

## REFLEXIONES EN TORNO A LA FORMACIÓN DE UN *CORPVS REGVLARVM* DE ÉPOCA VISIGODA

ISABEL VELÁZQUEZ SORIANO  
Universidad Complutense

### RESUMEN

Se realiza un estudio de las reglas monásticas redactadas en Hispania en época visigoda, cómo llegaron a convertirse en un *corpus* literario para la lectura en los monasterios y cómo se transmitieron conjuntamente a través de los *codices regularum*. Partiendo de un esclarecedor estudio de Anscari M. Mundó de 1982, y de los estudios de Díaz y Díaz de 1963 y 1965 sobre la transmisión de la *Regula Isidori*, se establece una hipótesis sobre las fases de formación del *corpus* de reglas y la historia de los textos a través de los manuscritos conservados.

### ABSTRACT

In this article an analysis is made of the monastic rules written in the Hispania during the Visigothic period and how these were transmitted as a whole in the *codices regularum*. Using as starting point the illuminating study by Anscari M. Mundó (1982) and the studies by Díaz and Díaz (1963 and 1965) on the transmission of the *Regula Isidori* a hypothesis has been reached regarding the phases of the formation of the *Corpus* of Rules and the history of the texts through the preserved manuscripts.

Sumarme al homenaje dedicado al prof. Antonino González Blanco es más que un placer y un deber. Deseo dejar constancia con mi participación del privilegio que tengo de gozar de su amistad desde hace muchos años y de haber compartido con él momentos irrepetibles y divertidos viendo inscripciones, subiendo a cuevas como la de la Camareta o las de Arnedo, compartiendo con él, y con otros ilustres colegas, el andamio de la Cueva Negra de Fortuna, y muchos, mu-

chos ratos inolvidables. Su energía y su carácter han impulsado no pocos de mis trabajos desde hace una veintena de años, cuya primera plasmación concreta fue cuando publicó en la serie Antigüedad y Cristianismo la que fue mi tesis de Doctorado, sobre las pizarras visigodas, en 1989. Por eso hoy quiero contribuir a este homenaje con unas reflexiones en torno a las reglas monásticas de época visigoda y su transmisión manuscrita, pues sé que es un tema que le gusta y se lo presento como muestra del compromiso personal adquirido para realizar otros viajes pendientes a otras cuevas, porque él está convencido, y me lo ha contagiado a mí, de que en algunas de ellas, se esconden formas de vida eremítica, que debieron transcurrir paralelas y en convivencia con la vida cenobítica que estas reglas monásticas reflejan.

*Les livres constituent un élément conservateur, car ils synthétisent le poids du passé, sont la base des traditions ou en alimentent la continuation; mais ils sont aussi la cause d'innovations, véhicule d'idées nouvelles et motif de nouveaux contacts et problèmes. Plus encore, les livres semblent posséder une espèce de vie propre, étant donné qu'ils se meuvent en circuit privé, qu'ils n'acquièrent pas les valeurs et la transcendance d'autres types de biens, et qu'ils se déplacent avec facilité indifférents à toute situation adverse.*

(M.C. DIAZ Y DIAZ, La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, *Cahiers de civilisation médiévale* XII (1969), p. 219).

## 1. *CORPORA Y CODICES REGVLARVM*

En 1982 Anscari Mundó publicó un artículo innovador y de gran repercusión en los estudios de las reglas monásticas<sup>1</sup>, por cuanto que abordaba la forma de transmisión de las mismas y la conformación de *Corpora regularum*. A pesar del amplio campo abarcado, presentó las pautas fundamentales para hacer un seguimiento a través de la transmisión textual tanto de la penetración de las reglas en distintos ambientes literarios y regiones, como de su expansión, conexiones y de la historia textual común que iba más allá de la tradición de cada una de las reglas monásticas individuales. Este trabajo, tenía un primer planteamiento en el artículo publicado en 1957 por el mismo autor<sup>2</sup> y luego en la edición de la *Regula Pauli et Stephani* de Vilanova<sup>3</sup>, discípulo suyo.

No obstante, debe reconocerse que en esa línea ya había trabajado bastantes décadas antes, en concreto sobre la *Regula Benedicti*, Plenkers<sup>4</sup>, en un excelente estudio todavía hoy de gran utilidad y, en muchos aspectos, vigente. A su lado, y para los textos hispánicos, han sido transcendentales los estudios de Díaz y Díaz en cuanto a la tradición manuscrita de la *Regula*

1 MUNDÓ MARCET, A. «I *Corpora e i Codices regularum* nella tradizione codicologica delle regole monastiche, en *Atti del 7° Congresso internazionale di Studi sull'alto medioevo* (Nocera – Subiaco – Cassino – Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980), Spoleto, 1982, t. II, pp. 477-520.

2 MUNDÓ MARCET, A., «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale, IV Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, Spoleto 8-14 aprile 1956, Spoleto, 1957, 73-117.

3 VILANOVA, J. E. M., *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari*, Abadía de Montserrat, 1959.

4 PLENKERS, H., «Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln», en L. TRAUBE (ED.), *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters*, Erster Band, drittes Heft (München 1906), reimpr. Frankfurt – Main, 1961.

Isidori<sup>5</sup>, de cuyos planteamientos teóricos e indagaciones resulta deudor, a su vez, Mundó. Por otra parte, otro trabajo de Díaz y Díaz, ya posterior, titulado «Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos» resulta esclarecedor para el tratamiento de estos textos como un «*corpus* literario»<sup>6</sup>.

Desde estos estudios, pioneros en su estilo y época cada uno de ellos, son otros muchos los que se han servido de los planteamientos y procedimientos establecidos, en el estudio y edición de diversas reglas y *corpora* monásticos. Hace pocos años, la edición de la *Concordia regularum* de Benito de Aniana llevada a cabo por Bonnerue<sup>7</sup> se ocupa de los aspectos literarios y de historia del texto, reconociendo el valor y la utilidad del trabajo citado de Mundó<sup>8</sup>.

