (1975), pp. 421-426.

———, *Christianity and the Rhetoric of the Empire. The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 25, Berkeley-Los Angeles-London 1994.

———, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*, Barcelona 1998 (trad. cast. de T. de Lozoya de *The Mediterranean World in Late Antiquity (AD 395-600)*, London-New York 1994).

CAMERON, Av. y Al., “Christianity and Tradition in the Historiography of the Later Roman Empire”, *CQ* 14 (1964), pp. 316-328.

CAMILLE, M., “Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy”, *Art History* 8 (1985), pp. 26-49.

CANETTI, L., “*Olea sanctorum*: reliquie e miracoli fra tardoantico e alto Medioevo”, *Olio e vino nell’alto Medioevo. LIV Settimana del CISAM (Spoleto, 20-26 aprile 2006)*, II, Spoleto 2007, pp. 1335-1415.

———, “Costantino e l’immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull’aniconismo cristiano antico”, *ZAC* 13 (2009), pp. 233-262.

CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, *Théologie historique* 42, Paris 1977.

CAPELLE, B., “Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique”, *RBen* 41 (1929), pp. 204-217.

———, “Les oeuvres de Cassien et la règle bénédictine”, *Revue Littéraire et Monastique* 14 (1929), pp. 307-319.

———, “Cassien, le Maître et saint Benoît”, *Recherches Theologiques* 11 (1939), pp. 110-118.

———, “Retouches gélasiennes dans le sacramentaire léonien”, *RBen* 61 (1951), pp. 3-14.

CARBONELL I MANILS, J. – GIMENO PASCUAL, H., “A vueltas con la placa de Nativola (*CIL* II⁵/5, 652). Nuevos elementos para la reflexión”, *SEBarc* 8 (2010), pp. 73-96.

CARDIN, L., “Produzione epigrafica e committenza nella Roma di Gregorio Magno”, en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l’Impero e i «regna». Atti dell’Incontro Internazionale di Studio dell’Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, *Archivum Gregorianum* 14, Florencia 2008, pp. 133-156.

CARLETTI, C., “Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del III secolo”, *VetChr* 26/2 (1989), pp. 207-219.

CASPAR, E., *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, II. *Das Papsttums unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen 1933.

CASTELLANOS GARCÍA, S. – DEL POZO SÁINZ, T., “Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente tardoantiguo”, *SHHA* 13-14 (1995-1996), pp. 405-420.

———, “*¿Nemo martyrem distrahat?* Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica en Occidente a finales del siglo IV d.C.”, en GARCÍA MORENO, L.A. *et alii* (ed.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional Hispania en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 2003, pp. 141-146.

CASTILLO MALDONADO, P., "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica", *Florentia Illiberritana* 8 (1997), pp. 39-54.

———, *Los mártires hispanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada 1999.

CAVALLERA, F. de, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 vols., Louvain-Paris 1922.

CAVALLO, G., "Libro e pubblico alla fine del mondo antico", en CAVALLO, G., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Universale Laterza 315, Roma-Bari 1974, pp. 83-132 y 149-162.

———, "Testo e immagine: una frontiera ambigua", *Testo e immagine nell'alto Medioevo. XLI Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 15-21 aprile 1993)*, I, Spoleto 1994, pp. 31-64.

CAZIER, P., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994.

CECHELLI, C., "Continuità storica di Roma antica nell'alto Medioevo", *La città nell'alto Medioevo. VI Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1958)*, Spoleto 1959, pp. 89-107.

CHADWICK, H., "Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 199-212.

CHADWICK, O.W., "Gregory of Tours and Gregory the Great", *JThS* 50 (1949), pp. 38-49.

———, *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950.

CHAILLEY, J., *Histoire musicale du Moyen Âge*, Paris 1950.

CHAIX-RUY, J., *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956.

CHASTAGNOL, A., *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.

———, "Réflexions sur la fin du Sénat de Rome", *IV Convegno internazionale in onore di M. de Dominicis. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana (Perugia, Spello, Bettona e Todi, 1-4 ottobre 1979)*, Perugia 1981, pp. 167-178.

CHAVASSE, A., "Les plus anciennes types du lectionnaire et de l'antiphonaire romain", *RBen* 62 (1952), pp. 3-94.

———, "Aménagements liturgiques, à Rome, au VII^e et au VIII^e siècle", *RBen* 99 (1989), pp. 75-102.

CHAZELLE, C.M., "Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseilles", *Word and Image* 6/2 (1990), pp. 138-153.

CHEVALLIER, C., *Les fouilles de saint Martin de Tours*, Paris 1888.

CICCARESE, M.P., “*Vita Martini 7: tra miracolo e visione dell'aldilà*”, *Augustinianum* 24/ 1 (1984), pp. 227-233 [*L'agiografia latina nei secoli IV-VII. XII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*].

———, “Il simbolismo antropologico degli animali nella esegesi cristiana antica: criteri e contenuto ermeneutici”, *ASE* 7/2 (1990), pp. 529-567

CLARK, F., “The Authenticity of the Gregorian Dialogues: a Reopening of the Question?”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 429-443.

———, *The Pseudo-Gregorian Dialogues, Studies in the History of Christian Thought* 37-38, Leiden-Boston-Köln 1987.

———, “The Authorship of the Gregorian Dialogues: an Old Controversy Renewed”, *Heythrop Journal* 30/3 (1989), pp. 257-272.

———, “St. Gregory and the Enigma of the «Dialogues». A Response to Paul Meyvaert”, *JEH* 40 (1989), pp. 323-343.

———, “The Renewed Debate on the Authenticity of the Gregorian *Dialogues*”, *Augustinianum* 30/1 (1990), pp. 75-105.

———, “The Renewed Debate about the Authorship of the Dialogues”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, II, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 5-25.

———, *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden-Boston-Köln 2003.

CIMMA, M. R., *L'Episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.

CODOÑER MERINO, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Obras de referencia 28, Salamanca 2010.

COLGRAVE, B., “Pilgrimages to Rome in the 7th and 8th centuries”, en ATWOOD, E.B. – HILL, A.A. (ed.), *Studies in Languages, Literature, and Culture of the Middle Ages and Later*, Austin 1969, pp. 156-172.

COLEMAN-NORTON, P.R., “The Use of Dialogue in the *uitae sanctorum*”, *JThS* 27 (1926), pp. 388-395.

COLLINS, R., “Theodebert I, *rex magnus Francorum*”, en WORMALD, P. – BULLOUGH, D. – COLLINS, R. (ed.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, Oxford 1983, pp. 7-23.

———, “Mérida and Toledo: 550-585”, en JAMES, E. (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, pp. 189-219.

———, “¿Dónde estaban los arrianos en el 589?”, *XIV Centenario del concilio III de Toledo (589-1989) (Toledo, 10-14 mayo 1989)*, Toledo 1991, pp. 211-222.

———, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, New studies in medieval history, London 1983.

COMBARIEU, J., *Histoire de la musique*, I, Paris 1920³.

CONRAT, M., *Geschichte der Quellen und der Litteratur der römische Recht im früherer Mittelalter*, Leipzig 1891.

CONSOLINO, F.E., *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, KOINONIA 4, Napoli 1979.

———, “Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell’epistolario di Gregorio Magno”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 225-249.

———, “I doveri del principe cristiano nel *Registrum epistularum* di Gregorio Magno”, *Augustinianum* 33 (1993), pp. 57-82.

CONTE, P., “Osservazioni sulla leggenda di san Cerbonio, vescovo di Populonia (✕ 575)”, *Aevum* 52 (1978), pp. 235-260.

COOPER, K., “The Martyr, the *matrona* and the Bishop: the Matron Lucina and the Politics of Martyr Cult in Fifth- and Sixth-Century Rome”, *EME* 8/3 (1999), pp. 297-317.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, BEFAR 159, Paris 1948².

———, “Le site du monastère de Cassiodore”, *MAH* 55 (1938), pp. 259-307, edición que utilizamos (también en COURCELLE, P., *Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris 1984, pp. 27-75).

———, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963.

———, “St. Grégoire à l’école de Juvenal”, *SMSR* 38 (1967), pp. 120-124.

———, “La vision cosmique de saint Benoît”, *REAug* 13/1-2 (1967), pp. 97-117.

———, “Saint Benoît, le merle et le buisson d’épines”, *JS* [avril] (1967), pp. 154-161.

———, “*Habitare secum* selon Perse et selon Grégoire le Grand”, *REA* 69 (1967), pp. 265-279.

———, “Nouveaux aspects de la culture lérinienne”, *REL* 46 (1968), pp. 379-409, edición que utilizamos (también en COURCELLE, P., *Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris 1984, pp. 249-279).

———, “La figure du philosophe d’après les écrivains latins de l’Antiquité”, *JS* [mars] (1980), pp. 85-101, edición que utilizamos (también en COURCELLE, P., *Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris 1984, pp. 415-431).

COURTOIS, C., *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Paris 1954.

———, *Les Vandales et l’Afrique*, Paris 1955.

COX MILLER, P., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.

CRACCO, G., “Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell’alto Medioevo (per una interpretazione dei Dialoghi di Gregorio Magno)”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 12 (1977), pp. 163-202.

———, “Chiesa e Cristianità rurale nell’Italia di Gregorio Magno”, en FUMAGALLI, V. – ROSSETTI, G. (ed.), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 361-379.

———, “Gregorio Magno interprete di Benedetto”, *S. Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel Padovano*, Miscelanea erudita 33, Padova 1980, pp. 7-36.

———, “Ascesa e ruolo dei *Viri Dei* nell'Italia di Gregorio Magno”, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 283-297.

———, “Francis Clark e la storiografia sui ‘Dialogi’ di Gregorio Magno”, *RSLR* 27/1 (1991), pp. 115-124.

CRACCO RUGGINI, L., “The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles”, *Athenaeum* 55 (1977), pp. 107-126.

CRACCO RUGGINI, L. – CRACCO, G., “Changing Fortunes of the Italian City from Late Antiquity to Early Middle Ages”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 105/4 (1977), pp. 448-475.

———, “Il miracolo nella cultura del tardo Impero”, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 161-204.

———, “Gregorio Magno, Agostino e i quattro Vangeli”, *Augustinianum* 25/1-2 (1985), pp. 255-263 [*Miscellanea di studi agostiniani in onore di padre A. Trapà*].

———, “Grégoire le Grand et le monde byzantin”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 83-93.

———, “Il primo cristianesimo in Sicilia (III-VII secolo)”, en PRICOCO, S. (ed.), *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno: Atti del Convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale Mons. G. Guttadauro (Caltanissetta, 28-29 ottobre 1985)*, Caltanissetta 1987, pp. 85-105.

———, “Gregorio Magno e il mondo mediterraneo”, *Convegno Internazionale Gregorio Magno nel XIV Centenario della Morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*, Atti dei convegni dei Lincei 209, Roma 2004, pp. 11-51.

———, “Le amicizie ‘europee’ di Gregorio Magno e la sua ‘politica delle reliquie’”, en RICCI, L.G.G. (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Sassari, 15-16 aprile 2005)*, Archivum Gregorianum 11, Florencia 2007, pp. 11-29.

CRACCO RUGGINI, L. – CRACCO, G., “L’eredità di Roma”, en ROMANO, C. – VIVANTI, C. (coord.), *Storia di Italia, V. I documenti*, Torino 1973, pp. 3-45.

CRANZ, E.F., “*De ciuitate Dei* 15, 2, et l’idée augustinienne de la société chrétienne”, *RÉAug* 3/1 (1957), pp. 15-27.

CREMASCOLI, G., *Novissima hominis nei Dialoghi di Gregorio Magno*, Il mondo medioevale. Studi di storia e storiografia. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee 6, Bologna 1979.

———, “*Infirmantium persona (Dialogi, 4, 4, 9). Sui dubbi del diacono Pietro*”, *InvLuc* 11 (1989), pp. 175-196.

———, “Se i «Dialogi» siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una «uexata quaestio»”, *Benedictina* 36 (1989), pp. 179-192.

———, “I *uirii Dei* dell’Umbria nei Dialoghi di Gregorio Magno”, *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X). Atti del XV Congresso internazionale di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 23-28 ottobre 2000)*, I, Spoleto 2001, pp. 257-270.

CRÉPIN, A., “L’importance de la pensée de Grégoire le Grand dans la politique culturelle d’Alfred roi du Wessex (871-899)”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 579-587.

CROQUISSON, J., “L’iconographie chrétienne à Rome d’après le *Liber Pontificalis*”, *Byzantion* 34 (1964), pp. 535-606.

CROUZEL, H., “Saint Jérôme et ses amis Toulousains”, *BLE* 73 (1972), pp. 125-146.

CUOQ, J., *L’Église d’Afrique du Nord: du IIe au XIIe siècle*, Paris 1984

CURTIUS, E.R., *Literatura europea y Edad Media latina*, I, México-Madrid-Buenos Aires 1955 (trad. cast. de M. Frenk. y A. Alatorre de *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).

———, “Zur Literarästhetik des Mittelalters II”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 58 (1938), p. 129-232.

CUSACK, P.A., “Some Literary Antecedents of the Totila Encounter in the Second *Dialogue* of Pope Gregory I”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1971)*, *Studia Patristica* 12 [TU 115], Berlín 1975, pp. 87-90.

———, “St. Scholastica, Myth or Real Person?”, *DR* 92/3 (1974), pp. 145-159.

———, “The Temptation of St. Benedict: an Essay at Interpretation through the Literary Sources”, *ABR* 27/2 (1976), pp. 143-163.

———, “The Story of the Awkward Goth in the Second *Dialogue* of St. Gregory I”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1979)*, *Studia Patristica* 17, 1, Oxford-New York-Toronto-Sydney-Paris-Frankfurt, 1982, pp. 472-476.

———, “Number Games and Second *Dialogue* of St. Gregory”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1975)*, *Studia Patristica* 15, 1 [TU 128], Berlin 1984, pp. 278-284.

———, *An Interpretation of the Second Dialogue of Gregory the Great. Hagiography and St. Benedict*, *Studies in the Bible and Early Christianity* 31, Lewiston-Queenston-Lampeter 1993.

CUSCITO, G., “La politica religiosa della corte longobarda di fronte allo scisma dei Tre Capitoli. L’età teodolindiana”, *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull’alto Medioevo (Milano, 21-25 d’ottobre 1978)*, Spoleto 1980, pp. 373-381.

DAGENS, C., “La ‘conversion’ de saint Benoît selon saint Grégoire le Grand”, *RSLR* 5/2 (1969), pp. 384-391.

———, “La fin des temps et l’Église selon saint Grégoire le Grand”, *RSR* 58 (1970), pp. 273-288.

———, “L’Église universelle et le monde oriental chez saint Grégoire le Grand”, *Istina* 4 (1975), pp. 458-463.

———, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiens*, Paris 1977.

———, “Grégoire le Grand et le monde oriental”, *RSLR* 17 (1981), pp. 243-252.

———, “Grégoire le Grand avant son pontificat: expérience politique et expérience spirituelle”, en HOLTZ, L. – FREDOUILLE, J.-C. (ed.), *De Tertullien aux mozarabes*, I.

Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à J. Fontaine, Colléction des Études Augustiniennes. Série Antiquité 132, Paris 1992, pp. 143-150.

DAGRON, G., “Le culte des images dans le monde byzantin”, en DELUMEAU, J. (ed.), *Histoire vecue du peuple chrétien*, I, Toulouse 1979, pp. 133-160.

———, “Rome et l’Italie vues de Byzance (IV^e-VII^e siècles)”, *Bizancio, Roma e l’Italia nell’Alto Medioevo. XXXIV Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986)*, I, Spoleto 1988, pp. 45-64.

———, “Modèles de combattants et technologie militaire dans le *Stratègikon* de Maurice”, en VALLET, F. – KAZANSKI, M. (ed.), *L’armée romaine et les barbares: du III^e au VII^e siècle. Actes du Colloque international (Saint-Germain-en-Laye, 24-28 février 1990)*, Mémoires publiées par l’Association Française d’Archéologie Mérovingienne 5, Paris 1993, pp. 279-284.

DALLE CARBONARE, M., “Gregorio Magno e i regni dei Franchi e degli Angli”, en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l’Impero e i «regna». Atti dell’Incontro Internazionale di Studio dell’Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, Archivum Gregorianum 14, Florencia 2008, pp. 29-57.

DAM, R. van, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, The Transformations of the Classical Heritage 8, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992².

———, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.

DAMIZIA, G., “Il *Registrum epistolarum* di s. Gregorio Magno ed il *Corpus iuris ciuilis*”, *Benedictina* 2/1-2 (1948), pp. 195-226.

DANIÉLOU, J., “Les démons de l’air dans la Vie d’Antoine”, *Studia Anselmiana* 38 (1956), pp. 136-147.

DARK, K.R., *Ciuitas to Kingdom. British Political Continuity, 300-800*, Studies in the Early History of Britain, London-New York 1999².

DEANESLY M. – GROSJEAN, P., “The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine”, *JEH* 10 (1959), pp. 1-49.

DEGL’INNOCENTI, A., “La Bibbia e l’agiografia”, en CREMASCOLI, G. – LEONARDI, Cl. (ed.), *La Bibbia nel Medioevo*, La Bibbia nella storia 16, Bologna 1996, pp. 349-353.

———, “*Dialogorum libri IV*”, en CASTALDI, L. (ed.), *Scrittura e storia. Per una letteratura delle opere di Gregorio Magno*, Archivum Gregorianum 7, Firenze 2005, pp. 253-295.

DELARUELLE, É., “L’Eglise romaine et ses relations avec l’église franque jusqu’en 800”, *Le Chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800. VII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, I, Spoleto 1960, pp. 143-184.

DELEHAYE, H., *Les légendes grecques des saintes militaires*, Paris 1909.

———, “Les premiers *libelli miraculorum*”, *AB* 29 (1910), pp. 427-434.

———, “Les recueils antiques de miracles des saints” *AB* 43 (1925), pp. 1-85, 305-335.

- , *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Subsidia Hagiographica 17, Bruxelles 1927.
- , *Les origins du culte des martyrs*, Subsidia Hagiographica 20, Bruxelles 1933.
- , *Cinq leçons sur le méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica 21, Bruxelles 1934.
- , *Les légendes hagiographiques*, Subsidia Hagiographica 18, Bruxelles 1955⁴.
- , *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966.
- , “Une inscription de Fortunat sur saint Martin”, en DELEHAYE, H., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Subsidia Hagiographica 42, Bruxelles 1966, pp. 204-211.
- DELFORGE, T., “Le ‘Songe de Scipion’ et la vision de saint Benoît”, *RBen* 69 (1959), pp. 351-354.
- DELIERNEUX, N., “Pratiques et vénération orientales et occidentales des images chrétiennes dans l'Antiquité tardive: à propos de quelques ambiguïtés”, *RBPh* 79/2 (2001), pp. 373-420.
- DELOGU, P., “*Solium Imperii – Vrbs Ecclesiae*. Roma fra la tarda Antichità e l'alto Medioevo”, en RIPOLL LÓPEZ, G. – GURT ESPARREGUERA, J.M. (ed.), *Sedes regiae* (ann. 400-800), Barcelona 2000, pp. 83-108.
- DEMACOPOULOS, G., “Gregory the Great and the Appeal to Petrine Authority”, en BAUN, J. – CAMERON, A. – EDWARDS, M. – VINZENT, M. (ed.), *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, *Studia Patristica* 48, Leuven 2010, pp. 333-346.
- , “Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title”, *Theological Studies* 70 (2009), pp. 600-621.
- , “Gregory the Great and the Pagan Shrines of Kent”, *Journal of Late Antiquity* 1 (2008), pp. 353-369.
- DEMANDT, A., “Die Anfänge der Staatenbildung der Germanen”, *HZ* 230 (1980), pp. 265-291.
- DEMOUGEOT, É., “Grégoire le Grand et la conversion du roi germain au VI^e siècle”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 191-203.
- DEROCHE, V., “La polémique anti-juive au VI^e et au VII^e siècle. Un *memento* inédit, les *Kephalaia*”, *Travaux et Mémoires* 11 (1991), pp. 275-311.
- DESMULLIEZ, J., “Paulin de Nole. Études chronologiques (393-397)”, *RecAug* 20 (1985), pp. 35-64.
- DÍAZ y DÍAZ, M.C., “La leyenda *regi a Deo uita* de una moneda de Ermenegildo”, *AST* 31 (1958), pp. 261-269.
- , “Introducción”, en ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, I, BAC 433, Madrid 1982, pp. 7-257.

DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., “Gregorio Magno y el reino visigodo. Un conflicto de poderes”, en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l’Impero e i «regna». Atti dell’Incontro Internazionale di Studio dell’Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, Archivum Gregorianum 14, Florencia 2008, pp. 59-80.

———, *El Reino suevo (411-585)*, Reinos y dominios de la historia de España. Akal Universitaria 312, Madrid 2011.

DICK., S., *Der Mythos vom “germanischen” Königtum. Studien zur Herrschaftsorganisation bei den germanischsprachigen Barbaren bis zum Beginn der Völkerwanderungszeit*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 60, Berlin-New York 2008.

DIEHL, C., *Études sur l’administration byzantine dans l’exarchat de Ravenne (568-751)*, Paris 1888.

———, *L’Afrique byzantine: histoire de la domination byzantine en Afrique, 533-709*, New York 19592.

DOIZÉ, J., “Le rôle politique et social de saint Grégoire le Grand pendant les guerres lombardes”, en DOIZÉ, J., *Deux études sur l’administration temporelle du pape Grégoire le Grand*, Paris 1904, pp. 3-29.

DONNINI, M., “Suggerzioni dei *Dialogi* di Gregorio Magno nella vita di s. Felice di Agnello Ravennate”, *Hagiographica* 3 (1996), pp. 89-94.

DOUCET, M., “La tentation de Saint Benoît: relation ou création par saint Grégoire le Grand?”, *CollCist* 37/1 (1975), pp. 63-71.

DU CANGE, J., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 5 vols., Graz 1954.

DUCHESNE, L., “Les évêchés d’Italie et l’invasion lombarde. I”, *MAH* 23 (1903), pp. 83-116.

———, “Les évêchés d’Italie et l’invasion lombarde. II”, *MAH* 25 (1905), pp. 365-399.

———, *Fastes épiscopaux de l’ancienne Gaule*, II, Paris 1910².

DUDDEN, F.H., *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, 2 vols., London-New York-Bombay 1905.

DUFNER, G., *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Miscellanea Erudita 2, Padova 1968.

DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta martyrum romains*, BEFAR 83/1, Paris 1900.

———, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, II. *Le mouvement légendaire lérinien*, BEFAR 83/2, Paris 1907.

———, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, III. *Le mouvement légendaire grégorien*, BEFAR 83/3, Paris 1907.

———, “Le passionnaire occidental au VII^e siècle”, *MAH* 26 (1906), pp. 27-65.

DUGGAN, L.G., “Was Art really the Book of the Illiterate?”, *Word and Image* 5/3 (1989), pp. 227-251.

DUMÉZIL, B., “Le patrice Dynamius et son réseau: culture aristocratique et transformation des pouvoirs autour de Lérins dans la seconde moitié du VI^e siècle”, en CODOU, Y. – LAUWERS, M. (ed.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Collections d'Études Médiévales de Nice 9, Turnhout 2009, pp. 167-194.

———, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris 2005.

DUNN, M.B., *The Style of the Letters of St. Gregory the Great*, Patristic Studies 32, Washington 1931.

DURLIAT, J., *Les dédicaces d'ouvrages de défense dans l'Afrique byzantine*, Roma 1982.

———, “L'évêque et sa cité en Italie byzantine d'après la correspondance de Grégoire le Grand”, *L'évêque dans l'histoire de l'Église. Actes de la 7^e Rencontre d'histoire religieuse (Fontevraud, 14-15 d'octobre 1983)*, Angers 1984, pp. 21-32.

DUVAL, Y.-M., “La discussion entre l'apocrisaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 347-366.

DUVAL, Y., “Grégoire et l'Église d'Afrique. Les «hommes du pape»”, *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, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 129-158.

———, “Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)”, *AnTard* 1 (1993), pp. 173-206.

ECKARDT, K.A., *Leges Anglo-Saxonum, 601-925*, Bibliotheca Rerum Historicarum. Corpus Iuris Europensis, Göttingen 1958.

EIDENSCHINK, J.A., *The Election of Bishops in the Letters of Gregory the Great with an Appendix on the Pallium*, Canon Law Studies 215, Washington 1945.

———, “Dedication of Sacred Places in the Early Sources and in the Letters of Gregory the Great”, *The Jurist* 5/2 (1945), pp. 181-215 y 323-358.

EISENHOFER, E., “Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Grossen. Ein Beitrag zur Erforschung der literarischen Quellen Gregors des Grossen”, en GIETL, H.M. – PFEILSCHIFTER, G. (ed.), *Festgaben A. Knöpfler zur Vollendung 70. Lebensjahres*, Freiburg im Bresgau 1917, pp. 56-66.

EMEREAU, C., “Iconoclasme”, *DThC* 7, 1, Paris 1927, cc. 575-595.

ENGELBERT, P., “Hat Papst Gregor der Grosse die «Dialoge» geschrieben? Bemerkungen zu einem neuen Buch”, *EuA* 64/4 (1988), pp. 255-265.

———, “Neue Forschungen zu den «Dialogen» Gregors des Grossen. Antworten auf Clarks These”, *EuA* 65/5 (1989), pp. 376-393.

ESCH, A., “Le vie di comunicazione di Roma nell’alto Medioevo”, *Roma nell’alto Medioevo. XLVIII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 27 aprile-1 maggio 2000)*, I, Spoleto 2001, pp. 421-453.

EWALD, P., “Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I”, *Neues Archiv* 3 (1899), pp. 433-625.

EWIG, E., “Die Fränkischen Teilungen und Teilreiche (511-613)”, en EWIG, E. – ATSMASMA, H. (ed.), *Spätantikes und Fränkisches Gallia. Gesammelte Schriften I (1952-1973)*, Beihefte der Francia 3/1, München 1976, pp. 114-171, edición que utilizamos (antes en ID., *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen des Geistes –und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 9 (1952), pp. 651-715).

———, “Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter”, en BEUMANN, H. – BRUNNER, O. – BUCHNER, R. (ed.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Sigmaringen 1956, pp. 7-73 (también en EWIG, E. – ATSMASMA, H. (ed.), *Spätantikes und Fränkisches Gallia. Gesammelte Schriften I (1952-1973)*, Beihefte der Francia 3/1, München 1976, pp. 3-71, edición que utilizamos).

———, “Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters”, *HJ* 75 (1955) pp. 1-46 (también en EWIG, E. – ATSMASMA, H. (ed.), *Spätantikes und Fränkisches Gallia. Gesammelte Schriften I (1952-1973)*, Beihefte der Francia 3/1, München 1976, pp. 72-113, edición que utilizamos).

FABRE, P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 109, Paris 1949.

FANNING, S.C., “Lombard Arianism Reconsidered”, *Speculum* 56 (1981), pp. 241-258.

FAVEZ, C., “Saint Jérôme pédagogue”, *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à J. Marozzeau*, Paris 1948, pp. 173-181.

FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España romanavisigoda*, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Monografías 2, Roma 1955.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. – GÓMEZ PALLARÉS, J., “Hermenegildo, ¿para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de *IHC*, n. 76 = *ILCV*, n. 50”, *Gerión* 19 (2001), pp. 636-656.

FERREIRO, P.A., “Early Medieval Missionary Tactics: The Example of Martin and Caesarius”, *SHHA* 6 (1988), pp. 225-238.

FERRUA, A., *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942.

———, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Città del Vaticano 1960.

———, “Gli antenati di san Gregorio Magno”, *Civiltà cattolica* 114/4 (1964), pp. 238-246.

FERRUA, A. – CARLETTI, C., *Damaso e i martiri di Roma*, Città del Vaticano 1985.

FÉVRIER, P.-A., “À propos de la date des peintures des catacombes romaines”, *RAC* 65 (1989), pp. 105-133.

FIEDROWICZ, M., *Gregor der Grosse. Evangelienhomilien*, Fontes Christiani 28, 2 vols., Freiburg im Bresgau 1997.

FINNEY, P.C., “Early Christian Art and Archeology II (AD 200-500): A Selected Bibliography”, *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies* 6 (1987/1988), pp. 21-42 y 203-238.

FIOCCHI NICOLAI, V., “Origen y desarrollo de las catacumbas romanas”, en FIOCCHI NICOLAI, V. – BISCONTI, F. – MAZZOLENI, D. (ed.), *Las catacumbas cristianas de Roma. Origen, desarrollo, aparato decorativo y documentación epigráfica*, Regensburg 1999, pp. 9-69.

FISCHER, E.H., “Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik”, *ZRG(KA)* 36 (1950), pp. 15-144.

FITA COLOMÉ, F., “Indicaciones griegas en lápidas visgóticas”, *BRAH* 21 (1892), pp. 5-19.

———, “Santa Eulalia de Barcelona. Una de sus basílicas en el siglo v”, *BRAH* 43 (1903), pp. 250-254.

FLÓREZ DE SETIÉN Y HUIDOBRO, E., *España sagrada. Theatro geographico-historico de la iglesia de Espana. Origen, divisiones, y limites de todas sus provincias. Antigüedad, traslaciones, y estado antiguo, y presente de sus sillas, con varias dissertaciones criticas*, 6. *De la santa Iglesia de Toledo en quanto Metropolitana*, Madrid 1773.

FOLLIET, G., “Les trois catégories de chrétiens”, *Année Théologique Augustinienne* 14 (1954), pp. 81-96.

FONTAINE, J., “Isidore de Séville et l’astrologie”, *REL* 31 (1953), pp. 271-300.

———, “Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne”, *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’alto Medioevo. XIV Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 14-19 aprile 1966)*, Spoleto 1967, pp. 87-147.

———, “L’expérience spirituelle chez Grégoire le Grand. Réflexions sur une thèse récente”, *Revue d’Histoire de la Spiritualité* 52 (1976), pp. 141-154.

———, *Naissance de la poésie dans l’Occident chrétien: esquisse d’une histoire de la poésie chrétienne du IIIe au VIe siècle*, Paris 1981.

———, “Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown”, *AB* 100 (1982), pp. 17-41.

———, *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, II, *Études Augustiniennes* 101, Paris 1983².

———, “Les relations culturelles entre l’Italie byzantine et l’Espagne visigothique: la présence d’Eugippius dans la bibliothèque de Séville”, en GIL, L. – AGUILAR, R.M. (ed.), *Apophoreta philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata*, II, *Estudios clásicos* 26/2, 88, Madrid 1984, pp. 9-26.

———, “Augustin, Grégoire et Isidore: esquisse d’une recherche sur le style des *Moralia in Iob*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 499-509.

———, “Un général byzantin en Espagne en 589: observations sur la romanité de l’inscription byzantine de Carthagène (Vives 362)”, *Romanité et cité chrétienne*.

Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Y. Duval, Paris 2000, pp. 91-100.

FONTAINE, J. – CAZIER, P., “Qui a chassé de carthaginoise Sévérinus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Séville”, *Estudios en Homenaje a Don C. Sánchez Albornoz en sus 90 años*, I, Buenos Aires 1983, pp. 349-400.

FOWDEN, G., “The Pagan Holy Man in Late Antiquity”, *JHS* 102 (1982), pp. 33-59.

FRANCESCHINI, E., “La questione della Regola di S. Benedetto”, *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale. IV Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 8-14 aprile 1956)*, Spoleto 1957, pp. 221-256.

FREND, W.H.C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.

———, “The Two Worlds of Paulinus of Nola”, en BINNS, J.W. (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London 1974, pp. 100-133 (también en FREND, W.H.C., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976).

———, “From Donatist Opposition to Byzantine Loyalty: The Cult of the Martyrs in North Africa 350-650” en MERRILLS, A.H. (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2008², pp. 259-269.

FROGER, J., “L'alleluia dans l'usage romain et la réforme de saint Grégoire”, *Ephemerides liturgicae* 62 (1948), pp. 6-48.

FROLOW, A., *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient Chrétien 7, Paris 1961.

FURMAN, L., “Changing Linguistic Attitudes of the Merovingian Period”, *Word* 5 (1949), pp. 131-134.

GOFFART, W., *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988.

GALLIGARIS, G., “S. Gregorio Magno e la paura del prossimo finimundo nel Medio Evo”, *AAT* 31 (1895), pp. 264-286.

GAGOV, G.M., “Uso de significato del termine *corpus* nell'antica agiografia cristiana”, *Miscellanea Franciscana* 48 (1948), pp. 51-73.

———, “Il termine *nomina* sinonimo di *reliquiae* nell'antica epigrafia cristiana”, *Miscellanea Franciscana* 55 (1955), pp. 3-13.

———, “Un significato poco noto del termine *eulogia*”, *Miscellanea Franciscana* 55 (1955), pp. 387-394.

———, “Il culto delle reliquie nell'Antichità riflesso nei due termini *patrocinia* e *pignora*”, *Miscellanea Franciscana* 58 (1958), pp. 484-512.

GAIFFIER, B. de, “La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionaire hispanique”, *AB* 72 (1954), pp. 134-166.

———, “Un prologue hagiographique hostile au Décret de Gélase”, *AB* 82 (1964), pp. 341-353.

———, “Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombre des saints”, *AB* 83 (1965), pp. 53-74.

———, “Miracles bibliques et vies de saints”, *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966), pp. 376-385, edición que utilizamos (también en GAIFFIER, B. de, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Subsidia Hagiographica 43, Bruxelles 1967, pp. 50-61).

———, “La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle”, *AB* 87 (1969), pp. 63-78.

GAMS, P.B., *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II. *Vom 4. bis Ende des 11. Jahrhunderts, Jahr 305 bis 1085; 2. Vom Jahr 589 bis 1085*, Regensburg 1874.

GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974.

———, *Historia de España visigoda*, Madrid 1989.

———, “La coyuntura política del III concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa”, *XIV Centenario del concilio III de Toledo (589-1989) (Toledo, 10-14 mayo 1989)*, Toledo 1991, pp. 271-296

GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Monografías de Historia Eclesiástica I, Madrid 1966.

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España*, II.1. *La Iglesia desde la invasión de los pueblos germánicos en 409 hasta la caída de la monarquía visigoda en 711*, Madrid 1929.

GATCH, M. Mc, “The Fourth Dialogue of Gregory the Great. Some Problems of Interpretation”, en CROSS, F.L. (ed.), *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1967)*, *Studia Patristica* 10, 1 [TU 107], Berlin 1970, pp. 77-82.

GASPARRI, S., *La cultura tradizionale dei longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983.

———, “La regalità longobarda”, en ARCE MARTÍNEZ, J. – DELOGU, P. (ed.), *Visigoti e longobardi. Atti del seminario (Roma, 28-29 aprile 1997)*, Firenze 2001, pp. 305-327.

———, “I vescovi italiani nell'età di Gregorio Magno”, en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l'Impero e i «regna»*. *Atti dell'Incontro Internazionale di Studio dell'Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, *Archivum Gregorianum* 14, Florencia 2008, pp. 101-120.

GASTOUÉ, A., *Les origines du chant romain. L'antiphonaire grégorien*, Paris 1907.

GAUDEMET, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1957.

———, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident* 3, Paris 1989².

———, “Parents et enfants dans la doctrine patristique et la législation conciliaire du Bas-Empire”, *Études d'histoire du droit privé offertes à P. Petot*, Paris 1959, pp. 223-229.

GAUTHIER, A., “L'utilisation du droit romain dans la lettre de Grégoire le Grand à Jean le Défenseur”, *Angelicum* 54/3 (1977), pp. 417-428.

GEARY, P.J., *Furta sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978.

GELICHI, S., “L’insediamento nella Penisola italyca durante il periodo longobardo: metodologie dell’analisi archeologica e risultati”, en ARCE MARTÍNEZ, J. – DELOGU, P. (ed.), *Visigoti e longobardi. Atti del seminario (Roma, 28-29 aprile 1997)*, Firenze 2001, pp. 219-238.

GELINAU, J., *Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie dans les Eglises syriennes aux IV^e-V^e siècles*, Paris 1960 [tesis dactilografiada].

———, *Chant et musique dans le culte chrétien. Principes, lois et applications*, Paris 1962.

GENNARO, S., *Dinamio agiografo, autore del carne De Lerine insula?*, Catania 1980.

GEORGE, J.W., “Portraits of Two Merovingian Bishops in the Poetry of Venantius Fortunatus”, *JMH* 13/3 (1987), pp. 189-205.

———, “Vandal Poets in their Context” en MERRILLS, A.H. (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2008², pp. 133-143.

GERO, S., “Hypatius of Ephesus on the Cult of Images”, en NEUSNER, J. (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith at Sixty, II*, Leiden 1975, pp. 208-216.

———, “The True Image of Christ: Eusebius’ Letter to Constantia Reconsidered”, *JThS* 32/2 (1981), pp. 460-470.

GILLET, R., “Spiritualité et place du moine dans l’Église selon saint Grégoire”, *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Colléction Théologie 49, Paris, 1961, pp. 323-351.

———, “Grégoire le Grand”, *DSp* 6, Paris 1967, cc. 872-910.

———, “Introduction”, en GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job (livres 1 et 2)*, SC 32bis, Paris 1975², pp. 7-113.

———, “Grégoire I^{er} le Grand”, *DHGE* 21, Paris 1986, cc. 1387-1420.

———, “Les *Dialogues* sont-ils de Grégoire?”, *REAug* 36/2 (1990), pp. 309-314.

GILSON, E., *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1944².

GIMENO PASCUAL, H., “Avances y retrocesos de una disciplina: ilustrados españoles ante la epigrafía”, en BELTRÁN FORTES, J. et alii (ed.), *Iluminismo e Illustración. Le antichità e i loro protagonisti in Spagna e in Italia nel XVIII secolo*, Roma 2003, pp. 183-200.

———, “La epigrafía en San Pedro de la Nave”, en CABALLERO ZOREDA, L. (ed.), *La Iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*, Zamora 2004, pp. 239-273.

GINZBURG, C., “Folklore, magia, religione”, en ROMANO, C. – VIVANTI, C. (coords.), *Storia di Italia, I. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 601-676.

GIORDANI, R., “Riflessi dell’arte figurativa nell’*Octavius* di Minucio Felice”, *VetChr* 14 (1977), pp. 21-39.

GIORDANO, L., *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell’epistolario di Gregorio Magno*, Quaderni di *Vetera Christianorum* 25, Bari 1997.

GODDING, R., “Les Dialogues... de Grégoire le Grand. À propos d’un livre récent”, *AB* 106 (1988), pp. 201-229.

———, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1990)*, Opere di Gregorio Magno. Complementi/I, Roma 1990.

———, “Cento anni di ricerche su Gregorio Magno. A proposito di una bibliografia”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 293-304.

———, “Saint Grégoire le Grand à travers quelques ouvrages récents”, *AB* 110/1-2 (1992), pp. 142-157.

———, “Il *Liber Vitae Patrum* di Gregorio di Tours e l’origine dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, en LUONGO, G. (ed.), *Scrivere di santi. Atti del II convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*, Roma 1998, pp. 107-128.

GODOY FERNÁNDEZ, C. – VILELLA MASANA, J., “La conversión de los visigodos al catolicismo como afirmación política de la monarquía de Toledo”, en PÉRIN, P. (ed.), *Gallo-romains, wisigoths et francs en Aquitaine, Septimanie et Espagne. Actes du VII^e Journées internationales d’archéologie mérovingienne (Toulouse, 17-20 octobre 1985)*, Rouen 1991, pp. 103-110.

———, “De la *fides Gothica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda”, *Los Visigodos. Historia y civilización, Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 octubre 1985)*, Antigüedad y Cristianismo 3, Murcia 1986, pp. 117-144.

GOFF, J. le, “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, *Annales ESC* 22 (1967), pp. 780-791, edición que utilizamos (también en GOFF, J. le, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris 1977, pp. 223-235 [= GOFF, J. le, “Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia”, en GOFF, J. le, *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*, Torino 1977, pp. 193-207]).

———, “«Vita» et «pre-exemplum» dans le 2^e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand”, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 105-117.

———, *La naissance du purgatoire*, Histoire et Mémoire 20, Paris 1981.

GOFFART, W., “Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: the Pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585)”, *Traditio* 13 (1957), pp. 73-118.

GOFFART, W., *The Narrators of Barbarian History: A.D. 550-800. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton 1988.

GONZÁLEZ BLANCO, A., “Los problemas del primer arte cristiano según las obras de San Juan Crisóstomo”, *Caesaraugusta* 51-52 (1980), pp. 187-209.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., “Las cartas de Gregorio Magno al defensor Juan. La aplicación del derecho de Justiniano en la *Hispania* bizantina en el siglo VII”, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (ed.), *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Antigüedad y Cristianismo 14, Murcia 1997, pp. 287-298.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, N., “El triunfo de la pureza: santa Inés de Roma”, en PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. – GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (ed.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Alternativas 21, Oviedo 2005, pp. 243-262.

GONZÁLEZ SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Estructuras y Procesos. Serie Religión, Madrid 2000.

GORCE, D., *À l'école de saint Benoît*, Chambray 1927.

GÖRRES, F., “Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des Westgotischen Königssohnes Hermenegild”, *Zeitschrift für die Historische Theologie* 43 (1873), pp. 3-109.

———, “Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Catholicismus und zur arianischen Staatskirche”, *Zeitschrift für die Historische Theologie* 43 (1873), pp. 547-601.

———, “Mausona, Bischof von Merida”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 28 (1885), pp. 326-332.

———, “Leander Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 29 (1886), pp. 36-50.

———, “König Rekkared der katolische und das Judentum (586-601)”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 40 (1897), pp. 284-296.

———, “Die Inschrift von Carthagena”, *ByzZ* 16 (1907), pp. 534-535.

———, “Papst Gregor I der Grosse (590/604) und das Judentum”, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 50 (1908), pp. 489-505.

GOUBERT, P., *Byzance avant l'Islam, II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien, II. Rome, Byzance et Carthage*, Paris 1965.

———, “Byzance et l'Espagne wisigothique”, *REByz* 2 (1944), pp. 5-78.

———, “L'administration de l'Espagne byzantine, I. Les gouverneurs de l'Espagne byzantine”, *REByz* 3 (1945), pp. 127-142.

———, “L'administration de l'Espagne byzantine, II. Les provinces”, *REByz* 4 (1946), pp. 71-133.

GOUGAUD, L., “*Muta praedicatio*”, *RBen* 42 (1930), pp. 168-171.

GRABAR, A., *Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio)*, Paris 1958.

———, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte di Teodosio all'Islam*, Milano 1980² (trad. it. de G. Veronesi de *L'âge d'or de Justinien*, Paris 1966).

———, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid 1985 (trad. cast. de F. Díez de *Les voies de la création en iconographie chrétien – Antiquité et Moyen Âge*, Paris 1979).

———, *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid 1967 (trad. cast. de L. Hernández de *Le premier art chrétien (200-395)*, Paris 1966).

GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovingier. Studien zur Hagiographie der Merovingerzeit*, Praga 1965.

GRAVIERS, J. des, “La dédicace des lieux du culte aux v^e et vi^e siècles”, *L'Année canonique* 7 (1962), pp. 107-123.

GRÉGOIRE, R., “Il contributo dell'agiografia alla conoscenza della realtà rurale. Tipologia delle fonti agiografiche anteriori al XIII secolo”, en FUMAGALLI, V. – ROSSETTI, G. (ed.), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 343-360.

———, “Il volto agiografico di S. Benedetto”, *Atti del Convegno di Bologna nel XV centenario della nascita di S. Benedetto (Bologna 15-17 settembre 1980)*, Ravennatensia 9, Cesena 1981, pp. 1-20.

———, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Biblioteca Montisfani 12, Fabriano 1996².

GREGOROVIVUS, F., *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, I, Roma 1912³ (trad. it. de L. Borsari de *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, III. *Vom Beginn der Regierung des Exarchen bis auf den Anfang des VIII. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin 1871).

GRELOT, P., “Monde. I”, *DSp* 10, Paris 1979, cc. 1620-1633.

GRIGG, R., “Constantine the Great and the Cult without Images”, *Viator* 8 (1977), pp. 1-32.

GROSS, K., “Der Tod des hl. Benedictus. Ein Beitrag zu Gregor d. Gr., *Dial.* 2, 37”, *RBen* 85/1-2 (1975), pp. 164-176.

GROSSE, R., *Römische militärsgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlin, 1920.

GRUMEL, V., “Images (culte des)”, *DThC* 7, 1, Paris 1927, cc. 766-844.

———, *Traité d'études byzantines*, I. *La chronologie*, Paris 1958.

GUILLOU, A., “L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna”, en GALASSO, G. (ed.), *Storia d'Italia*, I. *Longobardi e bizantini*, Torino 1980, p. 220-339.

HAGENDAHL, H., *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 44, Göteborg 1958.

HALLINGER, K., “Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt”, en STEIDLE, B. (ed.), *Commentationes in Regulam s. Benedicti*, *Studia Anselmiana* 42, Roma 1957, pp. 231-319.

HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III. *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, *Grundriss der Theologischen Wissenschaften* 3, Tübingen 1910⁴.

HARRIES, J., "Death and the Dead in the Late Roman West", en BASSET, S. (ed.), *Death in Towns: Urban Responses to the Dying and the Death, 100-1600*, Leicester 1992, pp. 56-67.

HARTMANN, L.M., "Über die Orthographie Papst Gregors", *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 15 (1890), pp. 527-549.

HAUBER, R.M., *The Late Latin Vocabulary of the Moralia of St. Gregory the Great. A morphological and semasiological study*, Studies in Medieval and Renaissance Studies 7, Washington 1938.

HAUPTFELD, G., "Zur langobardischen Eroberung Italiens. Das Heer und die Bischöfe", *MIÖG* 91 (1983), pp. 37-94.

HAVENER, I., "The Greek Prologue to the 'Dialogues' of Gregory the Great. The Critical Text", *RBen* 99 (1989), pp. 103-117.

HAYS, G., "Romuleis Libicisque Litteris: Fulgentius and the 'Vandal Renaissance'", en MERRILLS, A.H. (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2008², pp. 101-132.