Y, en efecto, no se puede prescindir de este trabajo si se quiere abordar el estudio de los *Codices regularum* y la tradición textual de las reglas monásticas. Conviene, pues, recoger algunos planteamientos fundamentales de su estudio<sup>9</sup>. El primero es la distinción entre *Corpus Regularum* y *Codex Regularum*. El primero consiste en la recopilación original de reglas monásticas reunidas por un compilador con la idea de ofrecerla a un público monástico regional concreto. Mientras que los *Codices Regularum* serían las diferentes copias individuales manuscritas al uso en cada monasterio de ese *Corpus* más o menos alterado. Por otra parte, hay que distinguirlo de los *Corpora Monastica* que sería aquellos que contienen algunas reglas junto a otros textos monásticos de cualquier otro tipo.

Como es lógico la redacción de las Reglas individuales es anterior a su inclusión en cualquier *corpus*, por lo que cada una puede, en principio, tener su propia transmisión independiente. No obstante, algunas Reglas pueden haber quedado incluidas directamente como parte de un *Corpus Regularum* ya existente y previo, con independencia de que después se hayan copiado en otro tipo de códices.

Como norma general puede decirse que las reglas que se reúnen en un *corpus* pertenecen a un mismo ambiente monástico, aunque pueden incluirse otras que hayan traspasado sus propias fronteras. Como veremos, ciertas reglas orientales y occidentales se encuentran establecidas en *Hispania*, ya desde el siglo V. Mundó (*art. cit.*) señala en concreto que en *Hispania*, al igual que en la Galia e Italia, en esa época ya están establecidas la *Regula Basilii*, el *Corpus Pachomianum* y la *Regula Augustini*.

---

5 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Aspectos de la tradición de la *Regula Isidori*», *Studia Monastica* 5.1 (1963), 27-57 57 (reimp. en ID., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, London, 1992, n° IX). ID. «El manuscrito de Lérins de la *Regula Isidori*», *Studia Monastica* 7.2 (1965), 365-382 (reimpr. en ID., «The Lerins manuscript of the Isidorian Rule. An addition and a Partial Retractation», *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, London, 1992, n° X).

6 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos», en J. FONTAINE ET CHR. PELLISTRANDI (EDS.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Colloque international du C.N.R.S (Paris 14-16 Mai 1990), Madrid 1992, Rencontres de la Casa de Velázquez, 159-175. Véase también del mismo autor: «Fructuosiana», en *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, 1992, Tome II: Antiquité tardive et christianisme ancien (VIe - IXe siècles), 31-40.

7 BONNERUE, Benedicti Ananiensis, *Concordia Regularum*. Turnhout, 1999, Col. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis CLXVIII, Brepols.

8 Concretamente en p. 84, refiriéndose a la actividad de Benito de Aniana, quien desde su ingreso en la vida monástica se dedicó a compilar todas las reglas que encontraba diseminadas en el seno de los *corpora regularum*, afirma: «Une brillante étude de A. Mundó, auquel nous devons beaucoup, est venue confirmer ce point, puisqu'en recensant les nombreux manuscrits contenant cette législation, l'auteur est arrivé à établir des points de contacts, des familles et parfois des filiations entre tous ces corpus.»

9 En las líneas que siguen resumo los puntos de partida del autor, vertidos en pp. 478-479.

También puede observarse —aunque esto no siempre se da— que una *regula* incluida en un *corpus* en vida de su autor, va al final de aquél; si, en cambio, se incluye una vez muerto éste, se antepone a las otras. Los *corpora* tratan de seguir un orden cronológico en la secuencia de las reglas, pero, en ocasiones, se anteponen las reglas de más prestigio, al margen de las fechas de composición. Es el caso de las *regulae* de Basilio, Benito o las obras de Casiano, que suelen ir a la cabeza en ciertos *corpora*. Con todo, el orden se presenta en bastantes ocasiones alterado debido a motivos diferentes; entre ellos, el hecho de que algunas reglas pueden excluirse en códices tardíos; otras pasan a copiarse en códices de otras clases que no reflejan primitivos u originarios *corpora*; en ciertos códices el orden originario está alterado porque se tiende a poner al principio las reglas más largas, mientras que las de menor extensión suelen quedar agrupadas como en el *corpus* originario o en el arquetipo que se utilizaba como fuente, de manera que es difícil pensar en un código que mantenga el orden primitivo<sup>10</sup>. Pueden incluso cambiar de orden en función de las observancias concretas de algunos monasterios; incluso puede cambiar de orden un grupo entero de reglas. Con todo, el estudio detenido del orden en que aparecen las reglas en los códices —de cualquier procedencia— aporta informaciones valiosas en muchos casos.

Debo señalar, en relación con estos presupuestos de Mundó que, aunque la distinción entre *corpora* y *codices* es clara en su planteamiento, sin embargo, a lo largo de su estudio se produce una identificación en cuanto al establecimiento de grupos de *corpora* y los códices que cita. En este estudio que ahora presento trato de mantener una hipótesis de trabajo, deudora evidentemente del excelente estudio de Mundó, pero con un diferente planteamiento y relación distinta y precisa entre ambos conceptos. Me refiero a *corpus* o *corpora* en el sentido de compilación, no concreta, realizada por un compilador individual para un monasterio determinado, sino en un sentido teórico de grupos de reglas que fueron reuniéndose de manera progresiva para conformar un conjunto de obras regladas literarias que pudieron circular en la *Hispania* visigoda desde el siglo VI; por tanto, varios *corpora* o, si se quiere, uno en diversas fases de desarrollo y ampliación. Si me refiero a *corpora* en plural es porque considero como unidad y, por tanto, como *corpus* real completo, el existente en cada fase. Pero sólo parcialmente, y no siempre de forma clara, los códices que conservamos son testigos y reflejos de ese *corpus* o de esos *corpora*. De ahí que las fases que he establecido como hipótesis no coincidan con los diferentes códices, hecho que sí ocurre en el trabajo de Mundó, donde hay una identificación exacta entre *corpus* y *codex regularum* supérstite —aunque la diferencia teórica no se olvide—, y no hay apenas una visión o consideración sobre fases de formación, más que indirectamente en función de los estadios de los códices de que trata. En suma, en mi opinión y en el planteamiento que aquí abordo, los *codices regularum* deben entenderse únicamente como representantes o testigos indirectos de los *corpora regularum* o del *corpus* de reglas de época visigoda que pretendo definir y establecer, teniendo en cuenta siempre que los códices que podemos analizar son posteriores y presentan un estadio ya más evolucionado que los existentes en época visigoda que les sirvieron de modelos.

## 2. LA LECTURA DE LOS *CODICES REGVLARVM* EN LOS MONASTERIOS

Uno de los hechos que favorece, sin duda, la formación de *Corpora Regularum*, es la observancia de la norma que rige en los monasterios de la lectura de textos «monásticos», no sólo la

---

10 Para el caso de los gálicos e itálicos, así lo afirma expresamente MUNDÓ, «Corpora i codices...», 493, después de haber citado la estructura de los diversos códices de estas procedencias: «Dobbiamo ripetere infatti che nessun codice ha conservato le Regole nello stesso ordine che offrono i documenti di fondazione gallici ed italiani sopra accennati.»

Biblia, sino las reglas de los Padres y otras obras de contenido religioso. De hecho, son diversas las noticias que conservamos acerca de la lectura comunitaria o individual de este tipo de textos y de la meditación y reflexión sobre los mismos. En estas noticias queda clara constancia de que desde los primeros momentos la lectura de las Reglas de los Padres, la de Basilio y los *Instituta* y las *Conlationes* de Casiano son de las más antiguas en ser leídas, aunque quizá la que parece que constituyó un primitivo pequeño *Corpus regularum* fue la de Pacomio, traducida por Jerónimo, a cuyas diversas partes le otorga los títulos: *Praecepta*, *Instituta*, *Iudicia* y *Leges* y algunas otras denominaciones<sup>11</sup>.

Se hace eco Mundó de la referencia de la *Vita Eugendi* sobre la lectura cotidiana de los escritos de los Padres en el monasterio del Jura a comienzos del siglo VI: *Scripta Patrum... cotidie lectitantes*. Y hacia el 550 Gregorio de Tours, *Hist. Franc.* 10.20 refiere sobre el monasterio de Aredio de Limoges:

«...ex familia propria tonsuratos instituit monachos coenobiumque fundavit, in quo modo Cassiani uerum etiam Basilii uel relinquorum abbatum, qui monasterialem uitam instituerunt, celebrantur Regulae.»

Por su parte, la Regla de Paulo y Esteban, muy probablemente compuesta en Italia a finales del siglo VI, dedica un capítulo (c. 41) a la lectura de las *Regulae Patrum*. Como señala su editor<sup>12</sup>, la lectura cotidiana de las Reglas de los Padres servía de estímulo para la perfección de los monjes. La ley que podía regir en cada monasterio no era suficiente para presentar el ideal monástico en toda su perfección. Por ello se servían de la lectura de otras normas, idealizadas y tenidas como modélicas, en concreto las Reglas de los Padres. Para el caso de esta regla de Pablo y Esteban esas *Regulae Patrum* eran, sin duda, las de Pacomio, Basilio, Agustín y Casiano<sup>13</sup>. Como veremos, en realidad estas obras son las básicas de cualquier lugar. Será su permanencia o no y su combinación y reordenamiento con otras reglas de origen local o escritos monásticos las que conferirán a cada zona la existencia de *corpora* individualizables o definidos frente a otros.

Como cabe esperar, también los autores de reglas monásticas del ámbito visigodo conceden extrema importancia a la lectura de los *corpora* regulares.

La *praefatio* de la *Regula monachorum* de Isidoro de Sevilla ya anuncia la existencia de diversos textos monásticos, *praecepta* e *instituta*, antiguos, que han compuesto los santos padres (*Plura sunt praecepta uel instituta maiorum quae sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur*). El propósito declarado por Isidoro es el de seleccionar unas cuantas normas, en un estilo sencillo o rústico para que puedan ser comprendidas por todos y seguidas. Interesa subrayar aquí que, al menos en apariencia, Isidoro considera su obra como si fuese una

---

11 Dentro de la *Regula Pachomii* se incluyen *Instituta*, *Iudicia*, *Leges*, *Monita*, *Praecepta*, *Regula*, *Verba*, *Pachomii Epistola*, *Liber Orsiesii* y *Theodori Epistola*.

12 VILANOVA, *op. cit.*, p. 195.

13 En este sentido debe advertirse que cuando se habla en este contexto de este tipo de Reglas se refiere a las reglas monásticas incluidas en los *Corpora Regularum*, no al significado que a lo largo de la Edad Media pudo llegar a tener la expresión *Regulae Patrum* en su acepción más amplia y que se refería a las prescripciones conciliares y de los obispos que afectaban tanto a la vida eclesiástica como a la monástica en particular y era, por tanto, sinónimo de «ley». Cf. GAUDEMMENT, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe. et Ve. siècles*, Paris, 1957. Institut de Droit romain de l'Université de Paris XV. Véase p. 171 y VILANOVA, *op. cit.*, 196 y nota 23. Añade este último autor que en el ambiente monástico la expresión también podía referirse a la enseñanza ascética de uno o más padres transmitida oralmente y no de forma escrita, como se lee en las *Institutiones* de Casiano 2.2-3.

suerte de «decreto de mínimos». Es decir, quienes no sean capaces de seguir las normas de disciplina de los antiguos, más rigurosas, al menos sigan las que él expone en su obra, pues, si con las primeras se puede conseguir ser un monje perfecto, con la suya, cualquiera puede ser simplemente un monje.

La idea se repite en el capítulo VII *De conlatione*. Los monjes deben reunirse tres veces por semana en torno al abad, después de la hora tercia, para escuchar su «conferencia» (*conlatio*), de la misma forma que deben escuchar las enseñanzas del anciano monje maestro. En esta sesión en la que deben corregirse vicios y fomentar buenas costumbres, deben repasar las normas de las reglas de los Padres para que los que no las aprendieron caigan en la cuenta de lo que hacen y los que sí las aprendieron, guarden lo que ya conocen, gracias a su frecuente recuerdo (*praecepta patrum regularia recensenda sunt, ut qui nec didicerunt, percipiant quod sequuntur*).