HEIJMANS, M. – PIETRI, L., "Le «lobby» lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V^e siècle au début du VII^e siècle", en CODOU, Y. – LAUWERS, M. (ed.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Collections d'Études Médiévales de Nice 9, Turnhout 2009, pp. 35-61.

HEINZELMANN, M., "Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jahrhundert)", *Francia* 1 (1973), pp. 27-44.

———, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge 2001 (trad. ing. de C. Carroll de HEINZELMANN, M., *Gregor von Tours (538-594), "Zehn Bücher Geschichte": Historiographie und Geschichtskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt 1994).

HEN, Y., *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Cultures, Beliefs and Traditions 1, Köln-Leiden-New York 1995.

HERRMANN-MASCARD, N., *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Société d'Histoire du Droit. Collection d'Histoire Institutionnelle et Sociale 6, Paris 1975.

HERWEGEN, I., *Der heilige Benedikt: ein Characterbild*, Düsseldorf 1919².

HILLGARTH, J.N., "La conversión de los visigodos. Notas críticas", *AST* 34 (1961), pp. 21-46.

———, "Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth Century Spain and the Byzantine Background", *Historia* 15 (1966), pp. 483-508, edición que utilizamos (también en HILLGARTH, J.N., *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*, London 1985).

———, "Bizancio y el III concilio de Toledo", *XIV Centenario del concilio III de Toledo (589-1989) (Toledo, 10-14 mayo 1989)*, Toledo 1991, pp. 297-306.

HOLLIS, S., *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate*, Woodbridge 1992.

HOLTZ, “Le context grammatical du défi à la grammaire: Grégoire et Cassiodore”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 531-540.

HOOGERP, P.W., “Les vies des Pères du Jura: études sur la langue”, *ALMA* 9 (1934), pp. 129-151.

HUCKE, H., “Die Einführung des gregorianischen Gesang in Frankreich”, *RQA* 49 (1954), pp. 173-187.

HUGLO, M., “Le chant vieux-romain. Liste des manuscrits et témoins indirects”, *Sacris Erudiri* 6/1 (1954), pp. 96-124.

———, “Les remaniements de l’Antiphonaire grégorien au IX^e siècle: Hélishachar, Agobard, Amalaire”, *Culto cristiano e politica imperiale carolingia. Atti del XVIII Convegno di studi di Todi (Todi, 9-12 ottobre 1977)*, Todi 1979, pp. 89-120.

———, “L’Antiphonaire: archétype ou répertoire originel?”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 661-669.

HUMPHRIES, M., “From Emperor to Pope? Ceremonial, Space, and Authority at Rome from Constantine to Gregory the Great”, en COOPER, K. – HILLNER, J. (ed.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 330-900*, Cambridge 2007, pp. 21-58.

IBARRA BENLLOCH, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Monografías de Historia Antigua 6, Zaragoza 1990.

ISLA FREZ, A., “Los reinos bárbaros y el Papado entre los siglos VI y VII”, en DÍAZ y DÍAZ, M.C. et alii (ed.), *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII). III Congreso de Estudios Medievales (León, 23-27 octubre 1991)*, Madrid 1993, pp. 65-89.

IRIGOIN, J., “Quelques réflexions sur le concept d’archétype”, *RHT* 7 (1977), pp. 235-245.

JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica 182, México 1995 (trad. cast. de E.C. Frost de *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961).

JANVIER, Y., *La législation du Bas-Empire sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969.

JASPERT, B., “Regula magistri-Regula Benedicti, Bibliographie ihrer Erforschung (1938-1970)”, *StudMon* 13 (1971), pp. 129-171.

JENAL, G., “Gregor der Grosse und die Anfänge der Angelsachsenmission”, *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare. XXXII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-1 maggio 1984)*, Spoleto 1986, pp. 145-157.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J.A., “En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño”, *Polis* 18 (2006), pp. 151-161.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J.A. – SALES CARBONELL, J., “Termas e iglesias durante la Antigüedad Tardía: ¿reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos”, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M^a. – GONZÁLEZ BLANCO, A. (ed.), *Sacralidad y arqueología: homenaje al profesor T. Ulbert al cumplir 65 años*, Antigüedad y Cristianismo 21, Murcia 2004, pp. 185-201.

JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic, and Administrative Survey*, 2 vols., Baltimore 1986².

JOUNEL, P., “L’enseignement iconographique du premier millénaire chrétien”, *La Maison-Dieu* 63 (1970), pp. 138-146.

———, “Le culte de saint Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 671-680.

JUDIC, B., “Structure et fonction de la *Regula Pastoralis*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 409-417.

———, “Grégoire le Grand et le pouvoir royal”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1995)*, *Studia Patristica* 33, Leuven 1996, pp. 436-440.

———, “La tradition de Grégoire le Grand dans l’idéologie politique carolingienne”, en LE JAN, R. (ed.), *La royauté et les élites dans l’Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille 1998, pp. 17-57.

———, “L’influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII^{ème} siècle”, en DREUILLE, C. de (ed.), *L’Église et la mission au VI^e siècle. La mission d’Augustin de Cantorbéry et les églises de Gaule sous l’impulsion de Grégoire le Grand, Actes du colloque d’Arles (Arles, 1998)*, Paris 2000, pp. 89-120.

———, “La production et la diffusion du *Registre* des lettres de Grégoire le Grand”, en *Les échanges culturels au Moyen Âge: XXXII^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public (Université du Littoral Côte d’Opale, juin 2001)*, Publications de la Sorbonne. Série Histoire ancienne et médiévale 70, Paris 2002, pp. 71-87.

JUSTER, J., “La condition légale des Juifs sous les rois wisigoths”, *Études d’histoire juridique offertes à P.-F. Girard par ses élèves*, II, Paris 1913, pp. 275-335.

———, *Les juifs dans l’Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vols., Paris 1914.

KAHL, H.-D., “Die ersten Jahrhunderte des missionengeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phenomenologie bis ca. 1050”, en SCHÄFERDIEK, K. (ed.), *Kirchengeschichte als Missiongeschichte*, II/1. *Die Kirche des früheren Mittelalters*, München 1978, pp. 11-76.

KAMPEN, L. van, “Acta Andreae and Gregory’s *De miraculis Andreae*”, *VChr* 45/1 (1991), pp. 18-26.

KAMPERS, G., *Personengeschichtliche Studien zum westgotenreich in Spanien*, München 1979.

KARDONG, T., "The World in the *Rule* of Benedict and the *Rule of the Master*", *StudMon* 26/2 (1984), pp. 185-204.

KATZ, S., "Pope Gregory the Great and the Jews", *Jewish Quarterly Review* 24/2 (1933), pp. 113-136.

———, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Monographs of the Medieval Academy of America 12, Cambridge 1937.

KELLY, J.N.D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975.

KELLY, J.F., "The Letter of Columbanus to Gregory the Great", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 213-223.

KENNEDY, G.A., *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Logroño 2003 (trad. cast. de P. Garrido y V. Pineda de *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1999).

KESSLER, H.L., "Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul", en KESSLER, H.L. – SIMPSON, M.S. (ed.), *Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages*, Washington, DC 1985, pp. 75-91.

KESSLER, S.C., "Das Rätsel der Dialoge Gregors des Grossen: Fälschung oder Bearbeitung? Zur Diskussion um ein Buch von Francis Clark", *Theologie und Philosophie* 65/4 (1990), pp. 566-578.

KING, P.D., *Derecho y sociedad en el Reino visigodo*, Madrid 1981 (trad. cast. de M. Rodríguez Alonso de *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972).

KINNIREY, A.J., *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great*, *Studies in Medieval and Renaissance Studies* 4, Washington 1935.

KITZINGER, E., "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *DOP* 8 (1954), pp. 83-150.

———, *Byzantine Art in the Making. Main Lines of Stylistic Development in Mediterranean Art, 3rd-7th Century*, London 1977.

———, "Christian Imagery: Growth and Impact", en WEITZMAN, K. (ed.), *Age of Spirituality. A Symposium*, New York 1980, pp. 141-163.

KÖTTING, B., "Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen", *Trierer Theologische Zeitschrift* 67/6 (1958), pp. 321-334.

KRAUTHEIMER, R., "The Constantinian Basilica", *DOP* 21 (1967), pp. 115-140.

———, *Rome. Profile of a City, 312-1308*, Princeton 1980.

LABRIOLLE, P. de, "Arator", *DHGE* 3, Paris 1924, cc. 1443-1445.

LABRIOLLE, P. – BARDY, G., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, II, Paris 1947².

LACARRA DE MIGUEL, J.M., “La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma”, *Le chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800. VII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, I, Spoleto 1960, pp. 353-384.

LADNER, G.B., “Der Bilderstreit und die Kunst-lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie”, *Zeitschrift für Theologie* 50 (1931), pp. 1-23.

LAGHEZZA, A., “Fonti e testimoni nei *Dialogi* di Gregorio Magno”, *VetChr* 46 (2009), pp. 261-291.

LAISTNER, M.L.W., *Thought and Letters in Western Europe, AD 500-900*, London 1957.

LAMBERT, D., “Asan”, *DHGE* 4, Paris 1930, pp. 867-870.

LAMBOT, C., “Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs”, *AB* 67 (1949), pp. 249-266.

———, “La vie et les miracles de saint Benoît racontés par saint Grégoire le Grand”, *Revue Monastique* 143 (1956), pp. 49-61; 144 (1956), pp. 97-102; y 145 (1956), pp. 149-158.

LANA, I., *Due capitoli prudenziani: la biografia – la cronologia delle opere – la poetica*, Roma 1962.

LANCEL, S., *Saint Augustin*, Paris 1999.

LANZONI, F., “I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e la leggenda”, *RAC* 2 (1925), pp. 195-257.

LAPEYRE, G.-G., *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.

LAPORTE, J., “Saint Benoît et les survivances du paganisme”, en LOUIS, R. (ed.), *Études ligériennes d’histoire et d’archéologie médiévales. Mémoires et exposés présentés à la semaine d’études médiévales de Saint-Benoît-sur-Loire (3-10 juillet 1969)*, Auxerre 1975, pp. 233-246.

LAU, T., *Gregor der Grosse, nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig 1845.

LECISSOTTI, T., “Aspetti e problemi del monachesimo in Italia”, *Il monachesimo nell’alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale. IV Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 8-14 aprile 1956)*, Spoleto 1957, pp. 311-337.

———, “Rileggendo il II Libro dei Dialoghi di Gregorio Magno”, *Benedictina* 28 (1981), pp. 223-228 [*San Benedetto agli uomini d’oggi. Miscellanea di studi per il XV centenario della nascita di san Benedetto*].

LECLERCQ, H., *L’Espagne chrétienne*, II, Paris 1906.

- , “Ampoules”, *DACL* 1, 2, Paris 1924, cc. 1722-1747.
———, “Antiphonaire grégorien”, *DACL* 1, 2, Paris 1924, cc. 2443-2461.
———, “Chant romain et grégorien”, *DACL* 3, 1, Paris 1913, cc. 256-311.
———, “Images (culte et querelle des)”, *DACL* 7, 1, Paris 1926, cc. 180-302.
———, “Grégoire le Grand”, *DACL* 6, 2, Paris 1925, cc. 1753-1776.
———, “Fortunat”, *DACL* 5, 2, Paris 1923, cc. 1982-1997.
———, “Mont Cassin”, *DACL* 11, 2, Paris 1934, cc. 2451-2484.
———, “Monza”, *DACL* 11, 2, Paris 1934, cc. 2749-2783.
———, “Reliques et reliquaires”, *DACL* 14, 2, Paris 1948, cc. 2294-2359.

LECLERCQ, J., “Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin”, *RBen* 58 (1947), pp. 117-131.

———, *Amour des lettres et désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957.

———, “*Sancta simplicitas*”, *CollCist* 22/2 (1960), pp. 138-148.

———, “L’écriture sainte dans l’hagiographie monastique du haut Moyen Âge”, *La Bibbia nell’alto Medioevo. X Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1962)*, Spoleto 1963, pp. 103-128.

———, “The Exposition and Exegesis of Scripture (2. From Gregory the Great to St. Bernard)”, en LAMPE, G.W.H. (ed.), *Cambridge History of the Bible II. The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, pp. 183-197.

———, “Actualité de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 681-690.

LELOIR, L., “Le diable chez les Pères du désert et dans les écrits du moyen âge”, en SCHMIDT, M. – GEYER, C.F. (ed.), *Typus, Symbole, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Eichstätter Beiträge 4. Abteilung Philosophie und Theologie, Regensburg 1982, pp. 218-238.

LEMERLE, P., *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans*, 2 vols., Paris 1979-1981.

———, “Les anciens recueils des miracles de saint Démétrius et l’histoire de la péninsule balkanique”, *BAB* ser. 5, 65 (1979), pp. 395-415

LEONARDI, C., “I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d’Auxerre”, *La cultura antica nell’Occidente latino dal VI al IX secolo. XXII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 18-24 aprile 1974)*, I, Spoleto 1975, pp. 459-504.

———, “I modelli dell’agiografia dall’epoca antica al Medioevo”, *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Atti dei convegni dell’Accademia dei Lincei 45, Roma 1980, pp. 435-476.

———, “Modelli di santità fra secolo V e VII”, *Santi e demoni nell’Alto Medioevo occidentali (secoli V-XI). XXXVI Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile)*, I, Spoleto 1989, pp. 261-283.

———, “La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo”, en ALESSIO, G.C. (ed.), *Dall’eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all’età di Dante*, Antica Madre. Collana di studi sull’Italia antica 10, Milano 1989, pp. 183-214.

LEPELLEY, C., “Un aspect de la conversion d’Augustin: la rupture avec ses ambitions sociales et politiques”, *BLE* 88 3/4 (1987), pp. 229-246.

———, “Augustine face à la christianisation de l’Afrique romaine: le refus des illusions”, en INGLEBERT, H. – DESTEPHEN, S. – DUMÉZIL, B. (ed.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Textes, Images et Monuments de l’Antiquité au haut Moyen Âge 10, Paris 2010, pp. 269-279.

LEYSER, C., *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.

———, “The Temptations of Cult: Roman Martyr Piety in the Age of Gregory the Great”, *EME* 9/3 (2000), pp. 289-307.

LINAGE CONDE, A., “La ‘Regula Benedicti’ y el ‘Diálogo Segundo’ de San Gregorio, obras literarias”, *Monastica I: Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980)*, Miscellanea Cassinese 44, Montecassino 1981, pp. 169-187.

LIZZI, R., “La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla *Regula pastoralis* ai *Dialogi*”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, II, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 41-57.

———, “L’Église, les *domini*, les *païens rustici*: quelques stratégies pour la christianisation de l’Occident (IV^e-VI^e siècle)”, en INGLEBERT, H. – DESTEPHEN, S. – DUMÉZIL, B. (ed.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Textes, Images et Monuments de l’Antiquité au haut Moyen Âge 10, Paris 2010, pp. 77-113.

LLEWELLYN, P., “The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Gregory I”, *JEH* 25 (1974), pp. 363-380.

———, “The Roman Church during the Laurentian Schism: Priests and Senators”, *Church History* 45 (1976), pp. 417-427.

———, *Rome in the Dark Ages*, New York 1996².

LÖFSTEDT, E., *Late Latin*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning 25, Oslo 1959.

LOSEBY, S.T., “Marseille: A Late Antique Success Story?”, *JRS* 82 (1992), pp. 165-185.

LOT, F., “A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?”, *ALMA* 6 (1931), pp. 97-159.

———, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris 1968³.

———, *Les invasions barbares et le peuplement de l’Europe*, Paris 1942.

LOYEN, A., “Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths”, *I Goti in Occidente. Problemi. III Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 29 marzo-5 aprile 1955)*, Spoleto 1956, pp. 265-284.

LOZITO, V., *Culti e ideologia politica negli autori cristiani (IV-VIII sec.)*, Bari 1987.

LUBAC, H. de, “Saint Grégoire et la grammaire”, *RecSR* 48 (1960), pp. 185-226.

———, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Scripture*, 4 vols., Paris 1959-1964.

LUCIUS, E., *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904.

MACCARRONE, M., "La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali", *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. VII Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, II, Spoleto 1960, pp. 633-742.

MACIEL, J., *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisboa 1996.

MACINTYRE, A., *Whose justice? Which rationality?*, London 1988.

MACMULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*, New Haven 1984.

MADEC, G., "Le Christ des païens d'après le *De consensu Euangelistarum* de Saint Augustin", *RecAug* 26 (1992), pp. 3-67.

MÄHLER, M., "Évocations bibliques et hagiographiques dans la vie de saint Benoît par saint Grégoire", *RBen* 83/3-4 (1973), pp. 398-429.

MAIER, J.-L., *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Bibliotheca Helvetica Romana 11, Neuchâtel 1973.

MALLON, J., *Paléographie romaine*, Madrid 1952.

MANSELLI, R., "L'escatologismo di Gregorio Magno", *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Longobardi* (Spoleto, 27-30 settembre 1951) Spoleto 1952, pp. 383-387.

———, "L'escatologia di S. Gregorio Magno", *Ricerche di Storia Religiosa* 1 (1954), pp. 72-88.

———, "Gregorio Magno e la Bibbia", *La Bibbia nell'alto Medioevo. X Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1962)*, Spoleto 1963, pp. 67-101.

———, "Gregorio Magno e due riti pagani dei Longobardi", *Studi storici in onore di O. Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 435-440.

MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

MARIAUX, P.A., "L'image selon Grégoire le Grand et la question de l'art missionnaire", *CrSt* 14/1 (1993), pp. 1-12.

MARIN, M., "Orientamenti di esegesi biblica dei Padri", *VetChr* 26/2 (1989), pp. 247-274.

MARINI, G., *I papiri diplomatici*, Roma 1805.

MARGERIE, B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, IV. L'Occident latin de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux*, Paris 1990.

MARKUS, R.A., "The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence", *JEH* 14 (1963), pp. 16-30, edición que

- utilizamos (también en MARKUS, R.A., *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983).
- , “Donatism: the Last Phase”, en DUGMORE, C.W. – DUGGAN, C. (ed.), *Papers Read at the First Winter and Summer Meetings of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History 1, London 1964, pp. 118-126, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983).
- , *Saeculum: History and Society in the Theology of Augustine*, Cambridge 1970.
- , “Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy”, en CUMING, G.J. (ed.), *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith: Papers Read at the Seventh Summer Meeting and the Eighth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History 6, Oxford 1970, pp. 29-38, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983).
- , “Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period”, en CUMING, G.J. (ed.), *Papers Read at the Third Winter and Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History 3, Leiden 1966, pp. 140-149, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983).
- , “The Cult of Icons in Sixth-Century Gaul”, *JThS* 29 (1978), pp. 151-157.
- , “Country Bishops in Byzantine Africa”, en BAKER, D. (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church History 16, Cambridge 1979, pp. 1-15, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *From Augustine to Gregory the Great*, London 1983).
- , “Ravenna and Rome, 554-604”, *Byzantion* 51 (1981), pp. 566-578.
- , “Saint Augustine’s Views on ‘Just War’”, en SHEILS W.J. (ed.), *The Church and War: Papers read at the twenty-first Summer Meeting and the twenty-second Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History 20, Oxford 1983, pp. 1-13, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London 1994).
- , “Gregory the Great’s Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society* ser. 5, 31 (1981), pp. 28-29.
- , “The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great”, *JThS* 36/1 (1985), pp. 84-96.
- , “Gregory’s the Great *Rector* and his Genesis”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 137-146.
- , “The Latin Fathers. Beginnings: c. 350-750”, en BURNS, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-1450*, Cambridge 1988, pp. 103-116.
- , “Gregory the Great on Kings: Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings”, en WOOD, D. (ed.), *The Church and Sovereignty. Studies in Honour of M. Wilks*, Studies in Church History. Subsidia 9, Oxford 1991, pp. 7-21.
- , “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 159-166, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London 1994).
- , “From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul”, en FONTAINE, J. – HILLGARTH, J.N. (ed.), *The Seventh Century: Change and Continuity*, London 1992, pp. 154-172, edición que utilizamos (también en MARKUS, R.A., *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, London 1994).

———, *La fine della cristianità antica*, Citta di Castello 1996 (trad. it. de C. Noe de *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990).

———, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997.

———, “Augustine and Gregory the Great”, en GAMESON, R.G. (ed.), *St. Augustine and the Conversion of England*, Stroud 1999, pp. 41-49.

———, “Gregory the Great’s Pagans”, en GAMESON, R.G. – LEYSER, H. (ed.), *Belief and Culture in the Middle Ages. Studies presented to H. Mayr-Harting*, Oxford 2001, pp. 23-34.

———, “*Haec non longe sunt*: Gregory the Great on the Antichrist and the End”, en BARCELLONA, R. – SARDELLA, T. (ed.), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, pp. 255-264.

MARROU, H.-I., “Autour de la bibliothèque du pape Agapit”, *MAH* 48 (1931), pp. 124-169.

———, “La vie intellectuelle au Forum de Trajan at au Forum d’Auguste”, *MAH* 49 (1932), pp. 93-110.

———, *Μουσικός ἀνὴρ. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Bibliothèque de l’Institut Français de Naples 4, Roma 1964.

———, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1983⁴.

———, “Saint Augustin, Orose et l’augustinisme historique”, *La storiografia altomedievale. XVII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1969)*, I, Spoleto 1970, pp. 59-87.

———, “L’école de l’Antiquité tardive”, *La scuola nell’Occidente latino dell’alto medioevo. XIX Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 15-21 aprile 1971)*, I, Spoleto 1972, pp. 127-143.

———, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires 1965 (trad. cast. de J.R. Mayo de *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Paris 1955).

———, *L’Église de l’Antiquité tardive (303-604)*, Tours 1985, edición que utilizamos (antes en MARROU, H.-I., “De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand (303-604)”, en DANIELOU, J. – MARROU, H.-I., *Nouvelle Histoire de l’Église*, I.2. *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963, pp. 263-514).

MARTÍ i BONET, J., *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de Occidente. Años 513-1143*, Colectánea San Paciano 21, Barcelona 1976.

MARTÍN SÁNCHEZ, I., “Funciones civiles de los obispos en la legislación de Justiniano”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid* 37 (1970), pp. 67-83.

MASI, G., “L’audienza vescovile nelle cause laiche da Costantino ai Franchi (Spunti ed orientamenti)”, *Archivio Giuridico* 121 (1939), pp. 87-191.

MASSIE, M., “Vigilance de *Calagurris* face à la polemique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit”, *BLE* 81 (1980), pp. 81-108

MATEU y LLOPIS, F., “Las fórmulas y los símbolos cristianos en los tipos monetales visigodos”, *AST* 14 (1941), pp. 75-96.

———, “Apéndice 2: Inscripciones cristianas en monedas visigodas”, en VIVES GATELL, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Biblioteca

histórica de la Biblioteca Balmes, ser. II, 18 Monumenta Hispaniae sacra. Serie patristica 2, Barcelona 1969, pp. 147-160.

MATHISEN, R.W., “Syagrius of Autun, Virgilius of Arles, and Gregory of Rome: Factionalism, Forgery, and Local Authority at the End of the Sixth Century”, en DREUILLE, C. de (ed.), *L'Église et la mission au VI^e siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand, Actes du colloque d'Arles (Arles, 1998)*, Paris 2000, pp. 260-290.