Al hilo de esto, en el capítulo siguiente se habla —seguramente no por casualidad— de los códices y el sistema de préstamo de libros; sólo deben leer los libros permitidos, no los de autores paganos ni los de herejes. Si no entienden algo deben aprovechar las sesiones con el abad para preguntar las dudas.

Estas normas de Isidoro ponen de manifiesto la importancia concedida a los libros de reglas monásticas, no tanto como libros de preceptos concretos normativos que hay que seguir como normas explícitas, sino más bien como libros de consulta y modelos de autoridad en los que hay que inspirarse para llevar una vida apropiada a los monjes; el mayor o menor grado de seguimiento, hará de ellos monjes más severos o más indulgentes consigo mismos, pero, en cualquier caso, servirán de guía espiritual.

Fructuoso de Braga, con ser mucho más rigorista y establecer una regla monástica bastante más implacable que la de Isidoro, adopta una postura similar a éste en cuanto a la conveniencia y necesidad de leer los libros de las Reglas monásticas. En el capítulo XIX, *De abbate uel praeposito*, se afirma<sup>14</sup>:

*Ter per omnem hebdomadem collecta facienda est, et regulae patrum legendae, disserendo uel a seniore uel a praeposito, et castigatio ac sermo aedificationis proferenda ad fratres, neglegentiae emendandae, excommunicatis miserendum. Et procacibus siue durae ceruicis iterum iteranda censura.*

No obstante, debe hacerse aquí una puntualización con respecto a los textos que mencionan este tipo de lecturas de reglas monásticas. La expresión de *liber regulae* (y *regularum*) ha sido considerada habitualmente como sinónimo de *codex regularum*. A partir de esta identificación se ha mantenido casi siempre que en la *Hispania* visigoda no había una regla monástica preceptiva, sino que el *codex regularum* que poseyera cada abad le servía de guía para espigar las normas y «confeccionar» una reglamentación *ad hoc* para su monasterio, a partir de las reglas pasadas.

---

14 Sin entrar en problemas de transmisión del texto, debe indicarse que este capítulo no figura en el manuscrito Esc. a.I.13, frente al resto de la tradición de esta obra. Sin embargo, este manuscrito en el capítulo II (III para el resto de la tradición), sobre los prepositos y los oficios (*De praepositis uel officio*), en el que se señala también que se practique la lectura junto con los cantos sálmicos, añade, en cambio, una expresión concreta sobre la lectura del *liber regulae* y las *uitae patrum*, sin duda otro tipo de literatura edificante y frecuente en ambientes monásticos: *...ut prius quam compleant liber regulae aut uitae patrum legatur*.

Esta hipótesis, conocida habitualmente como *regula mixta*, tiene además otras derivaciones en relación con el monacato femenino<sup>15</sup>.

La cuestión parte, sobre todo, de la conocida ceremonia de ordenación del abad por parte del obispo recogida en el *Liber ordinum*<sup>16</sup>. La mención a la entrega del *Liber regularum* al abad es clara y ha sido a menudo citada, en especial la frase: *accipe hunc librum regularum, studens ad tuam uel ad subiectorum disponendam sanctissimam uitam*. Según Mundó (*art. cit.*, p. 481), este pasaje constituye la «sanción litúrgica» en la época visigoda del uso de los *libri* (= *codices*) *regularum*. Y considera asimismo este autor en otro trabajo<sup>17</sup> que este *liber*, entendido como un conjunto de reglas monásticas de autores antiguos, era el libro de gobierno del abad: «Nella *ordinatio abbatis* del *Liber ordinum* visigótico del sec. VII, si stabilisce che il vescovo dia all'abate il *liber regularum*; era quindi il suo proprio libro di governo».

Sin embargo, recientemente Freire Camaniel<sup>18</sup> propone entender el *Liber regulae* o *regularum* como «libro de normas» y no como sinónimo de *Codex regularum*. Para este autor, la citada frase del *Liber ordinum* se refiere a que el obispo entrega al abad el *liber* «no como libro de lectura sino para que acomode a él su vida y la de sus monjes.... Es decir, el obispo, en el momento de la ordenación del abad, no le entrega un *Codex regularum* sino la Regla del monasterio, conforme a lo establecido por las normas eclesiásticas.»

Aduce el autor diversos textos pertenecientes la mayoría de ellos a obras de tipo monástico donde, en efecto, *regula*, tiene la acepción de norma o precepto y establece, además, que el uso *Liber regulae* y *Liber regularum* es indistinto, por lo que no habría normas diferentes entre las comunidades monásticas masculinas y femeninas, en función de las dos ceremonias referidas por el *Liber ordinum*, en cuanto a la ordenación del abad (donde se habla del *Liber regularum*) y la de la abadesa (donde se menciona el *Liber regulae*). Es posible que esto sea así y que las referencias genéricas a las *regulae* sean a las normas concretas que gobiernan un monasterio y no a los *Codices regularum* que sirven de guía a los abades, sin que ello signifique que la propia *regula* escrita —al margen de la voluntad del abad, como indica este autor—, sirva de lectura instructiva, amén de ser preceptiva. No obstante, me parece que la expresión *Liber regularum* podría hacer referencia también, al menos en algunos casos, a un *codex* de reglas antiguas, como libro de lectura, según la hipótesis más tradicionalmente admitida. Son precisamente los textos explicativos de la ceremonia completa de la ordenación del abad contenida en el *Liber ordinum*<sup>19</sup> los que contribuyen, a mi modo de ver, a clarificar el significado y la función de este *Liber regularum*. Así el capítulo del *Ordo in ordinatione abbatis* (XVIII) comienza:

---

15 Véase LINAGE CONDE, A. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973, Centro de estudios e investigación «San Isidoro», vol. II, 778, ID. «El monacato en Galicia de san Martín a la benedictización: un problema», en *Boletín Auriense*, 1986, Anexo 6. El autor indica concretamente en este último estudio citado (p. 44), que se trata de una «mezcla de varias reglas concretas o fragmentarias discrecionalmente ensambladas y hechas entre sí compatibles por el abad. La *regula mixta* contenida en los *codices regularum* en el sentido de códices del abad y no de meros testimonios librarios de la tradición común.»