MAYA SÁNCHEZ, A., “Introducción”, en *Vitas s(anctorum) patr(um) Emerit(ensium)*, CCSL 116, Turnhout 1992, pp. vii-lxxvii.

MAYMÓ i CAPDEVILA, P., “El lideratge episcopal en la defensa de les ciutats de l'Occident llatí (s. IV-V)”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 38 (1996-1997), pp. 1221-1229.

———, “El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V”, *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 58, Roma 1997, pp. 551-558.

———, “Actuación social e ideario episcopal en los *carmina Latina epigraphica* hispanos: una propuesta de análisis”, *Cassiodorus* 6-7 (2000-2001), pp. 215-229.

———, “Britania en la política misionaria de Gregorio Magno”, en GARCÍA MORENO, L.A. et alii (ed.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional Hispania en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 2003, pp. 243-265.

———, “Les porteurs de lettres attestés dans l'épistolaire de Grégoire le Grand”, en HOËT-VAN CAUWENBERGHE, C. – DESMULLIEZ, J. – JOLIVET, J.-C. (ed.), *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: permanences et mutations*, Lille 2010, pp. 161-179.

MAYR-HARTING, H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1991³.

MAZZARINO, S., “La democratizzazione della cultura nel «Basso Impero»”, *Actes du XI^e Congrès des sciences historiques (Stockholm, 21-28 août 1960)*, II, Stockholm 1962, pp. 35-54.

———, “L'«era Costantiniana» e la «prospettiva storica» di Gregorio Magno”, *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Atti dei convegni dell'Accademia dei Lincei 45, Roma 1980, pp. 9-28, edición que utilizamos (también en MAZZARINO, S., *La società del Basso Impero. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, pp. 115-137 y 180-190).

MCCREADY, W.D., *Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great*, Studies and Texts 91, Toronto 1989.

MCCLURE, J., “Bede's Old Testament Kings”, en WORMALD, P. (ed.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, Oxford 1983, pp. 76-98.

MCCULLOH, J., “The Cult of Relics in the Letters and ‘Dialogues’ of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study”, *Traditio* 32 (1976), pp. 145-184.

———, “From Antiquity to the Middle Ages: Continuity and Change in Papal Relic Policy from the 6th to the 8th Century”, *JbAC* 8 (1980), pp. 313-324 [*Pietas. Festschrift für B. Kötting*].

MEENS, R., “A Background to Augustine’s Mission to Anglo-Saxon England”, *Anglo-Saxon England* 23 (1994), pp. 5-17.

MENOZZI, D., *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini nostri giorni*, Storia della Chiesa. Saggi 9, Milano 1995.

MERDINGER, J.E., *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven-London 1997.

MÉRIAUX, C., “*Qui uerus Christianus uult esse: christianisme et «paganisme»*” en Gaule du Nord à l’époque mérovingienne”, en INGLEBERT, H. – DESTEPHEN, S. – DUMÉZIL, B. (ed.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Textes, Images et Monuments de l’Antiquité au haut Moyen Âge 10, Paris 2010, pp. 359-373.

MERLIN, K., “La concession du *pallium* dans la correspondance de Grégoire le Grand”, en DELMAIRE, R. – DESMULLIEZ, J. – GATIER, P.-L. (ed.), *Correspondances, documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive. Actes du colloque international*, Collection de la Maison de l’Orient et de la Méditerranée 40 – Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, pp. 349-357

MERRILLS, A.H., “The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences”, en MERRILLS, A.H. (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2008², pp. 145-162.

MEYENDORFF, J., *Unité de l’Empire et divisions des chrétiens. L’Église de 450 à 680*, Paris 1993 (trad. fr. de F. Lhoest de *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church, 450-680 A.D.*, New York 1989).

MEYER, W., *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, n.f. IV, 5, Berlin 1901.

MEYVAERT, P., “Diversity within Unity, a Gregorian Theme”, *Heythrop Illustrated* 4 (1963), pp. 141-162, edición que utilizamos (también en MEYVAERT, P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, London 1977).

———, “A New Edition of Gregory the Great’s Commentaries on the Cantic of Canticles and I Kings”, *JThS* 19 (1968), pp. 215-225.

———, “The *Registrum* of Gregory the Great and Bede”, *RBen* 80 (1970), pp. 162-166.

———, “Bede’s Text of the *Responsionum* of Gregory the Great to Augustine of Canterbury”, en CLEMOES, P. – HUGHES, K. (ed.), *England before the Conquest. Studies presented to D. Whitelock*, Cambridge 1971, pp. 15-33, edición que utilizamos (también en MEYVAERT, P., *Benedict, Gregory, Bede and Others*, London 1977).

———, “The Date of Gregory the Great’s Commentaries on the Cantic of Canticles and on I Kings”, *Sacris Erudiri* 23 (1978-1979), pp. 191-216.

———, “Bede and the Church Paintings at Wearmouth-Jarrow”, *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 63-77.

———, “Le *Libellus responsionum* à Augustin de Cantorbéry: une oeuvre authentique de saint Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 543-550.

———, “Petersen, J.M., «Did Gregory the Great know Greek?», *Studies in Church History* 13 (1976), pp. 121-134”, *JEH* 37 (1986), pp. 112-114 [reseña].

———, “The Enigma of Gregory the Great’s Dialogues: A Response to Francis Clark”, *JEH* 39 (1988), pp. 335-381.

———, “A Comment on Francis Clark’s Response”, *JEH* 40 (1988), pp. 344-346.

———, “Uncovering a Lost Work of Gregory the Great: Fragments of the Early Commentary on Job”, *Traditio* 50 (1995), pp. 55-74.

———, “A Letter of Pelagius II composed by Gregory the Great”, en CAVADINI, J.C. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame Studies in Theology 2, Notre Dame–London, Notre Dame (USA) 1995, pp. 94-116.

———, “The Authentic *Dialogues* of Gregory the Great”, *Sacris Erudiri* 43 (2004), pp. 55-129.

MICHEL, A., “Die griechische Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts”, *Ostkirliche Studien* 1 (1952), pp. 32-45.

MIGLIARIO, E., “Sopravvivenza e declino delle città romane dalla *prouincia Valeria* al ducato di Spoleto”, en ARCE MARTÍNEZ, J. – DELOGU, P. (ed.), *Visigoti e longobardi. Atti del seminario (Roma, 28-29 aprile 1997)*, Firenze 2001, pp. 239-256.

MINARD, P., “Les Dialogues de saint Grégoire et les origines du monachisme bénédictin. À propos d’un livre récent”, *Revue Mabillon* 61/2 (1988), pp. 471-481.

MIONI, E., “Il *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco”, *OCP* 17 (1951), pp. 61-94.

MIQUEL, P., “Images (culte des)”, *DSp* 7, 2, Paris 1971, cc. 1503-1519.

MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, en MOHRMANN, C., *Études sur le latin des chrétiens*, IV. *Latin chrétien et médiéval*, Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 143, Roma 1977, pp. 231-252.

MOMIGLIANO, A., “Gli *Anicii* e la storiografia latina del VI sec. d.C.”, *RAL* ser. VIII, 11/1-2 (1956), pp. 279-297 (también en MOMIGLIANO, A., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 77, Roma 1960, pp. 232-253, edición que utilizamos).

———, “Popular Religion Beliefs and the Late Roman Historians”, en CUMMING, G.J. – BAKER, D. (ed.), *Popular Belief and Practice*, *Studies in Church History* 8, Cambridge 1972, pp. 1-18.

MONFRIN, F., “Voir le monde dans la lumière de Dieu. À propos de Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 35”, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles). Actes du colloque (Rome, 27-29 octobre 1988)*, CEFR 149, Roma 1991, pp. 37-49.

———, “La conversion du roi et des siens”, en ROUCHE, M. (dir.), *Clovis. Histoire et mémoire*, I. *Le baptême de Clovis, l’événement*, *Actes du Colloque International d’Histoire de Reims (Reims, 19-25 septembre 1996)*, Paris 1997, pp. 289-320.

MONTEROSSO, R., "Il culto dei santi nella tradizione musicale medievale liturgica ed extraliturgica", *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª Crociata. IV Convegno del Centro di Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961)*, Todi 1963, pp. 183-198.

———, "La musica gregoriana", *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Atti dei convegni dell'Accademia dei Lincei 45, Roma 1980, pp. 539-547.

MOORHEAD, J., "The Figure of the Deacon Peter in the *Dialogues* of Gregory the Great", *Augustinianum* 42 (2002), pp. 469-479.

MOR, C.G., "San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo", *Scritti di storia giuridica altomedievale*, Pisa 1977, pp. 605-613, edición que utilizamos (también en *Bollettino storico piacentino* 28 (1933), pp. 49-58).

MORESCHINI, C., "Gregorio Magno e le eresie", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 337-345.

MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II.1-2. *Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Brescia 1996.

MORIN, G., "Le plus ancien *comes* ou lectionnaire de l'église romaine", *RBen* 27 (1910), pp. 41-74.

———, "Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle", *RBen* 28 (1911), pp. 296-330.

———, *Les véritables origins du chant grégorien*, Maredsous 1912³.

———, "Préface", en CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones*, CCSL 103, Turnhout 1953, pp. ix-cxxii.

MUNDÓ i MARCET, A.M., "Sur la date de la visite de Totila à saint Benoit", *RBen* 59/1-4 (1949), pp. 203-206.

———, "Il monachesimo nella Penisola Iberica", *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale. IV Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 8-14 aprile 1956)*, Spoleto 1957, pp. 73-108.

MUNIER, C., *Les Statuta Ecclesiae*, Strasbourg-Paris 1960.

———, "L'oeuvre canonique de Denys le Petit, d'après les travaux du R. P. Wilhelm Peitz, S.J.", *Sacris Erudiri* 14 (1963), pp. 236-250.

MURRAY, Ch., "Art and the Early Church", *JThS* 28/2 (1977), pp. 303-345.

NAVARRA, L., "Interventi di Leandro di Siviglia negli sviluppi storici e religiosi della Spagna visigotica: aspetti positivi e limiti", *Studi Storico-Religiosi* 4 (1980), pp. 123-134.

———, *Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario*, L'Aquila-Roma 1987.

NORBERG, D., In *Registrum Gregorii Magni studia critica* (I), Uppsala Universitets Arsskrift 4, Uppsala 1937.

———, In *Registrum Gregorii Magni studia critica* (II), Uppsala Universitets Arsskrift 6, Uppsala 1939.

———, *Critical and Exegetical Notes on the Letters of Gregory the Great*, Filologiskt Arkiv 27, Stockholm 1982.

———, “Style personnel et style administratif dans le *Registrum epistolarum* de S. Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 489-497.

O'BRIEN, M.B., *Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 AD*, Patristic Studies 21, Washington 1930.

O'DONNELL, J.F., *The Vocabulary of the Letters of St. Gregory the Great. A Study in Late Latin Lexicography*, Studies in Medieval and Renaissance Studies 4, Washington 1934.

O'DONNELL, J.J., *Cassiodorus*, Berkeley 1979.

OLIVEIRA FONTES, L., “A igreja sueva de Dume (Braga)”, *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Lisboa, 28 setembre-2 octubre 1992)*, Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica de l'Institut d'Estudis Catalans 4, Barcelona 1995, pp. 415-427.

ORLANDIS ROVIRA, J., “Algunas observaciones en torno a la ‘tiranía’ de san Hermenegildo”, *Temis* 2 (1957), pp. 67-75, edición que utilizamos (también en ORLANDIS ROVIRA, J., *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16, Estudios Visigóticos 3, Roma-Madrid 1962, pp. 3-12).

———, “En torno a la noción visigoda de tiranía”, *AHDE* 29 (1959), pp. 5-44, edición que utilizamos (también en ORLANDIS ROVIRA, J., *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16, Estudios Visigóticos 3, Roma-Madrid 1962, pp. 13-42).

———, *Historia de España. España Visigoda (407-711)*, Madrid 1977.

———, “Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España”, *Gli ebrei nell'alto Medioevo. XXVI Settimana di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978)*, I, Spoleto 1980, pp. 149-178.

———, “Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina”, en CARLÉ, M.C. – GRASSOTTI, H. – ORDUNA, G. (ed.), *Estudios en Homenaje a Don C. Sánchez Albornoz en sus 90 años*, I, Buenos Aires 1983, pp. 329-348.

———, “Baddo, gloriosa regina”, en HOLTZ, L. – FREDOUILLE, J.-C. (ed.), *De Tertullien aux mozarabes, I. Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à J. Fontaine*, Colléction des Études Augustiniennes. Série Antiquité 132, Paris 1992, pp. 83-91.

———, “El rey visigodo católico”, en DÍAZ y DÍAZ, M.C. *et alii* (ed.), *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII). III Congreso de Estudios Medievales (León, 23-27 octubre 1991)*, Madrid 1993, pp. 52-64.

ORSELLI, A.M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Studi e Ricerche n.s. 12, Bologna 1965.

———, “La tipologia agiografica dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, en DEGL'INNOCENTI, A. – DE PRISCO, A. – PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell'incontro delle Università deli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Archivum Gregorianum 12, Firenze 2007, pp. 211-227.

OTRANTO, G., “Tra letteratura e iconografia: note sul Buon Pastore e sull’Orante nell’arte cristiana antica”, *VetChr* 26/2 (1989), pp. 69-97.

———, “Alle origini dell’arte cristiana precostantiniana: interpretazione simbolica o storica?”, *VetChr* 26/4 (1989), pp. 287-306.

OZANAM, A.F., *La civiltà cristiana presso i Franchi. Ricerche intorno all’istoria ecclesiastica, politica e letteraria dei tempi merovingi, e sul regno di Carlomagno*, Firenze 1864 (trad. it. A. Carraresi de *La civilisation chrétienne chez les Francs. Recherches sur l’histoire ecclésiastique, politique et littéraire des temps des mérovingiens, et sur le règne de Charlemagne*, Paris 1849).

PADOA SCHIOPPA, A., “Gregorio Magno giudice”, *StudMed* 51/2 (2010), pp. 581-610.

PAOLI, E. – SUSI, E., “I *Gesta martyrum Romanorum*”, en DEGL’INNOCENTI, A. – DE PRISCO, A. – PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l’agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell’incontro delle Università deli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Archivum Gregorianum 12, Firenze 2007, pp. 73-106.

PATLAGEAN, E., “Les moines grecs d’Italie et l’apologie des thèses pontificales”, *StudMed* 5 (1964), pp. 579-602.

PARONETTO, V., “Note gregoriane. A proposito di alcune recenti pubblicazioni su Gregorio Magno”, *RSCI* 34 (1980), pp. 174-187.

———, “I longobardi nell’epistolario di Gregorio Magno”, *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)*, II, Spoleto 1980, pp. 559-570.

———, “Gregorio Magno tra romani e «barbari»”, *VetChr* 23/1 (1986), pp. 183-190.

———, “Une présence augustinienne chez Grégoire le Grand: le *De catechizandis rudibus* dans la *Regula Pastoralis*”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 511-519.

PEDREGAL RODRÍGUEZ, A., “Falconia Betitia Proba, Anicia Falconia Proba y Demetriade, *adorno de los Anicii*”, en PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. – GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (ed.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Alternativas 21, Oviedo 2005, pp. 285-300.

PEETERS, P., *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l’hagiographie byzantine*, Subsidia Hagiographica 26, Bruxelles 1950.

PEITZ, W.M., *Dionysius Exiguus Studien: neue Wege der philologischen und historischen Text-und Quellenkritik*, Berlin 1960.

PELLEGRINO, M., “Chiesa e martirio in s. Agostino”, *RSLR* 2 (1965), pp. 191-227 (también en PELLEGRINO, M., *Ricerche patristiche (1938-1980)*, I, Torino 1982, pp. 635-668, edición que utilizamos).

PENCO, G., “Significato e funzione dei prologhi nell’agiografia benedettina”, *Aeuum* 40/5-6 (1966), pp. 468-476.

———, “L’imitazione di Cristo nell’agiografia monastica”, *CollCist* 28/1 (1966), pp. 17-34.

———, “Le figure bibliche del *uir Dei* nell’agiografia monastica”, *Benedictina* 15/1 (1968), pp. 1-13.

———, “Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale”, *StudMon* 13 (1971), pp. 31-36.

———, “Recenti pubblicazioni di storia del monachesimo”, *La scuola cattolica* 110 (1982), pp. 436-450.

———, “Sulla struttura dialogica dei Dialoghi di S. Gregorio”, *Benedictina* 33 (1986), pp. 329-335.

PERETTO, E., “Papa Agapito I e la mancata fondazione della Schola Christiana vaghereggiata da Cassiodoro”, en LEANZA, S. (ed.), *Cassiodoro. Dalla Corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Atti del Convegno internazionale di studi (Squillace, 25-27 ottobre 1990)*, Bibliotheca Vivariensis 2, Soveria Mannelli 1993, pp. 213-220.

PÉREZ SÁNCHEZ, D., *El ejército en la sociedad visigoda*, Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos 57, Salamanca 1989.

PETERSEN, J.M., “Did Gregory the Great know Greek?”, *Studies in Church History* 13 (1976), pp. 121-134 [BAKER, D. (ed.), *The Orthodox Churches and the West*].

———, “Dead or Alive? The Holy Man as Healer in East and West in the Late Sixth Century”, *JMH* 9/2 (1983), pp. 91-98.

———, *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Studies and Texts 69, Toronto 1984.

———, “The Garden of Felix: the Literary Connection between Gregory the Great and Paulinus of Nola”, *StudMon* 26/2 (1984), pp. 215-230.

———, “*Homo omnino Latinus?* The Theological and Cultural Background of Pope Gregory the Great”, *Speculum* 62/3 (1987), pp. 529-551.

———, “Greek Influences upon Gregory the Great’s Exegesis of Luke XV, 1-10 in *Euang.* II, 34”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 521-529.

PHILIPPART, G., “Grégoire le Grand et les *Gesta martyrum*”, en DEGL’INNOCENTI, A. – DE PRISCO, A. – PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l’agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell’incontro delle Università deli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Archivum Gregorianum 12, Firenze 2007, 257-283.

PIETRI, C., “*Concordia apostolorum* (culte des martyrs et propagande pontificale)”, *MAH* 20 (1961), pp. 275-322, edición que utilizamos (también en PIETRI, C., *Christiana res publica*, II, Paris 1997, pp. 1085-1133).

———, “Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)”, *MAH* 78/1 (1966), pp. 123-139

———, *Roma Christiana. Recherche sur l’Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vols., BEFAR 224, Roma 1976.

———, “Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l’Italie du IV^e à la fin du V^e s.: l’exemple romain”, *Ktèma* 3 (1978), pp. 317-337.

———, “Donateurs et pieux établissements d’après le légendier romain (V^e-VII^e ss)”, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 435-453.

———, “Aristocratie et société cléricale dans l’Italie chrétienne au temps d’Odoacre et de Théodoric” *MEFRA* 93/1 (1981) 417-467.

———, “Les origines du culte des martyrs (d’après un ouvrage récent)”, *RAC* 60/1-2 (1984), pp. 293-319.

———, “Clercs et serviteurs laïcs de l’Église romaine au temps de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 107-122, edición que utilizamos (también en PIETRI, C., *Christiana res publica*, I, Paris 1997, pp. 101-116).

———, “Damase évêque de Rome”, *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (Roma, 10-12 dicembre 1984)*, Studi di Antichità Cristiana 29, Roma 1986, pp. 31-58, edición que utilizamos (también en PIETRI, C., *Christiana res publica*, I, Paris 1997, pp. 49-76).

———, “La Rome de Grégoire”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, Studia Ephemeridis Augustinianum 33, Roma 1991, pp. 9-21, edición que utilizamos (también en PIETRI, C., *Christiana res publica*, I, Paris 1997, pp. 77-100).

PIETRI, L., *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle, naissance d’une cité chrétienne*, CEFR 69, Roma 1983.

———, “Les tituli de la basilique Saint-Martin édifée à Tours par l’évêque Perpetuus (3^e quart du V^e siècle)”, en ALFÖLDI, A. (ed.), *Mélanges d’histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris 1974, pp. 419-431.

———, “Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse”, en DONATI, A. (ed.), *La terza età dell’epigrafia. Atti del IX Convegno Internazionale d’Epigrafia Greca e Latina (Bologna, 9-11 ottobre 1986)*, Epigrafia ed Antichità 9, Faenza 1988, pp. 137-157.

———, “Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réforme de l’Église gauloise”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, Studia Ephemeridis Augustinianum 33, Roma 1991, pp. 109-128.

———, “L’Église du regnum Francorum”, en MAYEUR, J.-M. et alii (ed.), *Histoire du Christianisme, III. Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Paris, 1998, pp. 745-799.

———, “La capa Martini: essai d’identification de la reliques martinienne”, *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l’honneur d’Y. Duval*, Paris 2000, pp. 343-357.

———, “Ut pictura poesis: à propos de quelques poèmes de Venance Fortunat”, *Pallas* 56 (2001), pp. 175-186.

———, “Serenus de Marseilles et Grégoire le Grand: une première querelle des images”, en MARITANO, M. (ed.), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. O. Pasquatto*, Roma 2002, pp. 327-341.

PIETRI, L. – FRAISSE-COUÉ, C., “Grégoire le Grand et le nouveau prestige du siège apostolique”, en MAYEUR, J.-M. et alii (ed.), *Histoire du Christianisme, III. Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Paris, 1998, pp. 839-914.

PIETRI, L., “La place des Juifs dans les cités italiennes de l’Antiquité tardive: apports de la prosopographie chrétienne à l’histoire de la diaspora italienne”, en BASLEZ, M.-F. –

PRÉVOT, F., *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu en l'Université Paris XII-Val de Marne les 27 & 28 octobre 2000*, pp. 363-378.

PILLINGER, R., *Die Tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars*, Wien 1980.

PILSWORTH, C., "Dating the *Gesta martyrum*: a Manuscript-based Approach", *EME* 9/3 (2000), pp. 309-324.

PITZ, E., *Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Grossen*, Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14, Sigmaringen 1990.

PLINVAL, G. de, "L'activité doctrinale dans l'Église gallo-romaine", en FLICHE, A. – MARTIN, V., *Histoire de l'Église. Depuis les origines jusqu'à nos jours*, IV. *De la mort de Theodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris 1939, pp. 297-421.

POHL, W., "L'armée romaine et les Lombards: stratégies militaires et politiques", en VALLET, F. – KAZANSKI, M. (ed.), *L'armée romaine et les barbares: du III^e au VII^e siècle. Actes du Colloque international (Saint-Germain-en-Laye, 24-28 février 1990)*, Mémoires publiées par l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne 5, Paris 1993, pp. 291-295.

———, "Gregorio Magno e il regno dei Longobardi", en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l'Impero e i «regna». Atti dell'Incontro Internazionale di Studio dell'Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, Archivum Gregorianum 14, Florencia 2008, pp. 15-28.

POLARA, G., "Le parole nella pagina: grafica e contenuti nei carmi figurati latini", *VetChr* 28/2 (1991), pp. 291-336.

PONTAL, O., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989.

PRÉVOT, F., "Grégoire le Grand et la mission d'évangélisation des Angles: premières difficultés en Gaule", *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au VI^e siècle. Mélanges en l'honneur d'Y. Duval*, Paris 2000, pp. 273-287.

PRICOCO, S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.

———, "La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Gen. 28,12 da Filone a S. Benedetto", *RBS* 14-15 (1985-1986), pp. 41-58, edición que utilizamos [Regula Benedicti. *Fünfter Internationaler Kongress (St. Benoît de Fleury, 16-21 september 1984)*] (también en PRICOCO, S., *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Armarium I, Messina 1992, pp. 207-237).

———, "Il Vivario di Cassiodoro", *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della settimana di studi (Cosenza-Squillace, 19-24 settembre 1983)*, Soveria Mannelli 1986, pp. 357-377 (también en PRICOCO, S., *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Armarium I, Messina 1992, pp. 179-206, edición que utilizamos).

———, "S. Benedetto nei *Dialogi* di Gregorio Magno", en DELL'OLMO, M. (ed.), *I fiori e frutti santi. San Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei*

manoscritti cassinesi, Catalogo della mostra benedettina di Montecassino, Milano 1998, pp. 17-24.

———, “Culto dei santi e delle reliquie nell’età di Teodosio: Martino di Tours, Ambrogio di Milano e Paolino di Nola”, en GARCÍA MORENO, L.A. *et alii* (ed.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro internacional Hispania en la Antigüedad tardía*, Alcalá de Henares 2003, pp. 35-44.

———, “Le rinovate proposte di F. Clark sull’atetesi dei *Dialogi* di Gregorio Magno”, *RSCr* 1/1 (2004), pp. 149-174.

PRICOCO, S. – SIMONETTI, M., *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, 2 vols., Roma 2005-2006.

PRINZ, F., “Gesellschaftsgeschichtliche Aspekte frühmittelalterlichen Hagiographie”, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 2/11 (1973), pp. 17-36.

———, “Von der Bekehrung der Angelsachsen bis zu ihrer Missionstätigkeit in Frankreich”, *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare. XXXII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-1 maggio 1984)*, Spoleto 1986, pp. 715-725.

PROVOOST, A., “Les représentations de martyrs à la fin de l’Antiquité”, en LAMBERIGTS, M. – VAN DEUN, P. (ed.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial L. Reekmans*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Louanensium 117, Leuven 1995, pp. 235-245.

PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Temas de arte 4, Madrid 1975.

PUZICHA, M., “*Vita Iusti* (Dial. 2, 2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Grossen”, *JbAC* 8 (1980), pp. 284-312 [*Pietas. Festschrift für B. Kötting*].

RAMOS-LISSÓN, D., “Grégoire le Grand, Léandre et Recarède”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 187-198.

RAPISARDA LO MENZO, G., “L’écriture sainte comme guide de la vie quotidienne dans la correspondance de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 215-225.

———, “I doni nell’epistolario di Gregorio Magno”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, II, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 285-300.

———, “Per una storia dei rapporti fra produzione letteraria e produzione artistica nell’alto Medioevo occidentale: Gregorio Magno e le epistole IX, 209 e XI, 10 a Sereno di Marsiglia”, en GIORDANO, L. (ed.), *Gregorio Magno. Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia (Vizzini, 10-11 maggio 1991)*, Catania 1991, pp. 129-142.

———, “Il simbolismo delle piante nella patristica latina e nell’età carolingia: esegesi biblica e cura del corpo e dell’anima”, *ASE* 7/2 (1990), pp. 569-592.

REBENICH, S., *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.

REBILLARD, É., *Religion et sépulture: l'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Civilisations et sociétés 115, Paris 2003.

RECCHIA, V., "La visione di s. Benedetto e la *compositio* del secondo libro dei *Dialoghi* di Gregorio Magno", *RBen* 82/1-2 (1972), pp. 140-155.

———, "Rassegna di studi su Gregorio Magno", *VetChr* 10/2 (1973), pp. 406-416.

———, "Il simbolo della croce in Gregorio Magno (*Hom. in Eu.* 2, 32)", *GIF* 28 (1976), pp. 181-191.

———, *Gregorio Magno e la società agricola*, Verba seniorum 8, Roma 1978.

———, "San Benedetto e la politica religiosa dell'Occidente nella prima metà del secolo VI dai *Dialoghi* di Gregorio Magno", *RomBarb* 7 (1982-1983), pp. 201-252.

———, "I protagonisti dell'offensiva antimonofisita tra la fine del quinto e i primi decenni del sesto secolo dai *Dialoghi* di Gregorio Magno", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 159-169.

———, "La memoria di Agostino nella esegesi biblica di Gregorio Magno", *Augustinianum* 25 (1985), pp. 405-434.

———, "Una bibliografia di Gregorio Magno e gli orientamenti degli studi gregoriani negli ultimi decenni", *InvLuc* 13-14 (1991-1992), pp. 259-268.

———, *Gregorio Magno. Lettere (I-III)*, 1. Opere di Gregorio Magno V/1, Roma 1996.

———, *Gregorio Magno. Lettere (IV-VII)*, 2. Opere di Gregorio Magno V/2, Roma 1996.

———, *Gregorio Magno. Lettere (VIII-X)*, 3. Opere di Gregorio Magno V/3, Roma 1998.

———, *Gregorio Magno. Lettere (XI-XIV)*, 4. Opere di Gregorio Magno V/4, Roma 1999.

REEKMANS, L., "Les constructions des papes avant la période carolingienne répertoriées dans le *Liber Pontificalis*", en UYTFANGHE, M. van – DEMEVLENAEVE, R. (ed.), *Aeuum inter utrumque. Mélanges G. Sanders*, Paris 1991, pp. 355-366.

REYDELLET, M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, BEFAR 243, Roma 1981.

———, "Introduction", en GRÉGOIRE LE GRAND, *Registre des lettres*, II. (*Livres III-IV*), SC 520, Paris 2008, pp. 9-61.

REFF, D.T., *Plagues, Priests, Demons. Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge 2005.

RICCI, C., "«Ad ueram fidem catholicam conuertantur»: Gregorio e I Germani", *Vita Monastica* 233/1 (2006), pp. 5-34 [GARGANO, G.I. (ed.), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*].

———, "«Langobardorum episcopus»? I longobardi nell'esperienza pastorale di Gregorio Magno", en ROTILI, M. (ed.), *Tardo antico e alto Medioevo: filologia, storia, archeologia, arte. Giornate di studio sull'età romanobarbarica*, Napoli 2009, pp. 63-68.

RICHARDS, J., *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476-752*, London 1979.

———, *Il console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, Firenze 1984 (trad. it. de R. Aiazzi de *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980).

RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècles)*, Patristica Sorbonensia 4, Paris 1962.

RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico: introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1995.

RIPOLL LÓPEZ, G., "On the supposed Frontier between the *Regnum Visigothorum* and the Byzantine *Hispania*", en POHL, W. – WOOD, I.N. – REINITZ, H. (ed.), *The Transformation of Frontiers. From Late Antiquity to the Carolingians*, The Transformation of the Roman World 10, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 95-116.

ROGER, M., *L'enseignement des lettres d'Ausone à Alcuin. Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris 1905.

ROMANO VENTURA, D., "Judíos hispánicos en los siglos IV-IX", en DÍAZ y DÍAZ, M.C. *et alii* (ed.), *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII). III Congreso de Estudios Medievales (León, 23-27 octubre 1991)*, Madrid 1993, pp. 251-280.

ROSENWEIN, B.H., "In gestis emendatioribus: Gregory the Great and the *gesta martyrum*", en GOUGUENHEIM, S. *et alii* (ed.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à M. Parisse*, Paris 2004, pp. 843-848.

ROSSI, G.B. de, *Roma sotteranea*, 2 vols., Roma 1865-1888.

ROUCHE, M., *Clovis*, Paris 1996.

ROUSSEAU, O., "Saint Benoît et le prophète Elisée", *Revue Monastique* 144 (1956), pp. 103-114.

RUSCH, W., "A Possible Explanation to the Calendar in the Würzburg Lectionary", *JThS* 21 (1970), pp. 105-111.

RUSH, A.C., "An Echo of Christian Antiquity in St. Gregory the Great: Death a Struggle with the Devil", *Traditio* 3 (1945), pp. 369-380.

———, "Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great", *Theological Studies* 23 (1962), pp. 569-589.

SABBADINI, R., "Gregorio Magno e la grammatica", *Bolletino di Filologia Classica* 8 (1902), pp. 204-206.

SAITTA, B., "Un momento di disgregazione nel Regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo", *QC* 1 (1979), pp. 81-134.

———, "I giudei nella Spagna visigota. Da Recaredo a Sisebuto", *QC* 2 (1980), pp. 221-263.

———, *Società e potere nella Spagna visigotica*, Catania 1987.

———, *La ciuilitas di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, *Studia Historica* 128, Roma 1994².

SAN BERNARDINO CORONIL, J., *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d.C.)*, Écija 1996.

SANDERS, G., "L'építaphe de Grégoire le Grand: banalité ou message?", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 251-281.

———, "Un fondateur de l'Europe: Grégoire le Grand. Valeur situationnelle de son inscription tombale", en HOLTZ, L. – FREDOUILLE, J.-C. (ed.), *De Tertullien aux mozarabes. I. Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à J. Fontaine*, Colléction des Études Augustiniennes. Série Antiquité 132, Paris 1992, pp. 223-226.

SARA D'IMPERIO, F., *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, *Archivum Gregorianum* 4, Firenze 2005.

SAUGET, J., "Saint Grégoire et les reliques de saint Pierre dans la tradition arabe chrétienne", *RAC* 49 (1973), pp. 301-309.

SAVINO, E., *Campania tardoantica (284-604 d.C.)*, *Munera* 20, Bari 2005.

SAVON, H., "L'Antéchrist dans l'oeuvre de Grégoire le Grand", en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 389-405.

SAXER, V., *Culte des morts, des martyrs et des reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustine à la lumière de l'archéologie*, Paris 1980.

———, "La figura del santo nell'Antichità cristiana", en GORDINI, G.D. (ed.), *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni*, *Ricerche, Studi e Istrumenti* 24, Genova 1991, pp. 25-33.

SCHÄFER, P., *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Paris 1989 (trad. fr. de P. Schulte de *Geschichte der Juden in der Antike: Die Juden Palästinas von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983).

SCHÄFERDIEK, K., *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen Katholischen Staatskirche*, Berlin 1967.

SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinians*, IV. *Die römische Litteratur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinians*, 2. *Die Litteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, München 1920².

SCHMIDT, K.D., *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, I, Göttingen 1939.

SCHMIDT, P.L., “Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen Lateinischen Dialogs”, en REVERDIN, O. (ed.), *Christianisme et formes littéraires de l’Antiquité Tardive en Occident*, Entretiens sur l’Antiquité classique 23, Genève 1977, pp. 101-190.

SCHNEIDER, F., *Rom und Romgedanken in Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance*, Köln 1959².

SCHUSTER, I., “Les ancêtres de saint Grégoire et leur sepulture de famille a Saint-Paul de Rome”, *RBen* 21 (1904), pp. 113-123.

SCIVOLETTO, M., “I limiti dell’ars grammatica in Gregorio Magno”, *GIF* 17 (1964), pp. 210-238.

SEJOURNÉ, P., “Reliques”, *DThC* 13, 2, Paris 1937, cc. 2312-2376.

SEPULCRI, A., “Gregorio Magno e la scienza profana”, *AAT* 39 (1904), pp. 962-976.

SERENTHÀ, L., “Introduzione bibliografica allo studio di S. Gregorio Magno”, *Studi Catanesi* 102 (1974), pp. 283-301.

SERRATO GARRIDO, M., “*Epitaphium sanctae Paulae* (Hier., *Ep.* 108): metamorfosis de una matrona”, en PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. – GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (ed.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Alternativas 21, Oviedo 2005, pp. 263-283.

SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire romain*, Paris 1963.

SIMONETTI ABBOLITO, G., “Una lettera perduta di Gregorio Magno”, *RomBarb* 3 (1978), pp. 291-296.

SOTINEL, C., “L’échec en Occident: l’affaire des Trois Chapitres”, en MAYEUR, J.-M. *et alii* (ed.), *Histoire du Christianisme, III. Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Paris, 1998, pp. 427-456.

———, “Les églises et la reconquista byzantine, B. L’Italie”, en MAYEUR, J.-M. *et alii* (ed.), *Histoire du Christianisme, III. Les Églises d’Orient et d’Occident (432-610)*, Paris, 1998, pp. 719-735.

SPANNEUT, M., “La patience, martyre au quotidien: la fortune d’une sentence de saint Grégoire le Grand”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1987)*, *Studia Patristica* 23, Leuven 1989, pp. 186-196.

ŠPIDLÍK, T., “Le concept de l’image chez les pères jusqu’au concile de Nicée II”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies (Oxford, 1987)*, *Studia Patristica* 23, Leuven 1989, pp. 74-86.

SPÖRL, J., *Gregor der Grosse und die antike christliche Verwirklichung*, Rothenfels 1935.

STAUBACH, N., "Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom fünften bis zum siebten Jahrhundert. Bemerkungen zum Buch von Marc Reydellet", *Frühmittelalterlichen Studien* 17 (1983), pp. 1-53.

STEIDLE, B., "Das Inselkloster Lerins und die Regel Benedikts", *BenM* 27 (1951), pp. 376-387.

———, "Homo Dei Antonius. Zum Bild des 'Mannes Gottes' im alten Mönchtum", Antonius magnus eremita, *Studia Anselmiana* 38, Roma 1956, pp. 148-200.

———, "Der 'schwarze kleine Knabe' in der alten Mönchserzählung. Beitrag zu St. Gregor, *Dial.* 2, 4", *BenM* 34 (1958), pp. 339-350.

———, "Die kosmische Vision des Gottesmannes Benedikt", *EuA* 47/3 (1971), pp. 187-192; 47/4 (1971), pp. 298-315; y 47/5 (1971), pp. 409-414.

STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, II. *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Amsterdam 1968².

STEINACKER, H., "Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters", *Festschrift T. Gomperz: dargebracht zum 70. Geburtstage am 29. März 1902 von Schülern, Freunden, Collegen*, Wien 1902, pp. 324-341 (también en *MIÖG* 62 (1954), pp. 28-66, edición que utilizamos).

STRAW, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

———, "Gregory's Politics: Theory and Practice", *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 47-63.

———, "Purity and Death", en CAVADINI, J.C. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame Studies in Theology 2, Notre Dame-London 1995, pp. 16-37.

———, "Martyrdom and Christian Identity: Gregory I and Tradition", en KLINGSHRIN, W. – VESSEY, M. (ed.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays in Late Ancient Thought and Culture Presented to R.A. Markus*, Ann Arbor 1999, pp. 250-266.

STROHEKER, K.F., "Leowigild: aus einer Wendezeit westgotischer Geschichte", *Welt als Geschichte* 5 (1939), pp. 446-485 (también en STROHEKER, K.F., *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, pp. 134-191, edición que utilizamos).

———, "Spanischen Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit", *MDAI(M)* 4 (1963), pp. 107-132 (también en STROHEKER, K.F., *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, pp. 54-87, edición que utilizamos).

———, "Das spanische Westgotenreich und Byzanz", *BJ* 163 (1963), pp. 252-274, edición que utilizamos (también en STROHEKER, K.F., *Germanentum und Spätantike*, Zürich 1965, pp. 207-245).

SUESS, W., *Studien zur lateinischen Bibel. Augustinus Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Tartu 1953.

TALBOT, A.-M., "Byzantine Women, Saint's Lives and Social Welfare", en HANAWALT, E.A. – LINDBERG, C. (ed.), *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare*, Kirksville (MO) 1994, pp. 105-122, edición que utilizamos (también en TALBOT, A.-M., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001).

TARDI, D., *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris 1927.

TATEO, F., “La struttura dei *Dialoghi* di Gregorio Magno”, *VetChr* 2 (1965), pp. 101-127.

TEILLET, S., *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris 1984.

TEJA CASUSO, R., “Las dinastías episcopales en la *Hispania* tardorromana”, *Cassiodorus* 1 (1995), pp. 29-39.

———, “Introducción”, en TEODORETO DE CIRO, *Historias de los monjes de Siria*, Madrid 2008, pp. 9-37.

TESTINI, P., *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Roma Christiana 2, Bologna 1966.

THACKER, “Memorializing Gregory the Great: the Origin and Transmission of a Papal Cult in the Seventh and Early Eighth Centuries”, *EME* 7/1 (1998), pp. 59-84.

THOMAS, Y., “*Corpus aut ossa aut cineres*. La chose religieuse et le commerce”, *Micrologus* 7 (1999), pp. 73-112.

THOMPSON, E.A., *Los godos en España*, Madrid 1985³ (trad. cast. de J. Faci de *The Goths in Spain*, Oxford 1969).

———, “The Conversion of the Visigoths to Catholicism”, *Nottingham Medieval Studies* 4 (1960), pp. 4-35.

THÜMMEL, H.G., “Hypatios von Ephesos und Iulianos von Atramition zur Bildefrage”, *Byzantinoslavica* 44/2 (1983), pp. 161-170.

TUBACH, F.C., “The Formation of the Miraculous as Narrative and Cultural Pattern: Remarks on the Religious Imagination of Gregory’s *Dialogues*”, *DVJS* 54 (1980), pp. 1-13.

TUILLIER, A., “Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 69-82.

TURTAS, R., “La situazione politica e militare in Sardegna e Corsica secondo il *Registrum epistularum* di Gregorio Magno”, en RICCI, L.G.G. (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Sassari, 15-16 aprile 2005)*, Florencia 2007, 117-141.

ULLMANN, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London 1962².

———, “The Bible and the Principles of Government in the Middle Ages”, *La Bibbia nell'alto Medioevo. X Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1962)*, Spoleto 1963, pp. 181-227.

———, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972.

UYTFANGHE, M. van, “La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses repercussions sur l’hagiographie dans l’Antiquité et le haut Moyen Âge”, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (Nanterre, 2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 205-233.

———, “L’empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale”, en FONTAINE, J. – PIETRI, C. (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*, Bible de tous les temps 2, Paris 1985, pp. 565-611.

———, “Scepticisme doctrinal au seuil du Moyen Âge? Les objections du diacre Pierre dans les Dialogues de Grégoire le Grand”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 315-326.

———, “L’origine, l’essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert”, *Cassiodorus 2* (1996), pp. 143-196.

———, “L’hagiographie antique tardive: une littérature populaire?”, *AnTard 9* (2001), pp. 201-218.

———, “La biographie classique et l’hagiographie chrétienne antique tardive”, *Hagiographica 12* (2005), pp. 223-248.

———, “L’hagiographie en Occident de la *Vita Antonii* aux *Dialogues* de Grégoire le Grand: genèse et occupation du terrain”, en DEGL’INNOCENTI, A. – DE PRISCO, A. – PAOLI, E. (ed.), *Gregorio Magno e l’agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell’incontro delle Università deli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004)*, Archivum Gregorianum 12, Firenze 2007, pp. 3-51.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V., “*Portenta uocum o uoces horridae* en la hagiografía latina”, *Helmantica 35/108* (1984), pp. 407-424.

VALLEJO GIRVÉS, M., *Bizancio y la España tardoantigua, ss. V-VIII: un capítulo de historia mediterránea*, Memorias del Seminario de Historia Antigua 4, Alcalá de Henares 1993.

———, *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*, Reinos y dominios de la historia de España. Akal Universitaria 338, Madrid 2012.

VEGA, A.C., “El primado romano en la Iglesia española desde sus orígenes hasta el siglo VII”, *Revista Española de Teología 2* (1942), pp. 63-99.

VERBRAKEN, P., “Le commentaire de saint Grégoire sur le Premier Livre des Rois”, *RBen 66/3-4* (1956), pp. 159-217.

———, “Les Dialogues de saint Grégoire le Grand sont-ils apocryphes? A propos d’un ouvrage récent”, *RBen 98/2* (1988), pp. 272-277.

VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, M., “Le tombeau de saint Martin retrouvé en 1860”, *RHEF 47* (1961), pp. 151-183.

———, “Les sculptures et objets préromans retrouvés dans les fouilles de 1860 et de 1886 à saint Martin de Tours”, *CArch 13* (1963), pp. 85-118.

VIELBERG, M., “*Nitor omnibus unus?* Beobachtungen zur Farbgestaltung im «Martinellus»”, *VChr 59/1* (2005), pp. 63-84.

VILELLA MASANA, J., “La hostilidad entre Constantinopla y Toledo durante la última década del siglo VI”, en RODRÍGUEZ NEILA, J.F. (ed.), *I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía (Córdoba, 6-9 abril 1988)*, II, Córdoba 1993, pp. 331-334.

———, “Gregorio Magno e Hispania”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, I, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 33, Roma 1991, pp. 167-186.

———, “Hispania durante la época del III Concilio de Toledo según Gregorio Magno”, *XIV Centenario del Concilio III de Toledo (589-1989) (Toledo, 10-14 mayo 1989)*, Toledo 1991, pp. 485-496.

———, “*Aduocati et patroni*. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania (siglos V-VI)”, *III Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica (Maó, 12-17 de setembre 1988)*, Barcelona 1992, pp. 501-507.

———, “Biografía crítica de Orosio”, *JbAC* 43 (2000), pp. 94-121.

———, “*In cimiterio*: dos cánones pseudoilberitanos relativos al culto martirial”, *Gerión* 26 (2008), p. 491-527.

———, “*In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad”, en DELMAIRE, R. – DESMULLIEZ, J. – GATIER, P.-L. (ed.), *Correspondances, documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive. Actes du colloque international*, Collection de la Maison de l’Orient et de la Méditerranée 40 – Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, pp. 83-113.

———, “*Placuit picturas in ecclesia esse non debere*: la prohibición del c. 36 pseudoilberitano”, en SÁNCHEZ LEÓN, M.L. (ed.), *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo. Congreso Internacional de Historia de las Religiones (Palma de Mallorca, 13-15 octubre 2005)*, en prensa.

———, “Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoilberitanos: el caso de los energúmenos”, *Entre política, religión y legislación (ss. IV y V d.C.): convergencias, antagonismos y rectificaciones (Zaragoza, 29-30 octubre 2009)*, en prensa

VILELLA MASANA, J. – MAYMÓ i CAPDEVILA, P., “Religion and Policy in the Coexistence of Romans and Barbarians in Hispania”, *RomBarb* 17 (2001), pp. 193-236.

VILELLA MASANA, J. – BARREDA EDO, P.E., “Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio ilberitano: estudio filológico”, *I concili della Cristianità occidentale (secoli III-V). XXX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78, Roma 2002, pp. 545-579.

VILELLA MASANA, J. – BARREDA EDO, P.E., “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoilberitanos?”, *Augustinianum* 46 (2006), pp. 285-373.

VINAY, G., “Il messaggio inceppato di Gregorio Magno”, en VINAY, G., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Nuovo Medioevo 14, Napoli 1978, pp. 11-82.

VISCARDI, A., *Storia letteraria d’Italia, I. Le Origini*, Milano 1939².

VISMARA, G., *Episcopalis audientia. L’attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore 2, 54, Milano 1937.

———, *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX)*, Pubblicazioni dell’Istituto di Storia del Diritto Italiano 18, Milano 1995.

VISSCHER, F. de, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963.