16 FEROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, París, 1904, col. 57-60.

17 MUNDÓ MARCET, A., «Il monachesimo...», p. 96.

18 FREIRE CAMANIEL, J., «El *Liber regularum* y el *Codex regularum* del monacato prebenedictino», en M. DOMÍNGUEZ GARCÍA – J.J. MORALEJO ÁLVAREZ – J.A. PUENTES TOMAY – M.E. VÁZQUEZ BUJÁN (EDS.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, 2002, 350-358.

19 Que no siempre se aducen y me parecen de una importancia trascendental, al menos para el análisis que aquí se hace. Así sólo parcialmente citado en MUNDÓ, «Corpora i codices...», *art. cit.* en nota 1. Véase p. 481, y no mencionados por FREIRE CAMANIEL, *art. cit.* en la nota anterior.

*Quum uenerit is qui ordinandus est abba, exquiritur de honestate uite, siue de sancta regula ecclesiastici ordinis, uel de sanctorum Patrum regularum sententiis, et sic postea ad subsequendum et percipiendum ordinem accedet. Quum uenerit episcopus ad abbatem ordinandum, induit eum stamina, pedules et sucellos in sacrario, dicens illi:*

*«In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, fiat tibi indumentum hoc in sanctificatione animi et corporis tui; ut de tempore iudicii non tibi confusionis damnatione, sed expiate seruitutis affectu, eternam Dominus proteget libertatem.»*

*Tunc ipse qui consecrandus est abba tradet episcopo placitum suum, tam pro se quam pro subditis, de honestate uite regularis.*

A continuación hay una oración más larga para pedir a Dios que el abad cumpla bien sus funciones. Continúa de la siguiente manera:

*Hac explicita, tradetur ei baculum ab episcopo et liber regularum, dicens ei:*

*«Accipe baculum ad sustentationem tue honestissime uite. Accipe hunc librum regularum, studens ad tuam ad subiectorum disponendam sanctissimam uitam.»*

*Et sic postea in ordine suo stabit. Datque pacis osculum episcopo et fratribus omnibus.*

En la ceremonia de ordenación de las abadesas también se alude a la entrega del *Liber Regularum: XXIII Ordo ad ordinandam abbatissam* (Férotin 1904, 66-68):

*Quando ordinatur abbatisa, uestitur a Deo otis in sacrario ueste religionis et inponitur ei in capite mitra religiosa; et precedentes ac subsequentes eam alie Deo uote cum cereis, tacentes ueniunt ad chorum. Adplicans tamen eam episcopus ad altare, cooperit eam pallio per caput, et dicit super eam hanc orationem.*

Sigue la oración que pronuncia el obispo y a continuación:

*Qua explicita, osculatur eam episcopus, et traditur ei librum regule et baculum. Ac postea salutat episcopus et dicit diaconus: «Missa acta est.»*

Es verdad que no sabemos, como indica Freire Camaniel, *art. cit.*, cuál era esa norma escrita de la que hace entrega el obispo al abad; ni sabemos tampoco si sólo había una norma general para toda *Hispania* o podía haber normas locales, a pesar de que este autor considera que sólo existía una concreta, escrita y ajena a la voluntad del abad. Sin embargo la expresión que he marcado del comienzo del *ordo*: *siue de sancta regula ecclesiastici ordinis, uel de sanctorum Patrum regularum sententiis*, podría estar indicando que la verdadera «regula», en el sentido de norma preceptiva que el abad ha de seguir es la del orden eclesiástico; entiendo por ello las normas conciliares, dado que las asambleas legislativas que eran los concilios establecían auténticos preceptos y normas de obligado cumplimiento. El resto de la expresión se refiere indudablemente a las *regulae* de los padres, es decir a los textos regulares de los que aquí se trata, en definitiva,



a la «literatura monástica». Creo que *sententiis* alude a los consejos y sentencias que las reglas monásticas ofrecen para instruir a los monjes en todos los aspectos de su vida.

La existencia de un *pactum* establecido entre los monjes y los abades, a lo que también hace alusión el *Liber Ordinum* —aquí mencionado como *placitum*— debía ser, igualmente, la normativa y acuerdo establecido para régimen interno de la comunidad. Un régimen genuino del monacato hispano que ha dejado sus huellas en el *Pactum* de Isidoro y en el de Fructuoso, además de pactos posteriores. Debía de ser la práctica necesaria para ingresar en el monasterio y establecer las condiciones de vida y relaciones entre el abad y los monjes.<sup>20</sup> De hecho, en la denominada *Regula Communis* (RCO), en el capítulo VIII *Qualiter debeant senes gubernari in monasterio*, se lee al comienzo: *solent plerique nouicii senes ad monasterium, et multos ex his cognoscimus necessitatis inbecillitate polliceri pactum non ob religionis obtentum*.

Al margen de esta alusión al *Pactum*, y en relación todavía con las recomendaciones de la lectura, esta RCO, que tiene una formalización peculiar al tratarse de una regla convenida entre diversos abades y no obra de un único autor, también señala entre las responsabilidades de los abades la necesidad de leer y reflexionar los hechos de los antiguos padres, que, una vez más, comporta la lectura de libros y obras conocidas y existentes en las bibliotecas de los monasterios como libros de literatura moralizante e instructiva.

### 3. FORMACIÓN DE UN *CORPVS REGVLARVM* EN ÉPOCA VISIGODA (CRV)

La formación de un *Corpus Regularum* hispánico arranca de época visigoda. Aunque es probable que las diversas *regulae* circularan de forma individual y se fuesen reuniendo progresivamente en diferentes monasterios, las alusiones que ya se han hecho a Isidoro o a Fructuoso, incluso la disposición de la entrega del *Liber regularum* al abad, establecida en el *Liber ordinum*, a pesar de lo controvertido de su significación, según he comentado, atestiguan con claridad que ya se ha conformado al menos un primer *corpus regularum*.

Para poder conocer cómo fue ese primer *corpus*, es necesario aludir a qué tipo de obras monásticas conocían los autores de época visigoda. En primer lugar Leandro de Sevilla conoce la *Regula Augustini* (RAug), destinada a los hombres, y el *Ordo monasterii* (OM), de los que se sirve para su obra *De Institutione uirginum*, dedicada a su hermana Florentina y conocida habitualmente como *Regula Leandri* (RLE), si bien no es en sentido estricto una regla monástica. Por su parte, Isidoro conoce bien los textos de Agustín, Pacomio, Basilio, Jerónimo y Casiano, los cuales parecen constituir el núcleo o la base fundamental para establecer, en todo o en parte, el contenido del primer *Corpus regularum* de época visigoda<sup>21</sup>. Es a partir de Isidoro, con la redacción de su *Regula* (RI) cuando parece establecerse el núcleo definidor del *Corpus regularum* visigótico, al que hay que añadir la Regla de Fructuoso (RF) y la *Regula Communis* (RCO), antiguamente atribuida a éste también y que figura en algunos códices como segunda *regula* de este autor.

Estas son las tres grandes reglas monásticas básicas del *corpus* visigótico, RI, RF y RCO, pero a las que hay que añadir otras piezas más breves y altamente interesantes desde el punto de vista literario y desde la vinculación que mantienen con ellas en la transmisión textual, in-

---

20 Sobre el *Pactum*, véase HERWEGEN, I., *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgothischen Mönchtums und seines Rechtes*, Stuttgart (1ª edic. 1907), reimpr., Amsterdam, 1965.

21 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 502-503.

corporadas a diversos códigos. En estas piezas breves creo que hay que distinguir tres grupos y tres fases de incorporación:

- 1) Las obras que acompañan en ciertos códigos a la RI, el llamado *Pactum* de Isidoro, quizá obra del propio Isidoro, la *Sententia de Regula Deuotarum* (en realidad tomada del capítulo 67 de la *Regula Pachomii*) y el canon 11 del Concilio Hispalense del 619. Puede establecerse aquí una subdivisión en dos fases y dos configuraciones:
  - a) Presencia de la RI, con o sin *Pactum*.
  - b) Añadido de los opúsculos sobre comunidades femeninas a la regla (con o sin presencia del *Pactum*): RI + Sent. Reg. Deu. + Conc. Hisp. Esta fase correspondería a la preparación del *corpus regularum* con destino a las comunidades monásticas femeninas.
- 2) El conjunto anterior, es decir, RI, con o sin sus añadidos, y la incorporación de la *Regula Fructuosi* (RF)
- 3) El conjunto anterior —o, al menos, el núcleo básico, RI + RF—, al que se incorporan la *Regula Communis* (RCO), y las obras que suelen acompañarla tanto a ella como a la RF, claramente relacionadas con el ambiente fructuosiano: La *Consensoria monachorum* (Cons), el *Pactum* de Fructuoso y la *Regula Cassiani* (RCass). En dicho conjunto y fase cabe hacer una subdivisión:
  - a) Los códigos que presentan el orden RI + RF
  - b) Los códigos que presentan el orden RF + RI

La diferencia entre ellos estribaría en la época de configuración de los mismos y el ambiente. El primer subgrupo arrancarían de un momento en vida de Fructuoso y quizá vinculado directamente a su ejercicio abacial o episcopal. Y el segundo, con la secuencia «reordenada» a la muerte del propio Fructuoso y partiendo del ambiente de admiración en el noroeste por él y que lleva a sus seguidores a anteponer la regla más reciente y de mayor seguimiento y práctica.

Podemos suponer, por tanto, que al final de época visigoda pudo existir un *corpus regularum* —al menos teórico o posible— que incluyese todas las reglas difundidas en *Hispania* en ese momento, del que pudiesen disponer en diferentes códigos otros tantos abades de monasterios de finales del siglo VII. Pero antes de llegar a esa situación debieron, en buena lógica, existir otros *corpora* más simples, sin la adición de las últimas reglas que conocemos, y que en su momento conformasen auténticos *corpora* estables o relativamente cerrados durante ciertas etapas.

Los monasterios —a pesar de las escasas noticias que tenemos de los primeros momentos y hasta entrado el siglo VI— debían disponer de códigos de reglas, basados en ese *corpus* o en esos *corpora* que no son, en definitiva, otra cosa que agrupaciones temáticas de textos de contenido similar.

Algunos de esos textos —que podían tener su propia historia de transmisión individual— se convirtieron en componentes o miembros de un *corpus regularum* que, convenientemente transcrito en códigos, podría haber ido a parar a diversos monasterios para uso de los abades. Pero precisamente es esta forma de agruparse y la función que cumplían estos textos como lectura comunitaria en los monasterios la que constituye la base del carácter literario del *corpus*, así como la base de su carácter flexible y mudable, sometido a iniciativas más o menos personales, de un lado, de los autores literarios, al crear nuevas *regulae* monásticas que, al ser difundidas y conocidas, pasaban también a formar parte de ese *corpus* literario y que, a la vez, se podían incorporar —y ya no de forma siempre homogénea— en códigos concretos.

Por otra parte, y no es menos importante, creo que no sería acertado considerar la *Hispania visigoda* y la época como un todo homogéneo. Desde mi punto de vista pudieron existir diferentes *corpora* de época visigoda, o un *corpus* a través de diferentes fases de desarrollo, difundidos y utilizados, esto es leídos, conocidos y copiados en códices, en diferentes zonas. De hecho, la incorporación de la Regla de Fructuoso y otras del ambiente berciano y galaico en el que se movió el autor, parece tener un carácter en esa época bastante local, aunque después se difundiera más allá de los Pirineos y tuviese pervivencia, a juzgar por los datos con los que contamos a través de los manuscritos conocidos. No puede negarse, porque no hay pruebas para ello, que la *Regula Fructuosi* fuese desconocida en la Bética, por ejemplo, pero, en la segunda mitad del siglo VII, y durante tiempo después, tal vez los monasterios del Sur no habían oído hablar de ella. Quizá ésa sea la razón de la escasa transmisión de la *Regula Communis*, cuya existencia parece vinculada en exclusiva al ambiente berciano-galaico.