VITALE BROVARONE, A., “La forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: problemi storico-letterari”, *AAT* 108 (1974), pp. 95-173.

———, “La forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: prospettive di struttura”, *AAT* 109 (1975), pp. 117-185.

———, “Latini e Germani nei *Dialoghi* di Gregorio Magno”, *Atti del 6° Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo (Milano, 21-25 ottobre 1978)*, II, Spoleto, 1980, pp. 717-726.

VIVES GATELL, J., “Sobre la leyenda *a Deo uita* de Ermenegildo”, *AST* 32 (1959), pp. 31-34.

———, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Patrística 2, Barcelona 1969².

VRIES, J. de, “Das Königtum bei den Germanen”, *Saeculum* 7 (1956), pp. 289-309.

VOGEL, C., *Discipline pénitentielle en Gaule, des origins à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952.

———, “Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu’à l’époque de Charlemagne”, *Le Chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800. VII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, I, Spoleto 1960, pp. 185-295.

———, “Deux conséquences de l’eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 267-276.

VOGÜÉ, A. de, “La Règle du Maître et les Dialogues de s. Grégoire”, *RHE* 61 (1966), pp. 44-76.

———, “La reencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d’interprétation”, *Revue d’Histoire de la Spiritualité* 48 (1972), pp. 257-273.

———, “La mention de la *Regula monachorum* à la fin de la vie de saint Benoît (Grégoire, *Dial.*, II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle”, *Regulae Benedicti Studia* 5 (1976), pp. 289-298.

———, “Benoît, modèle de vie spirituelle d’après le deuxième livre des Dialogues de saint Grégoire”, *CollCist* 38/3 (1976), pp. 147-157.

———, “Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours?”, *AB* 94 (1976), pp. 225-233.

———, “Un avatar du mythe de la caverne dans les Dialogues de Grégoire le Grand”, *Homenaje a Fray J. Pérez de Urbel*, II, *Studia Silensia* 4, Silos 1976-1977, pp. 19-24.

———, “Introduction”, en GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, *SC* 251, Paris 1978, pp. 25-191.

———, “De la crise aux résolutions: les Dialogues comme histoire d’une âme”, en FONTAINE, J. – GILLET, R. – PELLISTRANDI, S.M. (ed.), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque de Chantilly (Chantilly, 15-19 septembre 1982)*, Paris 1986, pp. 305-314.

———, “L’auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?”, *RBen* 106/3-4 (1996), pp. 319-331.

———, “La *Glossa ordinaria* et le Commentaire des Rois attribué à Grégoire le Grand”, *RBen* 108/1-2 (1998), pp. 58-60.

———, “*Martyrium in occulto*. Le martyr du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo”, en BASTIAENSEN, A.A.R. (ed.), *Fructus*

centesimus. *Mélanges à G.J.M. Bartelink*, Instrumenta Patristica 19, Steenbruge 1989, pp. 125-132.

———, “Grégoire le Grand et ses «Dialogues» d’après deux ouvrages récents”, *RHE* 83 (1988), pp. 281-348.

VOGÜÉ, A. de, “Les Dialogues, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même”, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana (Roma, 9-12 maggio 1990)*, II, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 34, Roma 1991, pp. 27-40.

———, “Le monastère de l’abbé Servandus. Des lettres de Grégoire le Grand à ses Dialogues”, *Augustinianum* 31/2 (1991), pp. 411-419.

———, “Moines, clercs et laïcs dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand”, *Revue Mabillon* 71 (1999), pp. 9-35.

———, “Du nouveau sur les *Dialogues* de saint Grégoire?”, *CollCist* 62 (2000), pp. 193-198.

———, “Grégoire le Grand est-il l’auteur des *Dialogues*?”, *RHE* 99/1 (2004), pp. 158-161.

———, “Is Gregory the Great the author of the ‘Dialogues’?”, *The American Benedictine review* 56 (2005), pp. 309-314.

VOOGHT, J. de, “Les miracles dans la vie de saint Augustin”, *RecTh* 11 (1939), pp. 5-16.

VYVER, A. van de, “Cassiodore et son oeuvre”, *Speculum* 6/2 (1931), pp. 244-292.

WALLACE-HADRILL, J.M., “Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission”, *Le Chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800. VII Settimana di studi sull’alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1959)*, II, Spoleto 1960, pp. 519-548, edición que utilizamos (también en WALLACE-HADRILL, J.M., *Early Medieval History*, London 1975, pp. 115-137).

———, *The Long-Haired Kings*, Oxford 1962.

———, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford 1971.

WANSBOUROUGH, J.H., “St. Gregory’s Intention in the Stories of St. Scholastica and St. Benedict”, *RBen* 75/1-2 (1965), pp. 145-151.

WEISSENGRUBER, F., “Zu Cassiodors Wertung der Grammatik”, *Wiener Studien* 3 (1969), pp. 198-210.

WEITZMANN, K. – KESSLER, H.L., *The Frescoes of Dura Europos: Synagogue and Christian Art*, *Dumbarton Oak Studies* 28, Washington 1990.

WELLESZ, E., “Gregory the Great’s Letter on the Alleluia”, *Annales Musicologiques* 2 (1954), pp. 7-26.

WERNER, E., *The Sacred Bridge: The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium*, London 1959.

WERNER, M., “The Liudhard medalet”, *Anglo-Saxon England* 20 (1991), pp. 27-41.

WOLFRAM, H., *Geschichte der Goten*, München 1979.

WOOD, I.N., "The Franks at Sutton Hoo", en WOOD, I.N. – LUND, N. (ed.), *People and Places in Northern Europe, 500-1600. Essays in Honor of P.H. Sawyer*, Woodbridge 1991, pp. 1-14.

———, "The Mission of Augustine of Canterbury to the English", *Speculum* 69/1 (1994), pp. 7-25.

———, "Images as a Substitute for Writing: A Reply", en CHRYSOS, E. – WOOD I.N. (ed.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Mérida, Transformations of the Roman World 5*, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 35-46.

YERKES, D., "An Unnoticed Omission in the Modern Critical Editions of Gregory's *Dialogues*", *RBen* 87/1-2 (1977), pp. 178-182.

———, "The Chapter Titles for Book I of Gregory's *Dialogues*", *RBen* 89 (1979), pp. 178-182.

YOUNG, B.K., "Que restait-il de l'ancien paysage religieux à l'époque de Grégoire de Tours?", en GAUTHIER, N. – GALINIÉ, H. (ed.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994)*, Tours 1997, pp. 241-250.

ZANINI, E., *Le Italie bizantine. Territorio, insediamenti ed economia nella provincia bizantina d'Italia (VI-VIII secolo)*, Munera 10, Bari 1998.

ZELZER, M., "Vir Domini Benedicti unius spiritus habuit. La struttura interna del libro secondo dei Dialoghi di San Gregorio Magno", *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, scheme retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 1994)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 50, Roma 1995, pp. 635-643.

ZIEGLER, A.K., *Church and State in Visigothic Spain*, Washington 1930.

ZURUTUZA, H., "La diócesis de Ravena en tiempos de Gregorio Magno: un área de conflicto", en AZZARA, C. (ed.), *Gregorio Magno, l'Impero e i «regna». Atti dell'Incontro Internazionale di Studio dell'Università di Salerno (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004)*, Archivum Gregorianum 14, Florencia 2008, pp. 121-132.

INTRODUCTION AND CONCLUSIONS

FIRST PART

(INTRODUCTION)

TOTIVS EVROPAE SPECVLATOR

The rubric of this introduction comes from the *directio* of the letter which Columbanus¹, the famous Hibernian abbot at the time settled in Luxeuil, sent to Gregory the Great. Among the epithets devoted to the Roman bishop, a combination of two of them entitles this part: *totius Europae flaccentis augustissimo quasi cuidam flori, egregio speculatori*. The first one defines a wide area² of the Romania over which one may assume his authority to impose his criterion, while the second one demonstrates his role of attentive supervisor in religious affairs, liturgical in this case; finally, according to Columbanus, both descriptions reflect the dimension of the figure of Gregory, as unique, as well as influential in the context of a “languishing” sixth-century Europe.

Regarding the term *speculator*³, in classical Antiquity, this Latin military word meant “sentry” or “explorer”, in short, a soldier responsible for watching the enemy’s

¹ Columbanus sent three letters to Gregory, but only the third one has arrived to us, a letter dated between 595 and 600: COLVMB. BOB., *Ep.*, 1; see KELLY, J.F., “The Letter of Columbanus”, pp. 213-223. The epistle deals with the Easter dating, an affair that confronted the abbot of the Vosgues with the Frank episcopacy; this conflict, together with the enmity with Theodoric II and Brunhild, had to cause his sending into exile in the Kingdom of Pavia of Agilulf and Theodolinda. Columbanus will send another letter about the Easter dating to Sabinian: ID., *Ep.*, 3; on this subject, see also note 445 of part III. Concerning the epithet used by the founder of Bobbio, see MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, p. 249.

² See a good geographical and conceptual definition of late antique *Europa* in CRACCO RUGGINI, L., “Le amicizie ‘europee’”, pp. 12-14. Gregory himself refers to Europe as a region and as an idea in the *ep.* 5, 37 to Maurice exposed in note 35 of part IV.

³ It is significant that, amongst the three pontiffs whom Columbanus addressed –Gregory, Sabinian and Boniface IV: see COLVMB. BOB., *Ep.*, 1, 3 y 5–, only the first and the third ones deserved to be qualified as *speculator* in relation with *tota Europa*, maybe a proof of deference to the cenobitic popes: see notes

movements. However, in a later Christian reinterpretation well-known since the study of Mohrmann⁴, this noun acquired a new dimension and defined the leader entrusted with the welfare of his Church from a religious, as well as social point of view. A sense and a function easily identifiable with the figure of the bishop; and what a better bishop to secure the faith of Christ than the Roman one, especially if Gregory adopts this office in the *Homiliae in Hiezechielem*⁵. As we shall see, Gregory not only claimed ecclesiastical or doctrinal powers but also civil tasks, among them the defense of the City against the Lombards' attacks, a task which better fits with the original meaning of this term and allows us a better understanding of the perception of the Papacy that Columbanus had in mind.

And whether Gregory identified himself with the sentry –moral, but also civic– of his community, he always did it from his characteristic humility. Indeed, the famous formula *seruus seruorum Dei*⁶ by which he “signed” many of his writings –namely his

353-354 and 612-613 of part III for the dispute between the clerical and monastic “parties” to obtain the petrine chair.

⁴ MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, pp. 231-252. Unfortunately, we could not consult a much recent work about the process of consolidation of the early medieval Roman primacy in the West, whose title already includes the term *speculator*: the four-volume book by Bruno Judic published in 1998 and entitled *Totius Europae speculator: la fondation d'une culture médiévale européenne et la construction d'une auctoritas. La postérité de Grégoire le Grand dans le haut Moyen Âge latin*, which has come to our knowledge too late for its reflections could be included in our study.

⁵ GREG. MAG., *Hom. in Hiez.*, 1, 11, 6-7: *quis ergo uel qualis speculator sum, qui non in monte operis sto, sed adhuc in ualle infirmitatis iaceo? (...) Esse ergo speculatoris uita et alta debet semper et circumspecta. Ne enim terrenarum rerum amori succumbat, alta sit; ne occulti hostis iaculis feriat, ex omni latere circumspecta. Neque hoc speculatoris sufficit ut altum uiuat, nisi et loquendo assidue ad alta auditores suos pertrahat eorumque mentes ad amorem caelestis patriae loquendo succendat. Sed tunc haec recte agit, cum lingua eius ex uita arserit.* Cf. ID., *Ep.*, 13, 38, addressed to John of Palerm, whose *officium speculatoris* Gregory eulogised. Given that the term *speculator* appears in the Latin version of the book of Ezekiel, it is logic that it often appear in the Gregorian comment, but we also find it in the *Moralia* or in the *Regula* and in the cited epistle; nevertheless, MOHRMANN, C., “*Episkopos-speculator*”, pp. 248-249, only mentions the letter to the Sicilian bishop. A very interesting comparison between the tasks of a *speculator* with the duties of a shepherd, and indeed Gregory had to perform this role while being a priest. On this point, see particularly notes 149-160 of part III.

⁶ DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta*, III, p. 295, n. 2, quotes two exact precedents for this Gregorian formula in Hippolytus of Rome and Augustine of Hippo which he considers a most probable source of inspiration. Even Justinian considers himself *ultimus seruus (Dei)*: *Cod. Iust.*, 1, 17, 1. On the contrary, the humble example of Gregory is included in the *formulae* gathered by the *Liber diurnus*, especially in the *indiculus epistolae faciendae*, which collects models of Roman correspondence addressed to

epistles— confirms us his lack of vanity and his high sense of responsibility. We may still consider the effort added by the assumption of the episcopate itself, for we must not forget that the lament for the *pondera episcopales*⁷ often appears in his works and that some biographical episodes⁸ include anecdotes —more or less truthful, but always significant— of his refusal to his elevation to the pontificate. So, we can see Gregory as an example of a committed and capable patrician at the service of his community, not only of its spiritual needs, but also of the material requirements of the Italian —and Roman— society in particular.

emperors, patricians, bishops and clergy: *Lib. diurn.*, 1-3, 5, 9 y 11. Gregory seems to have adopted this formula before 590: EWALD, P., “Studien zur Ausgabe”, p. 544.

⁷ Regarding the Gregorian consideration of the *negotia saecularia* as a burden, see note 146 of part IV, with references.

⁸ Several “attempts of escape” from the City seem to us representative of Gregory’s aversion to assume the bishopric: see notes 9 and 830 of part III.

1.— SCIENTIFIC OBJECTIVES

When we decided to study the impact of the saint's cult in the mentality of late antique Roman West, we initially thought about focusing on either any of the bishops who promoted this phenomenon, or on those authors who drew up the first *uitae sanctorum* and stamp their mark on this new genre, may they be Ambrose or Damasus, Jerome or Sulpicius Severus. The works of these great personages are immense and deserve all our attention, but they flourished in the fourth century sheltered by an almighty Empire and, in our opinion, they lack of the eschatological feeling that reinforce the *effectum* of the *deuotio* for the martyrs; for this reason, they tend to limit themselves to the personal range, to their social influence, instead of getting involved in the political aspect which could derive from their millenarism. We have always been enthusiastic about the sixth century, an agitated period in which frontiers between politics and religion easily vanish and that constitute a real challenge for researchers due to the complexity of the extant documentation. That's why we finally decided to choose Gregory the Great.

It is beyond doubt that this multifaceted pope covers all the aspects we considered appropriate: author of a prolific exegetical and moral *corpus*, we dispose of a very useful *Registrum epistularum* as well, which contains most of the known information for contemporary Italy and demonstrates that his government job is not inferior to his literary work at all; his conception of the sacred influences decisively his politics in front of the petrine see and comprises the instrumentalization of relics with the purpose of establishing a supernatural bond between their addressees and the *Vrbs*; finally, his role in the organization of the Church of Rome prefigures the earthly power definitely acquired from Pepin the Short and his son Charlemagne on. Then, it remains clear his relevance as exegete in the definition of the statement of principles related to the sacred and also as statesman, since he sets himself up into representative of his city –and even of his beloved Italy– before the lack of power or the inefficacy of the imperial authorities. We will attempt to analyze Gregory from this duality, from the synthesis of *Romanitas* and *Christianitas*, to understand the whole of his thought and the transcendence of his politics.

In the pages that preceded this chapter, we pointed out two characterizations assumed by Gregory himself, those of *speculator* and *seruus seruorum Dei*; in our opinion, both converge in a third one that appears in the pope's epitaph⁹, *consul Dei*, which defines perfectly the example of an ascetic aristocrat who fruitlessly pursued to abandon the world and its pomp. The "problem" of analyzing such a main personage in History lies on the huge amount of works related to him. In effect, the Gregorian studies collected in the bibliographical compendia¹⁰ of Gooding and Sara D'Imperio gathered more than 4.000 entries from 1890 to 2003; and some more dozens of books and articles are published every year. To monitor, review, and integrate –even partially– all this information is an amazing task, but it is essential for the project you have in your hands: *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia* [*The Ideology of the Sacred in Gregory the Great (590-604). About the Saints in the Pontifical Diplomacy*].

To that effect, we have divided our thesis in five parts. The first one is the brief introduction you are now reading, which we decided to include within the bulk of our study for structural coherence as we did with the conclusions of the fifth part, summarizing the contributions made throughout these pages.

The second part deals with the intellectual and spiritual education of Gregory. We found it proper to incorporate such a section for culture becomes an essential component when considering the influences on our pontiff's thought, in his writings as well as in his later political life. It may be argued that the Gregorian education –both secular and religious– represents a secondary aspect of the main purpose of this work,

⁹ We transcribe the text of the Gregorian epitaph as Sanders refers from the restitution of Diehl and De Rossi, excluding the dating added by Silvagni: SVS[*cipe terra, tuo corpus de corpore sumptum, / reddere quod ualeas uiuificante Deo / spiritus astra petit, leti nil iura nocebunt, / cui uite alterius mors magis ipsa uia est. / Pontificis summi hoc clauduntur membra sepulchro, / qui innumeris semper uiuit ubique bonis. / Esuriem dapibus superauit, frigora ueste, / atque animas monitis textit*] AB [*hoste sacris, / implebatque actu quicquid se*]RMO[*ne docebat, / esset ut exemplum my*]STI[*ca uerba loquens. / Ad Christum Anglos conue*]RTIT [*pietate magistra / acquirens fidei ag*]MIN[*a gente noua. / Hic labor, hoc studium, haec tibi cura, hoc pastor agebas, / ut domino offerres plurima lucra gregis. / Hisque Dei consul factus letare triumphis; / nam mercedem operum iam sine fine tenes*. Concerning the cited authors and their studies, see note 420 of part IV; a special mention deserves the contextual analysis of the expression *consul Dei* developed by SANDERS, G., "L'építaphe de Grégoire", pp. 275-280. Compare this with the description of our pontiff in Gregory of Tours that we quote in note 250 of part II; cf. note 150 of part IV.

¹⁰ For a brief notice of the mentioned works, see notes 562 and 569 of part III.

but we think that *his* conception of the world lays precisely on it, and it establishes an unavoidable reference for any analysis of his works: there is little wonder if we consider that the pillars of his Romanity and Christianity are built in the lessons of his infancy and youth. And it is not trivial either the excellent instruction received in his election to the Roman bishopric, if we take into account the words of Gregory of Tours¹¹.

With respect to the third part, it refers to the statement of principles concerning the sacred, a matter that does fit with the formulation of our thesis' title. Firstly, we undertake the theoretical definition and the real praxis of certain accessory –but relevant– components of the Gregorian proselytizing discourse: music, image and relics. Each of these components is used by Gregory to support the evangelization of the fateful on the one hand, and the conversion of schismatic or heretics, Jews and pagan on the other; the three components are sacralized at the same time that their production and their use are controlled; altogether, they are exploited to establish a spiritual bound with the see of Peter which exerted its influence on the late antique Mediterranean from a moral authority. Closely related to these concepts, we examine the pope's attitude towards religious otherness. It seems very interesting to us to notice his different positioning depending on the group he is dealing with: Gregory adopts conciliatory or coercive measures aiming to join the whole world in the faith of Christ. Secondly, we reflect on the singularity of a work concerned with the sacred: the *Dialogi libri quatuor [patrum Italicorum]*, an eloquent addition already incorporated by John the Deacon]. Once accepted the Gregorian authorship refused by Clark, we can trace and locate the parallels and influences upon the *Dialogi*, which send us to so distant authors like Augustine of Hippo or Theodoret of Cyrus. Otherwise, this large hagiographical story seems to us the introduction in society of a sanctity produced by the particular circumstances of an Italy divided into Byzantines and Lombards. The Peninsula described here is literary inhabited by a great number of close and coetaneous saints who confirm the continuity of divine intervention in the *mundus*; these saints embody the multiple facets of the *uir Dei*, a construct created by our pope in order to provide the Italian land with its own calendar of saints' days; among them, we remark the prominent figure of Benedict of Nursia, archetypical and maximum example of the Gregorian *uir Dei*. Finally, we must not forget the relevance of eschatology in the

¹¹ For the quotation of Gregory of Tours, as discussed as probable, see note 1 of part II.

Dialogi, an immoderate passion for the salvation of the astray which compels the pontiff to a *total* evangelization, also through the written word.

Realpolitik constitutes the object of attention of the fourth part. From the abundant information that we dispose concerning the pontifical diplomacy thanks to the Gregorian epistolary, we can examine in depth his relationships with the powerful rulers of his century. We establish first his theoretical concept of the ideal prince, and then deal with every one of the leaders he had to negotiate with: before the emperor or the Germanic kings, Gregory showed a political ductility that demonstrates his professional experience and his adaptive personality as well. And if the monarch of Constantinople deserved a special place since he is his own sovereign, heir of a glorious and disappeared Empire, the pope never had any objection in maintaining diplomatic contacts with the *reges* in the West; and he did it from the acknowledgement of their kingship and the understanding of their uniqueness, using all the means at his disposal to reach his goals. But, what weapons did he have apart from his religious authority and the concession of relics? Thus, the prelate became a spiritual counselor of kings and even achieved their conversion; for that reason, he distributed magnanimously keys and crosses all along the Christian world; and as any other bishop of Rome has ever done before, he maintained a meaningful correspondence with empresses and queens and made use of their help in state affairs –not always successfully, it must be said; in our opinion, Gregory developed a real “hagiopolitics”, a policy of the sacred, which constituted his better and maybe sole opportunity in the Mediterranean scene of late sixth century. In the end, his attitude announces a Papacy open to a new Germanic Europe which, nevertheless, keeps and transmits its Romanity to lead the Christianity resultant from this mixture.

We have previously mentioned the conclusions of this study, but we must still indicate the appendices that close this thesis. Conceived as an *instrumentum* for a better and deeper understanding of some aspects, we have decided to focus on two that deserved a special attention for their complexity, as well as for the divergence of our deductions with those of some scholars: the reliquary politics and the *uir Dei* present in the *Dialogi*. In the first case, we analyze the sending of foundational and personal relics by Gregory, which demonstrates his implication in the construction of new Christian places of cult on the one hand, and the existence itself of the above mentioned hagiopolitics on the other. In the second case, we list the saints in the Gregorian work to establish its exact number and the typologies, in which they are distributed, an useful

Introduction

essay to comprehend the ideology that lies beneath each episode and in the *Dialogi* as a whole.

2.— METHODOLOGICAL NOTES

We want to conclude this introduction commenting some details of the methodology used in the critical apparatus that follows the body of the text. In this critical apparatus, in the notes, we expose, widen, and clarify everything which cannot be placed in the text, obviously including all the references to sources and modern bibliography. We have adopted this method after the works of some great Italian and French scholars –principally; we think of Vismara or Bertolini, Marrou or De Vogüé, for example– whom we turn to already in the first steps of our research because we understand that such methodology “relieves” the principal text for a better comprehension of the theoretical discourse, setting aside the major part of the commentaries in notes, where it is possible to expand details and digressions. However, we cannot forget that our director of thesis also shares this style, a fact that results in an easier assimilation for our part. That being said, we shall only note some methodological particularities of this study.

When we provide the references of the sources, we abbreviate conspicuously authors and works, indicating the internal division in books and chapters; nonetheless, when the selected edition does not give any division¹², we quote lines in order to place the referred text and we even use *passim*¹³ –despite its imprecision– if strictly necessary; finally, we omit page numbers of those editions not to overload notes. Besides, we must indicate two exceptional cases: we refer to the *Liber pontificalis* by chapters and not by pages –as most scholars do– because it seems more precise and

¹² In a few cases and always in part III, we offer no division of the source for lines begin and end in the same page in the critical edition and they would be useless as we do not give the pagination. That is the case of *De deitate filii et spiritus sancti* by Gregory of Nissa –see notes 102, 123 y 127–, of *Epistula XIV ad Acacium Beroensem* by Cyril of Alexandria –see note 102– and of *Quaestiones miscellaneae* by Hypatius of Ephesus –see note 203–.

¹³ The imprecision of *passim* is well-known and because of that we have only made use of it in few occasions when circumstances require it; such is the case of a quotation of *Psalmus abecedarius* by Fulgentius of Ruspe –see note 304 of part II– or the reference to the *carmina*, *dictiones*, and *epistulae* by Ennodius of Pavia in the final bibliography due to the constant alternation of these three genres in the edition of the *Monumenta*.

coherent to us; and we occasionally mention editors as authors¹⁴ using the title of the edition and not that of the ancient work. Regarding modern authors, we use “French” citation system: authors’ surname and name –or names, but only their initial/s– and book’s or article’s title –also conspicuously abbreviated– with its correspondent pagination; if the author is mentioned in the text, we cite him/her by surname without initial unless a confusion with a homonym could arise.

Otherwise, there are a lot of internal references among notes, both sending to the same part or to another; to avoid misunderstandings, we always distinguish between one or another possibility repeating the word “note”, and we specify the concrete part with its numeral in Latin numbers.

It must be noted here a minimum typographical exception to the Hellene language. Although we always write the words and texts in this language in Greek alphabet¹⁵, we transcribe a few terms in Latin, for they appear this way in the Gregorian works and we consider it suitable to be faithful to the author’s choice.

Lastly, we advance that the appendices include some modifications or changes with respect to the established criteria, which we specify in the appropriate place of the mentioned annexes for their proper interpretation.

¹⁴ It is not, however, an usual resource: we only confirm three cases for the edition of the *Liber pontificalis* by Duchesne –see notes 334 and 764 of part III and note 194 of part IV–, one for the *Questiones miscellaneae* by Diekamp –see note 203 of part III–, another for the *Strategikon* by Dennis –see note 176 of part IV– and a last example for the *Dialogi* edited by De Vogüé –see note 251 of part III–. A separate mention deserve the commentaries to the same Gregorian work by Pricoco, whose prolific appearance –indicating the volume– is justified by their quality.

¹⁵ Graece Maier source is used since it gathers and clearly represents all the diacritical signs –accents, spirits, and iota subscription– of the Greek language. An exception is made in the words mentioned in note 138 of part II.

FIFTH PART

(CONCLUSIONS)

VRBE... ET ORBI. CONSIDERATIONS FROM

THE CITY: HAGIOPOLITICS OR THE

INSTRUMENTALIZATION OF THE SACRED

In a paraphrase of the famous papal benediction of *urbi et orbi*, we describe the essential contributions that, in our opinion, Gregory carried out on the Christian ideology of the sacred and on its transposition into the sphere of pontifical diplomacy. Such contributions were made “from the City and for the orbs”, as it is to say, from Rome –or even better from his Romanity– and for the Romania, the territory that comprised the dominions of the ancient Empire, those still governed by the emperor of Constantinople and especially those subjected to the Germanic kings of the West. For a better understanding of the reasons behind the Gregorian thought and the consequences of its practical applications, we started from a holistic conception of the personage according to which, valuing the pontiff in his historical context, we remark those concrete aspects of his personality and administration that we consider relevant in order to ponder his real political dimension.

The modest improvements that our analysis may suppose for the knowledge and interpretation of Gregory as a bishop on the see of Peter should be thankful in large part to the abundant and accurate historiography¹: indeed, we have walked “on giants’

¹ From the handbooks of Dudden, Richards and Markus to the specific studies of Cracco, Boesch Gajano, Petersen, Clark, Pricoco, Judic or De Vogüé, just to cite the most relevant authors. There are plenty of good essays that constantly nourish the shelves of Gregorian historiography. We hope having used with precision and intelligence so many books and papers in the course of our research.

backs”, a fact that has affected positively our formation and facilitated its advance as well. Nevertheless, it is precisely its abundance and quality which makes it really difficult to control and review the whole of the published essays; that is the case of a recent book by Dal Santo², which we could not incorporate to our study for it arrived too late to our hands. In this sense, we would like to humbly claim the merit of uniting those theories –old and new– which offer better appreciations of the polychromatic interventions of the prelate –in our point of view– to elaborate, through them and a through necessary re-lecture of the sources, a personal vision of Gregory.

Once being said this, we pass on to expose the contributions of our doctoral thesis, and also the clarifications and corrections to different authors about the diverse aspects analysed of Gregory’s personality or interventions, be they *sacra* or *realia*. In this exposition, we found it necessary to follow essentially the division established in our index, although some of the matters are related transversally and intimately or even when our contributions deal with a secondary aspect of our discourse. We found it convenient to entitle the chapters of these conclusions after the traditional division³ of the *uitae sanctorum* –with some adaptations– in a heartfelt tribute to whom took the responsibility of defining the sacred and granting it a function in a changing world.

ORIGO ET MORES

Concerning the origin of Gregory, we think that we have given his family the place it deserves in the formation of the future pope. Not only we affirm his lineage⁴ –

² DAL SANTO, M., *Debating the Saints’ Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford Studies in Byzantium, Oxford 2012. Although we do not have the material volume, we could consult part of its content on the web and we verified the suitability of its subject for a part of our thesis even if its chronological limits reach the Early Middle Ages.

³ As we indicate in note 702 of part III, the seven “canonical” parts of an ideal *uita sanctorum* are *origo, infantia, species et mores et uirtutes, studia et opera, uita publica et priuata, mors* and *additamenta*; and as one may see, we have adapted it in a four-chapter division of these conclusions.

⁴ Whatever branch it may be, but supposedly by paternal line, the kinship with the *gens Anicia* seems very probable from the anthroponomy and some significant historical and archaeological data: see note 60 of part II. Concerning the maternal family, it seems to come from Sicily or at least to own large possessions in this island, maybe his wealth’s main source and even the possible residence during the pope’s

probably related to the *Anicii*–, but we also point out a possible childhood away from the capital and specify the historical data attributed to his brother Palatinus. Besides, we do remark the role of his parents in the transmission of the ideals⁵ of Romanity and Christianity that shaped his attitude towards the varied problems he had to face through his life. It was the addition of his aristocratic descent together with his careful education what made him thrive in a Roman society gained for Constantinople and elevated him to the urban prefecture. For this charge, we venture the hypothesis⁶ that he would control the application of lessons and the moral conduct of the students residing in the *Vrbs* from the comparison among the Roman, Ostrogothic and Byzantine legislation. The same addition allows us to guess a sufficient competence in Greek⁷, relying on the well-known stay at Constantinople during his apocrisariate and also considering a previous or later knowledge from his particular relationship with Sicily and his frequent correspondence with the imperial *Magna Graecia*. All this leads us inevitably to value the truthfulness of the celebrated quotation by Gregory of Tours⁸ regarding the

childhood: see note 149 of part IV; cf. notes 45 and 236 of part II. For the Gregorian patrimony, see notes 62, 237 and 242 of part II, note 8 of part III and notes 103 and 105 of part IV. The relevance of his family's ancestry is obvious, given its presence in the Roman ecclesiastical structures, even in the bishopric, case of Felix III –maybe also Agapitus: see notes 234-235 of part II. With respect to the biographical data of Palatinus and the dispute about the number of Gregory's brothers, see notes 62 and 123 of part II and note 222 of part IV. See note 49 of these conclusions for the women of the Caelius.

⁵ It is evident that Gregory enjoyed the best education one may accede to in the sixth-century Italy, especially if we consider his works' linguistic and literary level; and the cultural formation of senatorial progeny doubtless included a *Romanitas* inherent to its social class as we see in his *corpus*. See respectively notes 61 and 59 of part II; cf. note 20 of part IV. About the role of the *familia* in his Christian instruction, see again note 49 of these conclusions.

⁶ On the urban prefecture assumed by Gregory, see note 150 of part IV. About the hypothesis cited in the text, see notes 27, 33-34 and 44 of part II; cf. note 183 of the same part for the example of Benedict of Nursia.

⁷ Regarding his special bond with Sicily, it may be taken for granted his possible kinship by maternal line –see note 4 of these conclusions– and the establishment as bishop of Syracuse of his friend Maximian, former abbot of the Caelius monastery –see notes 578-579, 669, 685, 691 and 739 of part III. About the correspondence with the Greek-speaking areas of southern Italy, see note 132 of part II; cf. notes 145 and 147-150 of the same part. We also may consider his knowledge of Greek literature, namely the works of Theodoret of Cirrus: see note 153 of part II and notes 742-760 of part III.

⁸ The text of the chronicler appears in note 1 of part II; see also notes 2, 61 and 128 of the same part, with references to other sources and the historical discussion.

education of our pontiff, a quotation which has not been fairly pondered in the context of the educational system of the sixth-century Mediterranean.

STVDIA ET OPERA

In this chapter, we review the “half” of the third part of our thesis concerning the conceptual development of the statement of principles of the sacred; on the contrary, the part related to its practical application is exposed in the next chapter together with the diplomatic sphere. We try to understand in a global manner the vision that Gregory had in relation to some aspects present in the Christian cult of great use in the evangelization of the unfaithful and the instruction of the faithful, on the one hand, and in the affirmation of Rome’s primacy over the late antique churches on the other.

Firstly, music⁹ represents an essential ingredient in ecclesiastic liturgy and monastic daily routine, being also a powerful weapon in doctrinal controversies. Always present in Christian life, it is hardly surprising that music had not its place in the pontifical worries, as it results from the litany which constitutes Gregory’s first public act when he assumed the *cathedra Petri*. It seems clear that Gregory had musical notions¹⁰, and so it is ratified by a canon of the Roman council of 595 concerning the office of *cantor* and his letter to John of Syracuse in which he admonishes the bishop about certain liturgical uses: both documents verify his (re)organizational disposition

⁹ On the omnipresence of music in the Christian cult, both in liturgy and everyday routine, see respectively notes 25-32 and 37-48 of part III; cf. notes 41-45 of the same part for a possible Benedictine influence. We quote several examples of the instrumentalization of the chant in doctrinal polemics in note 304 of part II and notes 23, 25, 33 and 47 of part III.

¹⁰ Regarding the theoretical musical knowledge verified in the Gregorian *corpus*, see note 104 of part II and also notes 64-67 of part III for the epistle to the Sicilian prelate in which the canonicity and order of some liturgical chants are exposed. With respect to its practical application in the pontifical initiatives, we must not forget the expiatory procession on litany’s rhythm, nor the regulation of the office of *cantor* made by the council of 595 as a proof of the character of the new Roman bishop: see notes 10-15 and 63 of part III.

and eagerness. But curiously, scientific doubt arises in attributing to Gregory¹¹ the foundation of the *schola cantorum*, the authorship of the *Sacramentarium* or the creation of the Gregorian chant, three facts on which his stamp appears as uncertain as undeniable.

Secondly, there is image, whose role in Christian cult had not been already precisely fixed at the end of the sixth century, despite the enormous relevance of iconic veneration. Indeed, Gregory becomes one of the most important contributors to the debate about the religious value of images in his two epistles to Serenus of Marseille¹², very well-known and analysed texts to which parallels from opposite Mediterranean corners have been adduced. However, the question does not lie in the Byzantine or Frank origin of his influences¹³ –for both probably contribute to shape the pontifical opinion–, but in what pattern or attitude determined his opinion in the case of the pictures of Marseille, and his probable repercussion in the Latin West. On a different matter, we point out a couple of mentions¹⁴ forgotten by the scholars that we consider appropriate to remark the didactic value of images towards the unlettered.

Finally, we should not sidestep the immense impact of the cult of saints and its material and most evident expression: relics. The Papacy had begun to define its point of view on relics' possession and traffic at the beginning of the fifth century, but we must grant Gregory the merit of making official a pontifical policy on the remains of the

¹¹ See notes 69-71 of part III on the *schola cantorum*. For the *Sacramentary*, see notes 72-80 of the same part. Finally, we describe the known history of the so-called Gregorian chant in notes 52-61, also of the same part.

¹² The *affaire* of the pictures destroyed by Serenus of Marseille constitutes an unavoidable reference for every study about the cult of images in Gregory in particular, and in general, in Late Antiquity: see notes 179-193 of part III.

¹³ We discuss the many Gallic examples in notes 144-158 and 194-202 of part III, in which we mention the extended building project of Tours, and some samples of Frankish “hagiolatry” in the sixth century. With respect to the eastern parallels of Hypatius of Ephesus and Leontius of Neapolis, see notes 203-204 of part III. Moreover, in spite of being diachronic sources, we found it suitable to take for granted the interpolation of *ep.* 9, 148 (= *App.*, 10) to Secundinus of Trento and a passage by Paul the Deacon related to the vision of Spoleto's *dux* Ariulf: see notes 250-254 of part III.

¹⁴ Such are the cases of the prologue of the *Historia ecclesiastica* by Theodoret of Cirrus, where the functions of picture and music are compared, and a brief quotation from a letter of Licinian of Cartagena to Gregory, in which image and word are equated: see respectively notes 130 and 231 of part III.

saints. In the *ep.* 4, 30 to the empress Constantina¹⁵, in effect, Gregory seems reluctant to quarter the body of the apostle Paul –and also to its transfer– in a document that will become crucial to understand the capitalization of *reliquiae* by the Roman see, together with the attitude of the western churches in this particular. Nevertheless, we verify the same reluctance to this *translatio* in the East in at least two cases¹⁶, refuting the opinion that limits this reluctance to the West. Although his doctrine –contrary to the division of *corpora sacra*–, we confirm the reception of some relics¹⁷ by the pontiff who does not show contradiction or regret in his words. In the end, we provide four examples of the *potentia* of the sacred remains present in the *Registrum*¹⁸ completely absent from the essays concerning Gregory’s deal with relics.

Lastly, we cannot avoid including the *Dialogi* among the religious “elements” instrumentalized¹⁹ by the pontiff. As a reflection on sacrality in general, and sainted men in particular, the only strictly hagiographic work written by Gregory represents the best argument to understand his ideology on the sacred; besides, we document its

¹⁵ Indeed, the reliquary doctrine expressed in the epistle to the empress has become the official “canon” of western attitude towards the sacred remains until the Carolingian age: see notes 301-311 of part III, in which we also mention the parallels with Eusebius of Thessalonica, the anonymous of Whitby, and John Moschus. Cf. chapter 1.2 of appendix 1, where we consider the *benedictio* sent to Constantina a personal –not foundational– relic.

¹⁶ Historiography has traditionally limited to the West this reluctance to the *translatio* –and quarter– of relics, but we add a pair of eastern examples occurred in the mid fifth-century Antioch and in a contemporary Thessalonica, which contradict such affirmation: see notes 297 and 306 of part III.

¹⁷ They were not many and we do not know their exact condition either, but it seems hardly probable that they consisted in corporal remains of the saint; if so, we would also find it contradictory that Gregory had accepted *partes sanctorum* when he denied their sending to Constantina, as Hermann-Mascard o Cracco Ruggini indicate. See notes 272 and 337 of part III.

¹⁸ Regarding to the case of four ecclesiastic –Leo of Catania, Maximus of Salona, Menas of Tolon and Martin, deacon and abbot of an unknown Italian see– who must swear on the body of apostle Peter to be free from the accusations stated on them: see note 314 of part III. Cf. notes 312-33 of the same part for an example on the *potentia* of the sacred corpses in the *Dialogi*.

¹⁹ So we understand the sending of an exemplar of the *Dialogi* to Theodelinda, as Paul the Deacon affirms. A book, of course, but one with a particular and new vision of sanctity –an evangelist instrument, then– that tries to infuse on the lector, no less than Agilulf’s wife, in this case: see note 347 of part III; cf. note 487 of part IV. For a pretended evangelization of the Lombards “from above”, so it is to say, from their sovereigns, see notes 348 and 879 of part III.

sending to Theodelinda and we know of its diffusion all over the imperial and Germanic Mediterranean, and its later fortune as well. Our contributions to the four books of Italian saints could be divided *lato sensu* in formal and conceptual matters.

Regarding the formal ones, we remark the following points: the relevance of the “familiar” environment²⁰ –the *religiosi uiri* who shall accompany him throughout his pontificate– in the composition of the *Dialogi* and in other works; the number and variety of cited informants²¹; the proved nature²² of the information required from Maximian of Syracuse in the *ep.* 3, 50 similar to the *libelli* mentioned by Augustine; and the special significance of the “hagiographical letters”²³ present in the *Registrum*. Assuming Cracco’s theory²⁴ about the revision of a good part of the Gregorian *corpus* in 601, these four remarks result in attributing to Gregory an authorship –even interpolated– that Clark refuses.

²⁰ The role of Gregory’s “family”, plenty with Caelius’ monks and a few clergymen –and why not, some laymen– discussing on politics or advising about certain literary passages, has not been taken for granted but recently, and not already, with due consideration. See note 203 of part II, notes 579 and 809 of part III and notes 106 and 326 of part IV.

²¹ We offer an exhaustive list of informants in the *Dialogi* in notes 668-675, 680 and 686 of part III; in this last note, we remark an unnoticed aspect: the constant flux of immigrants from everywhere in Italy towards Rome throughout Gregory’s pontificate and their possible contribution to Gregorian stories. Cf. notes 793 and 795-797 of the same part about the informants of the *Liber uitae patrum* by Gregory of Tours.

²² It seems appropriate to us to interpret the confirmation of the information –in person or by letter– required to Maximian in the mentioned Gregorian epistle in the same way than the Augustinian *libelli* that verified the hagiographical accounts gathered by the bishop of Hippo in his *De ciuitate Dei*: see notes 737-739 of part III.

²³ From De Vogüé’s considerations, we analyse the three strictly speaking “hagiographical letters” in the *Registrum* –addressed to Constantina, Teoctista and Rusticana– and we believe that they are an evidence for the Gregorian authorship of the *Dialogi* and also for the existence of a –non-exclusive– feminine public for the saints’ tales. See notes 617-618 and 720-725 of part III; cf. notes 301-309, 317 and 726-728 of the same part for other letters with “hagiographical references”. About this feminine public, see note 50 of these conclusions.

²⁴ Cracco’s meritable theory based on a documented editorial revision of some works undertaken by Gregory himself in 601 could be applicable also to the *Dialogi*. The author even argues that they would have not been revised before 604 and, therefore, they had not been published on pontiff’s life, the reason why he never mentioned them in his epistolary. See notes 610-611, with references, of part III; cf. note 663 for Pricoco’s complementary hypothesis about two phases of composition.

As it could not be otherwise, our conceptual proposals focuses on the mighty figure of the *uir Dei* in the sense that it is interpreted since the studies of the aforementioned Cracco, Peeters or De Vogüé. About the main personage of the *Dialogi*, Benedict of Norcia²⁵, we allude to his inclusion in the saints' number thanks to the Gregorian “*inuentio*” and emphasize his characterization as *puer senex* in the preface of the second book. On the other hand, from the parallels and differences with the hagiographical work by Theodoret of Cirrus and Gregory of Tours, we insist on the national character²⁶ that Gregory stamps on his *Dialogi*, eager as he is in providing Italy with its significant, typical, and contemporary participation in the sacred. Maybe because of that, the Gregorian *uir Dei*²⁷ eagerly showed their *παρηρησία* before the various authorities of the *mundus* in a clear evidence of the divine presence in the Peninsula. Finally, we offer our own list²⁸ of the saints present in these *uitae sanctorum* that has been very useful to analyse their relevance in sixth-century Italian society, their ascending over the community or the social mobility given by their *uirtus*.

²⁵ The Gregorian “*inuentio*” lies on the fact that the pope is the only author who validates the existence of Benedict; and it must be admitted that the lack of corroboration will always make the doubt arise over the abbot of Nursia, such as Gregory introduce him. In this particular, see notes 600-601 of part III; cf. notes 635-641 of the same part. Concerning the topic of *puer senex* applied to Benedict, see notes 183 and 252 of part II and note 635 of part III. One may question whether Gregory himself could also be considered a *puer senex*.

²⁶ After a brilliant sentence of Canivet with respect to the *Historia religiosa*, it seems logic enough to think that Gregory provided his *Dialogi* with a specific feeling of identity that evolves from a “regional” character –referred to one of the *regiones* of the Romania– to a national one, given the progressive autonomy of the Byzantine domains in the Peninsula. If Syria and *Francia* had creators of a national saints' calendar like Theodoret of Cirrus and Gregory of Tours, why could not be Gregory the same for his Italy? About the influence and parallels of the above-mentioned authors, see notes 742-760, 780-817 and 889 of part III.

²⁷ The *παρηρησία* of the Gregorian *uir Dei* –namely, that of Benedict– takes its roots from well-known hagiographical parallels, both oriental and occidental: see notes 751 and 886 of part III. We introduce the notion of *mundus* as “(earthly, material) world” in the Gregorian *corpus* with clear pejorative connotations in note 906 of part III.

²⁸ One may find a count of the *uir Dei* in the *Dialogi* according to our criteria in note 858 of part III; cf. notes 856, 859, 863 and 866 of the same part. Concerning the ascendant on their community of these God's men, see notes 841-852, always of part III. With respect to the social mobility, see the examples cited in note 862 of the same part.

VITA PVBLICA

We have dealt with the contributions concerning the Gregorian theory until here: let us continue with its practical application. As every political praxis necessarily derives from the diplomatic agreements of our pontiff with the worldly *rectores* –which explain and determine the pontifical attitude–, it seems appropriate to begin with the latter and follow with the former even when usually both are inextricable.

The first aspect to consider about Gregorian diplomacy is its monarchical conception, fundamental principle in his relationships with emperors and kings as it appears in his exegetic works, especially in the *Moralia in Iob*. Basing them on the royal virtues described in the Old Testament, our pope adds to the biblical model of the *deotus princeps* a very important element of the *Christiana tempora*: the Constantinian *topos*²⁹. We remark the relevance and novelty of this *topos* from a conceptual point of view, but also the political use of this comparison with the first of the Flavians, be positive –like the praise to Ethelbert’s labor– or negative –the reprimand to Maurice, in which Gregory shows the same *παρρησία* before the sovereign that Benedict evidenced. Therefore, attributing Christian values to the earthly *reges* and recognizing them maximum authority over their respective peoples, Gregory make them responsible for the salvation of their subjects’ eternal soul, which implies a monarchical apostolate³⁰ after the thought of his predecessor Leo the Great.