En cambio, la *Regula* de Isidoro, debió de estar mucho más difundida; no creo que sus preceptos fuesen seguidos en los monasterios fundados por Fructuoso en el noroeste, ni siquiera en aquellos que fundó en el sur en el viaje que éste hizo a la Bética hacia el 650, pero sí incorporada inmediatamente al *corpus*, en cuanto literatura, por el propio Fructuoso. Y, como pieza literaria, conocida, difundida y transmitida, no sólo en ciertos códices donde aparece la de Fructuoso, sino en otros distintos.

De esta cuestión se extrae una conclusión evidente y es que la redacción de una regla en una época determinada pudo tener una finalidad práctica, de normas de obligado cumplimiento para uno o varios monasterios de una o varias zonas y durante un tiempo; pero ese mismo conjunto de normas pasaba como obra compuesta por un autor a formar parte de un *corpus regularum* y dicho *corpus* ya sólo tenía un carácter literario, por más que fuese una literatura adoctrinadora, ejemplificadora y de contenido normativo. Se trataba de tener compiladas las obras que interesaban a una comunidad de lectores u oyentes para edificación de vida y costumbres, una literatura «práctica» y «moral», de tipo parenético, pero, al fin, literatura considerada como modelo y como género específico.

Otra cuestión que debe quedar también planteada es la que podemos considerar como la pertenencia de estos *corpora* regulares a un ámbito más amplio literario, dentro de un conjunto de similares temática y motivaciones, los *corpora* monásticos. Creo que puede defenderse la existencia de una literatura monástica específica, que contiene no sólo reglas, sino epístolas de contenido monacal —piénsese por ejemplo en la *Epistula de monachis perfectis* o en la de Eutropio de Valencia—, así como las *Vitae* que se multiplican por estas épocas, una literatura hagiográfica con finalidad aleccionadora y edificante, que ilustraba a los monjes sobre vidas ejemplares, cuya santidad había que emular, además de algunas oraciones y comentarios diversos de literatura sagrada, siempre con trasfondo monástico<sup>22</sup>.

La presencia de las *regulae* en algunos códices junto a otras obras de contenido o tenor monástico así lo sugiere, incluso explica ciertas conexiones, como ocurre, según veremos, en el caso de la denominada *Regula Leandri*, una obra considerada habitualmente no como una *regula* en sentido estricto, sino como una larga epístola moral de Leandro de Sevilla a su hermana, con normas de comportamiento para la vida de monacato que ha elegido. Su transmisión es diversa con respecto a otras *regulae* monásticas y, sin embargo, aparece en algún *codex regularum* y, sobre todo, se transmite junto a «otras» reglas monásticas femeninas. Las *regulae* forman parte,

---

22 VELÁZQUEZ, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, 2005, Cuadernos Emeritenses, nº 32.

pues, de esa literatura específicamente monástica, con lo cual algunos manuscritos testigos y herederos de la misma más que constituir *codices regularum* parecen ser *codices monastici*; incluso deberíamos hablar de un *corpus monástico*, o varios *corpora*, en el sentido de conjuntos de textos —procedentes de diferentes géneros— pero entendidos como un conjunto literario propio de los monasterios.

En las páginas que siguen se irá desglosando la incorporación de las reglas monásticas y la configuración de este *corpus regularum* de la *Hispania* visigoda, del que son testigos los manuscritos supérstites que las transmiten, en la línea que avanzaba al comienzo de este estudio, partiendo del citado estudio de Mundó, pero con el planteamiento renovado que he propuesto.

La situación es compleja, pero refleja las peculiares características de estas obras, su expansión en la época en la que fueron escritas y su vigencia posterior, en muchos casos fuera de *Hispania*. Por otra parte, la propia formación de un grupo de reglas que giran en torno a las dos figuras más relevantes en relación con el monacato de época visigoda, Isidoro y Fructuoso —seguramente por diferentes motivos y con diferente aporte intelectual y valoración ante las propias comunidades monásticas— explican por qué, a pesar de la tremenda difusión de la *Regula Benedicti* (RB) en Europa, incluso del conocimiento que de la misma se pudo tener ya en época visigoda en *Hispania*, la famosa regla de Benito de Nursia tardó en afianzarse en ella, donde siguieron estando vigentes —al menos a nivel literario— las hispanovisigodas, hasta que se produjo la «benedictización» de los monasterios hispánicos en época medieval. De hecho, la «lucha» de la RB por entrar a formar parte de los *corpora regularum* occidentales en general, tardó en producirse y hasta el siglo XII no puede decirse que lo consiguiera de forma generalizada, ocupando el puesto de la *Regula Basilii* (RBas) —la *regula* de origen oriental, junto con la de Pacomio (RPach), más importante e iniciadora de la formación de los primitivos *corpora*—, a la que relega, incluso hace desaparecer de los códices<sup>23</sup>.

#### 4. HIPÓTESIS SOBRE LAS POSIBLES FASES DE FORMACIÓN DEL *CORPVS REGVLARVM* DE ÉPOCA VISIGODA Y *CODICES* REPRESENTATIVOS

(Esquema representativo)<sup>24</sup>

Primera fase: época preleandrina

RBas  
RPach  
RAug  
OM (+ Cass. *Instit.*)<sup>25</sup>

---

23 Como señala MUNDÓ (*ibid.*, p. 496, n. 53), en el inventario de Delisle (DELISLE, L. *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds Cluny*, Paris, 1884, 341, nº 71), en la parte relativa a los fondos de Cluny, puede verse mencionado un códice, también perdido, al parecer del siglo XII, donde se contenían las *Regulae* de Basilio, Benito «*et multorum patrum*». Si el orden es el que contenía el códice, todavía figura en él la *Regula Basilii* a la cabeza y, por tanto, como la más importante.