²⁹ Apart from conciliar references, Gregory is one of the first Christian authors and indeed the first pope to include the *imitatio Constantini* in the monarchical ideal; in parallel to the Constantinian *topos* also appears the suffragan of Helena. See notes 60-63 and 478, 483 and 496-497 of part IV, respectively; for the –negative– comparison with Maurice, see note 209 of the same part. Likewise, we argue that the assumption of the *nomen Flauium* on Autarith’s behalf could represent a notable grievance for the Italians’ Romanity and Catholicism that would justify his consideration of *nefandus*: see note 154 of part IV. On the *παρρησία*, see note 27 of these conclusions. It must be noted that Gregory “assume” two of the characteristics of Benedict: the cited civic boldness and maybe the qualification of *puer senex*, as we point out in note 25 of these conclusions.

³⁰ Relying on a brief Ambrosian quotation and the doctrine of the grace of Leo the Great, we interpret this way a passage of the *Moralia* and another one of the apocryphal *Commentarium in I Regum*, which insists on the effect of the *exemplum* of the kings on their subjects through Christian principles. See notes 16 and 64-65 of part IV.

The *Registrum* provides us, in exchange, with the proper data to ponder the pontiff's efforts to make the voice of Peter be heard in the post imperial Mediterranean. Thus, we have established more precisely the date of Gregory's apocrisariate³¹, final proof of his programmed election to bishop of Rome. In the *urbs regia*, he met some prestigious personages of the Constantinopolitan court and created solid bonds of friendship with some of them so different as Athanasius of Antioch or the *patricia* Rusticiana. A paradigmatic case is that of Maurice, who enjoyed a notable familiarity with Gregory that turned into a direct confrontation in 595. However, we propose that the translation³² of the *Regula pastoralis* made by the cited prelate of Antioch between 597 and 602 was addressed to this emperor, a sign of an approach unnoticed until now. On the other hand, the Lateran *scrinium* dispatched a massive amount of letters at the same time that the Roman see increased its embassies all over the Romania as a proof of the intense diplomatic activity³³ developed under Gregory.

Nevertheless, it is in Italy, his natural sphere, and mostly because of the constant conflict with the Lombards, that we can appreciate Gregory's purely political dimension. In particular, we want to emphasise his intervention in the defence³⁴ of the *Vrbs*, not only in the idealized resolution of Agilulf's siege of 594, but also and especially before Ariulf's peripheral attacks a couple of years before. In these attacks,

³¹ We clarify the date of beginning of his apocrisariate in notes 105 and 134-135 of part IV from the bishopric of Eutichius of Constantinople and the birth of Theodosius, son of Maurice. About Gregory's programmed election, inferred from an ecclesiastical *cursus honorum* followed by many popes in Late Antiquity, see notes 142-143 of part IV. On the other hand, we want to remark the last historical mentions of the senatorial institution cited in notes 99, 106 and 158 of the same part.

³² For the translation of the *Regula* made by Athanasius and addressed to Maurice as a proof of the aforementioned approach, see note 147 of part II.

³³ Through his correspondence or through his legates Castorius and Probus, Gregory's diplomatic activity with the Lombards and the Empire concerning Italian affairs –as *petitor et medius*– is really extense: see notes 187-188, 190, 203-206, 212-215, 222-223, 226-229 and 243 of part IV. We would also like to emphasise the use of Jews as pontifical messengers: see notes 239 and 503-504 of part III.

³⁴ About the organization –both passive and active– of Rome's defence on pontiff's behalf, see notes 94, 167 and 174-189 of part IV, especially notes 174, 183-185 and 188 for the confrontation with Ariulf. The separated negotiations with Agilulf in notes 198-202; cf. notes 203-216, 226-229 and 243 of the same part. The “forgotten” affair of the Pisan *dromones* in relation with the Lombard attacks on the Italian islands in note 242 of part IV.

Gregory showed off an unprecedented military skills³⁵ in a Roman bishop, which has been strangely disregarded by scholars and whose knowledge we attribute to his resolute pragmatism, to his previous experience as urban prefect, and –maybe– to the lecture of Maurice’s *Strategikon*.

Still a brief note on Gregory’s correspondence, Hispanic in this case. The collation of this correspondence allowed us to clarify the chronology³⁶ of Stephen, implied in the investigation of *defensor* John, and to correct a common place in historiography: the sending to Licinian of Cartagena³⁷ of an exemplar of the *Regula*, a sending that we do not accept for he would have only received a copy of the volume owned by Leander.

In summary, both the theoretical positioning before the kingship and the comprehension of his historical context focused and determined a particularly wide-open *Weltanschauung*³⁸ that distinguishes him from other contemporary great churchmen and statesmen. Gregory based his *Realpolitik*³⁹ in the “pastoral empiricism”,

³⁵ In our opinion, it is evidenced by the indications of Gregory about the attacks *a dorso* recommended to different *magistri militum* present in the Roman duchy, the wall guard, and the supply and lodging of troops carried out in many cities of Campania and Latium. See notes 150-151 and 175-176 of part IV; cf. 132, 149, 153, 177-184 and 186 of the same part. Gregory faced the imperial general strategy in Italy by assuming civil functions: see 167 and 189 of part IV. Finally, in note 176 of the same part, we consider the possibility that Gregory knew the *Strategikon* –written or not by Maurice–, a curious “literary exchange” with the *Regula* cited in note 32 of these conclusions.

³⁶ On the chronological considerations regarding the episcopacy of Stephen and its relationship with the Byzantine occupation of *Illiberris* and the government of Comentiolus in *Spania*, see notes 362-365 of part IV.

³⁷ The letter of Licinian to Gregory does not confirm that the former had an exemplar of the *Regula*, only that he had read it. Against the opinion of Gams, Madoz or Arnaldi, we think that the Roman see never consigned the mentioned book to the bishop of Cartagena, who should have read Leander’s when he passed through the capital of the Byzantine province or a copy sent by the prelate of Seville not much later. See notes 327-329 of part IV.

³⁸ We insist on the difference of openness of mind and political vision among our pope and Gregory of Tours and Leander of Seville, subordinated to the national –and restrictive– character of their respective churches. See note 817 of part III and notes 84-85 of part IV.

³⁹ The three pillars of the *Realpolitik* cited in the text support and explain, as we believe, the Gregorian intervention in the world, which evolves to adapt to the variable conditions of politics all along his episcopacy. For the “pastoral empiricism” postulated by Dagens, the pragmatic pacifism, and the “pro-European” vocation of Gregory, see notes 77, 40 and 33-35 of part IV respectively.

a pragmatic pacifism and some “pro-European” vocation *avant la lettre* that humbly vindicated Rome’s primacy. In spite of that, it is Gregory who, through this political awareness of the Papacy and its drift to the Germanic kingdoms, inaugurated the process of “state-making” of the Roman Church, which will conclude in the creation of the Pontifical States in the eighth century.

* * * * *

Among the Gregorian diplomatic activities, the missionary policy deserves a special mention. Probably due to his eschatological feeling, our pontiff turned the evangelization of pagans and Jews, and the reform of heretics, into a redeemer mission whose personal implication tried to extend to the *potentiores*. Nevertheless, this arduous task had some difficulties. First, there exists a great difference⁴⁰ in the Christianisation of the unfaithful depending on their place of residence: if one may expect the collaboration or even coercion over the masses of public officials in imperial territory, everything depends on the kings’ will in the Germanic lands. Likewise, Gregory’s behaviour towards the heathens was not the same than this observed with Hebrews or Tricapitolines, for whom he showed a strange condescendence. Thus, we understand why he paradoxically succeeded in Kent and failed in the Roman duchy: because of a diverse historical context and to a particular attitude before religious otherness too. And a couple of final questions⁴¹ of detail which arose to us during the analysis of the pontifical praxis in this regard: the pagan survivals in the *Dialogi* curiously focused on

⁴⁰ This abysmal difference determined the course and intensity of Gregory’s missionary initiatives in the barbarian domains so that, unlike the successful *missio Britannia*, his attempt of –direct– evangelization of the Lombards failed badly. See notes 399-403 of part III; cf. notes 43, 45 and 51 of these conclusions for the case of Kent. Likewise, we evidence the desired joint intervention of Church and State in the Italian islands, Istria, Campania or Africa: see notes 382 and especially 523 of part III. It must be noted the condescending treatment towards Jews, a collective for which we think that Gregory cherished a certain hope for future conversion, at least in imperial Italian territory: see notes 470 and 489-498 of the same part.

⁴¹ It seems surprising to us that Apollo capitalizes the mentions referred to cult substitution of sacred pagan buildings; the survival of polytheist –naturalist– cults among the *rustici* may be the reason for this: see notes 312, 496, 538 and 869 of part III and notes 458 and 463 of part IV. Moreover, it is curious that scholars had ignored two naturalist metaphors related to the conversion of the unfaithful and the necessity of miracles for the evangelization mentioned in notes 516 and 839 of part III; cf. note 227 of part II.

Apollo, symbol of an arcane and languishing cult; and the use of naturalist metaphors related to the conversion of heathens in the *Moralia* and the *Homiliae in Euangelia*.

We also observe two new aspects in the Gregorian evangelization: the importance of image and music in the instruction⁴² of the neophytes and the canonization of the processes of cultural substitution of pagan buildings through the *depositio reliquiae*. For both cases, the *missio Britannia*⁴³ becomes the model for excellence in spite of the apparent contradiction of the letters sent to Ethelbert and Mellitus. Concerning the foundational relics⁴⁴, moreover, we offer a new count of consignments and requests as evidenced in the *Registrum*, which allowed us to verify the relevance of relics in the Gregorian missionary policy and their diffusion in the Christian world as well.

Once exposed the pontiff's varied interventions, we think that the existence of a coherent and consolidated evangelic ideology is justified, at least until it is conceptually possible. That the conditions and the knowledge of the social and political realities of every region vary does not contradict this fact, since the coherence of Gregory's missionary policy considers contradictions as a result of his adaptation to circumstances. Britannia again represents a challenge for missionaries. They had to improvise, but the scene was excessively new for them, and so even the pope was obliged to subordinate the canonical norm to the success of the mission in an exercise of

⁴² The role of the "audio-visual" media in the Christianisation has been often discussed, also in Gregory; but we think that it is a proven fact, namely in pictures, whose didactic value is beyond doubt as evidenced in the affair of Serenus mentioned in note 12 of these conclusions. It is paradigmatic the case of the unlettered who learn to read from the *tituli* of the basilica of Clermont-Ferrand described in note 195 of part III. See also the following note.

⁴³ Although we only find simple mentions to icons and chants in the Britannic dossier, we see the stamp of Gregory's missionary character in Bede or in the council of Cloveshoe, which could transmit a tradition datable in the times of Augustine of Canterbury. For the presence of images in Kent, see notes 244-246 of part III; about the influence of Roman psalmody in the Anglo-Saxon Church, see notes of the same part; cf. notes 469- of part II. The canonical method of cult substitution is in the *ep.* 11, 56 sent to Mellitus –see note 458 of part IV–, a method that, in contradiction with the *ep.* 11, 37 addressed to Ethelbert –see notes 457 and 459-462 of the same part–, does not constitute a change but a fortunate adaptation to the changing circumstances cited in note 463 of part IV.

⁴⁴ The foundational relics constitute the sacred fortress of Christian communities and a valuable element of spiritual power at the time of Christianising pagan cult buildings. Our count can be consulted in notes 321-323 of part III; see also chapter 1.1 of the appendix 1.

accommodating versatility. Regarding this *missio*, we only want to highlight some contributions⁴⁵: the –relative– historicity of the famous relate of the *Ang(e)li* in relation to the *ep.* 6, 10 to Candidus, the *rector patrimonioli*; the wise decision in the choice of new metropolitan sees; the eluded role of Liudhard –and Berta too– in the conversion of Kent; and the possible influence in the whole process of a Britannic Church whose reality one may only infer.

Neither the Christianisation of the Jute kingdom nor the progressive pre-eminence of Rome in the West had been possible without the acquiescence of the barbarian monarchs and the illustrious of the eastern Empire, whom Gregory tried to gain to his cause through the written word and the granting of relics –remember that the pope denied corporal remains. These powerful sacred objects that favour the salvific intervention of the saint addressed to Reccared and Theodelinda, Dinamius and Asclepiodotus, Eulogius and Savinela, among a number of great personages who received *reliquiae* related mainly with the petrine cult. We have also quantified the amount and characteristics of the personal relics⁴⁶ sent by Gregory in a new count that widen our perspective on his reliquary policy, taking for granted the vogue for the extraordinary that the *élites* cultivated. The *pallium*⁴⁷ constitutes the last element in relation to the sacred, which has an evident political meaning because of the bond created with the see of Peter: we dedicate it an illustrative table.

⁴⁵ We analyse a possible connexion between the purchase of Britannic slaves ordered to Candidus and their instruction in the Christian faith with the episode of the *Ang(e)li* gathered in the anonymous *Vita Gregorii*, whose author would have altered the sense of *ep.* 6, 10 to bind Britannia with an early Gregorian missionary desire. See notes 428-430 of part IV. Concerning the creation of new metropolitan sees in London and York charged to Augustine, see note 449 of part IV. On the role of Liudhard –and Bertha– in the conversion of Kent, see notes 413 and 425 of the same part. The traces of the obscure reality of the Britannic Church can be tracked down in notes 431, 433-434, 446-447, 461 and 472-475 of part IV. See also note 51 of these conclusions.

⁴⁶ We identify and count the personal relics sent by Gregory in notes 318 and 336-351 of part III; see also chapter 1.2 of appendix 1. We agree with Leyser when he qualifies as “politics of the gift” the distribution of petrine relics all over the Romania, but we also consider that the vogue for the extraordinary of the *élites* may suppose a major spiritual credit. Another fortunate exercise of pragmatism on our pope’s behalf: see notes 352 and 616 of part III.

⁴⁷ With respect to the complex condition of the *pallium* and its political considerations, see note 319 of part III and chapter 1.4 of appendix 1.

It seems clear to us the strong instrumental character that Gregory stamped on relics –of any kind– in order to gain the favour of the mighty personages to vindicate Roman ambitions. Byzantine magistrates and patricians received these *dona*, but they were much more effective on the Germanic kings, whose consent was necessary for any actuation in their domains and whose conversion greatly favoured –if not implied– that of his people; that is why the conversion “from above” was the most desirable resource, as the case of Ethelbert shows. For this reason, Gregory developed a theory which (re)elaborates a policy on the sacred in a wide sense; in other words, a real hagiopolitics based on the instruments of power at the pontiff’s disposal, so it is to say, a enviable reliquary capital and a secular moral authority over the churches, especially the western. The bishop of Rome used both arguments with extreme ability to keep –or even increase– the pre-eminence of his see.

If the sovereign’s favour was essential for the pontifical objectives, their wives’ support became crucial in his diplomacy. In effect, we verify that the number of letters⁴⁸ addressed to the queens is almost the same than those sent to their husbands, an unambiguous sign of the attention paid to the *reginae*. We believe, however, that his deference to the feminine genre is not casual, but responds to a vital attitude already assumed within his family⁴⁹, in which there were women of great influence on a young Gregory, essentially in his primary religious instruction, in his ascetic piety. Let us remember his mother Silvia and his aunts Tarsila and Emiliana too, cited in the *Dialogi* as examples of virtue as Scholastica or Galla, some of the *feminae Dei* with a more significant presence than in previous *uitae sanctorum*. Given the fact that the only three letters including stories of hagiographical content are addressed to women, we venture that Gregory had in mind a feminine public⁵⁰ –also and perhaps especially– when he

⁴⁸ We verify 22 letters addressed to the sovereigns, while their wives received 21, an imperceptible difference that demonstrates the Gregorian favour to the queens: see notes 477-479 of part IV.

⁴⁹ In effect, in our opinion, women will stand out in family environment and will imbue Gregory with Christian values that will always accompany him. The fact that, in the *Dialogi*, he mention his aunts – together with his *atauus* Felix, but omitting both parents– as only close relatives is significant enough to concede them a prominent role in his religiosity; and a reason for a Gregorian phylogeny extensive to his mother Silvia. See notes 236-237 of part II and note 476 of part IV. On the number of *feminae Dei* present in the *Dialogi*, see notes 865-867 of part III; cf. note 499 of part IV.

⁵⁰ In note 23 of these conclusions, we have already exposed the mentioned “hagiographical letters” as a proof of the existence of a feminine public in Gregory’s conception, a public for which we give some considerations in the previous and following notes.

wrote such edifying sacred tales. Under a practical point of view, the pontiff knew the importance of queens in politics and dared to appeal to them to influence on their husbands. The case of Bertha⁵¹ is paradigmatic to understand the strategy of the “back door” used to obtain king’s conversion: probably with the collaboration of Liudhard, as we advanced, the *regina* of Kent helped the task of Augustine in Canterbury, which resulted –almost certainly, but not obviously– in the baptism of Ethelbert. Moreover, we should attribute a good part of the merit of this conversion to the Gregorian diplomacy, another evidence of the pontiff’s open mindedness.

ADDITAMENTA

As an epilogue for these conclusions, we want to remark two aspects of Gregory’s immediate *Fortleben*: his condition of pope-monk and his diplomatic eagerness towards the Germanic kingdoms, two facets of his personality that determined the fortune of his memory.

It is clear that his ascetic vocation influenced decisively on his ideal perception of the episcopacy, and so demonstrates the *Regula pastoralis* or the synodic epistle, example of moral exordium. We do not know for sure the reaction of the Roman ecclesiastical class, proud of its office and jealous of its power, before the election of a new bishop with such affections. In this sense, Leyser⁵² discusses Gregory’s acceptance by the clerical hierarchies opposed to the ascent of the monastic sector and compares

⁵¹ About the intervention of Bertha in the development of the *missio Britannia* and her comparison with the model of Helena, see notes 496-497 of part IV. For other feminine precedents of royal conversion, see notes 478 and 486 of the same part. Regarding the influence of royal chaplains as queens’ spiritual counselors, see note 500 of part IV; see also note 45 of these conclusions for the binomial formed by Liudhard and Bertha. We must not forget the great interlocutor before Agilulf, Theodelinda, as appears in note 19 of these conclusions.

⁵² As exposed in note 613 of part III, Leyser not only rejects the unanimity on Gregory’s election, but he argues that the clerical party would try to undermine pontifical authority. Then, was affected his acting on the defence of the *Vrbs* during the Lombard wars by such an internal dissension? If so, his administration would be still more valuable. On the existence of ecclesiastical “parties” struggling for the power in Rome, from the Laurentian schism onwards, see notes 353-354 and 356 of the same part; see also note 55 of these conclusions for the moralizing case of Pascasius collected in the *Dialogi*.

this confrontation to the Laurentian schism of the precedent century, which confirms the survival of “parties” within the Church of the City. It is true that the Gregorian pontificate, so active and transcendent, did not enjoy a good consideration among contemporaries; also we know that his works were about to be burnt by his immediate successor and traditional clergyman Sabinian⁵³. Besides, until Carolingian age, there were only three popes –Boniface IV, Honorius I, and Gregory II– who followed the path of our pontiff and promoted his cult⁵⁴, including his tomb in the Roman *itineraria* of seventh century. On the other hand, in the *Dialogi*, we noticed a concealed critic to unworthy ecclesiastics⁵⁵ –Pascasius among them– before the enormous figure of Equitius⁵⁶ –a strange *pater monasteriorum*, a *uir Dei* without any ecclesiastical subordination but respected by the pope– who broke the social schemes in a vindication of a possible sanctity outside the Church.

Regarding the Gregorian diplomacy with the Germanic kingdoms, it may be duly highlighted that with the court of Pavia. As direct and close enemy, the Lombards represented the disgraces of war for Rome –and Italy– and it was the pope’s responsibility to take care of his –extensive– community when the Byzantine administration could do little for their cities. We do know Gregory’s diplomatic actuations in the quest of a hard-working peace in the Peninsula, but we should insist on the good reputation of the prelate in the *Langobardia maior*, at least from Paul the

⁵³ As John the Deacon states, a riotous mob tried to burn the Gregorian *corpus* and only the brave intervention of the deacon and *familiaris* Peter get to calm it and save his works for the posterity. See again note 613 of part III. On Sabinian, see also notes 97 and 148 of part IV.

⁵⁴ Such inclusion seems to be an interpolation, as we affirm in note 354 of part III. However, it does not necessarily exclude the existence of cultural interventions between the seventh and ninth centuries on the part of bishop-monks, who were responsible of the survival of Gregorian memory: see notes 612-613 of the same part.

⁵⁵ We cite the cases of unworthy ecclesiastics in note 860 of part III. For Pascasius, a Roman deacon who supported Laurentian schism and purged his sins serving at a thermal station, see note 59 of part II; cf. note 917 of part III.

⁵⁶ Ruling many monasteries in Valeria and being a *uir Dei* in predication and Christian virtue, Equitius constitutes a one-of-a-kind case for he resists entering the Church and even defied its power: see note 824 of part III with references. Nevertheless, the number of laymen with the necessary *uirtus* to generate *signa* of his bond with the divinity is very high in the *Dialogi*, more than in any other *uita sanctorum*; an evidence that “anyone” could reach sanctity without forming part of the Church’s structures. See appendix 2 for the list of laymen in the Gregorian *uitae*.

Deacon⁵⁷, who included several selected Gregorian letters in his national chronicle that demonstrate his good disposition towards these barbarians. One may say that his *Romanitas* matched well with his conscience, and both walked hand-in-hand with a fortunate pragmatism that makes him deserve his enemies' respect. The Gregorian *corpus* enlightens us about the evolution of his opinion of the *hostes Romae*: if his epistles⁵⁸ first consider the barbarians as *nefanda gens Langobardorum* that devastate his land, the letter to Arichis evidences a significant change of criterion; and even Mimulf⁵⁹, Lombard and Catholic, emerges as a hypothetical point of union between both contenders. Again, the *Dialogi* provide us with a pair of examples of “good” Germanic⁶⁰, who approaches both cultures through a common religion, the main political chance of a pope with a strong conciliatory vocation already recognized by his contemporaries and rightly valued by modern scholars.

⁵⁷ With respect to the pontifical diplomatic activity towards the Lombards, see note 33 of these conclusions. Concerning the inclusion of Gregory's letters in the *Historia Langobardorum*, see note 41 of part IV. Being good at negotiating made the pontiff earn a good reputation, namely among his enemies; we also notice Paul the Deacon's will of “civilizing” –or “Romanizing”– his gens in the face of next generations.

⁵⁸ On the consideration of Lombards –especially Autarith– as *nefanda gens*, see notes 395-397, 871 and 907 of part III. However, his attitude towards this Germanic people evolves positively as the epistles to Agilulf and Arichis show: see notes 37-41 and 234 of part IV respectively. Let us remember the paradox of Pelagius II, who first used –and influenced Gregory– the expression *nefandissima gens Langobardorum* and whose father –Unigild– was Germanic, although probably not Lombard, and chose to serve the Empire.

⁵⁹ Mimulf represents an *hapax* in the characterization of the Lombards in the *Dialogi* because of his Catholicism. For this personage, see notes 307 and 722-723 of part III and note 197 of part IV.

⁶⁰ They were both Goths. In the first case, a couple of soldiers whom Boniface of Ferentum gives an endless bottle of wine; in the second, the fellow *pauper spiritu* who loses the *falcastrum* borrowed from the monks of Cassino and despairs of simple goodness, being lately integrated in the Benedictine monastery. See respectively notes 873 and 874 and 887-888 of part III on these “good” barbarians. Compare with the encounter with Totila described in notes 881-886 of the same part.