24 Véase después el desarrollo explicativo de este esquema.

25 No es propiamente una obra regular, pero ha influido notablemente en muchas de las reglas occidentales, al igual que ocurre con la *Epístola* 22 de Jerónimo y algún otro texto. En el caso de las *Institutiones* de Casiano, la obra puede aparecer en algún *codex regularum*, en especial *Instit.* IV, 33-43, los llamados *Pinufii Precepta*. Sirva esta indicación para las demás fases donde se reitera este esquema primitivo.

Monte Casino 331, (tercera parte compuesta por un cuaternión de 8 fols. (emparentado con cod. Taurinensis BN G.V.7 y París lat. 15670)<sup>26</sup>  
Esc. a.I.13 (fols. 71v-75r del sector B de este código facticio)

Segunda fase: época preisidoriana o leandrina

En esta fase seguiría vigente el grupo anterior, en tanto que *corpus* genérico. Este *corpus* es el que pudo recibir Isidoro de Sevilla. Sin embargo, sí puede hablarse de una segunda fase, constituida por las adaptaciones femeninas de la RAug, a las que se incorporará la RLE. Cronológicamente se trataría, por tanto, de la época inmediatamente posterior a la redacción del *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla, que se incorpora al *corpus regularum* como *Regula Leandri*, según muestran algunos *codices regularum*. Sin embargo, esta incorporación es excepcional y no se produce en varios de los códigos conservados.

<RBas><sup>27</sup>

<RPach>

RAug (femm)

OM fem.

Regula Leandri

(no necesariamente en este orden).

Esc. a.I.13 (fols. 71v-75r del sector B de este código facticio)

Londres Add. 30055 (parcialmente refleja esta fase, véase fase quinta, grupo B)

Monte Casino 331, (tercera parte compuesta por un cuaternión de 8 fols.)

Tercera fase: isidoriana

— Grupo A: hispalense

RBas

RPach

<RAug>

RI

---

26 Como se observará, diversos códigos aparecen como representativos de más de una fase. Se debe ello a que cada fase pertenece a una generación que es anterior a la siguiente y constituye el núcleo de ésta. Lógicamente sólo podemos trabajar con los códigos que tenemos, todos ellos posteriores y, por tanto, resultantes de diversas fases de incorporación y «testigos» de *corpora* antiguos. El estudio interno de esos códigos es el que nos permite averiguar si son detectables diferentes *corpora* o diferentes fases de formación de los mismos, ya sea por el orden de presencia de las reglas, ya sea por la asociación de unas con otras, al margen del orden completo de las obras de cada uno de los códigos, en cuyo estado actual pueden haber cabido otras muchas posibilidades.

27 Las indicaciones entre ángulos se refieren a la posible presencia o no en los códigos, en función de que hubieran podido desaparecer en las copias, pero considero las obras como integrantes del *corpus* teórico que pudo existir en cada fase.

Reichenau, siglo IX, perdido (descripción en Lehmann<sup>28</sup>)  
Lerinsensis (Narbona), siglo IX (descripción de Mabillon, cf. Díaz y Díaz<sup>29</sup>). Ex-  
tractos del mismo en París lat. 12772.

[— Grupo B: hispalense-femenino]<sup>30</sup>

RBas  
RPach  
RAug (femm.)  
<RLE>  
RI  
Sent. reg. deu.  
Conc. Hispal.

Valenciennes BP 288  
Cod. Tours 615 + París 10876 + París 10877  
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF  
(ambos representantes de la siguiente fase, pero probables reflejos de ésta  
en cuanto a origen de la incorporación de los pasajes añadidos a la RI).

Cuarta fase: fructuosiana

<RBas>  
RPach  
<RAug>  
RI  
Sent. reg. deu.  
Conc. Hispal.  
RF

Cluny, siglo XI, perdido  
Valenciennes BP 288  
Cod. Tours 615 + París 10876 + París 10877  
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF  
Cod. Paris BN lat. 13090  
RBas + RI + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF

---

28 LEHMANN, P., *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschland und der Schweiz*, München, 1918, 2 vols.

29 DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...».

30 La consideración de este grupo está en función de la posible cronología de incorporación de los pasajes *Sententia de regula deuotarum* (Sent. reg. deu.) y canon 11 del concilio de Sevilla del 619 (Conc. Hispal.), como anexos a la RI, en un ambiente hispalense y antes de la incorporación de la RF. Pero en los códices en los que se conserva siempre va detrás esta última, salvo, quizá, en el códice ahora dividido en Tours 615 + París 10876 + París 10877, por lo que la fase perfectamente identificada es la siguiente a ésta. Podría incluso pensarse si la incorporación se hizo ya en ambientes bercianos, aunque creo que el origen es bético por lo que lo propongo aquí, según se explica más adelante en el texto.

Guimarães I, siglo X, perdido (parcialmente, en su núcleo básico de época visigoda)

Guimarães II, siglo X, perdido (parcialmente, en su núcleo básico de época visigoda)<sup>31</sup>

[código de Albelda, de existencia no confirmada]

Quinta fase: galaico — berciana (ambiente postfructuosiano)

— Grupo A: fructuosiano

RBas

RPach

RF

RI

Sent. reg. deu.

Conc. Hispal.

Cod. monasterio de Centula, siglo IX, perdido

Cod. monasterio de Fulda, siglo IX, perdido

— Grupo B: abacial

RBas

RPach

RF

RI (+Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.)

RCO

<Cons>

<RCass>

Código de Arlanza, siglo X, perdido (parcialmente, véase fase siguiente)

Esc. a.I.13 (parcialmente, véase fase siguiente)

Londres Add. 30055 (parcialmente, véase fase siguiente)

Escorialense S.III.32 (con una variación sustancial en la estructura del *corpus* que representa)<sup>32</sup>

Sexta fase: etapa benedictina (incorporación de la RB al CRV)

CRV (fases últimas o uno o más *corpus* de fases distintas)

RB

(no necesariamente en este orden)

<otras posibles reglas>

---

31 Véase el comentario a ambos códigos de Guimarães en el texto.

32 Véase el comentario en el texto.

Códice de Arlanza, siglo X, perdido  
Esc. a.I.13  
Londres Add. 30055  
Guimarães I, siglo X, perdido (en su estructura completa)  
Guimarães II, siglo X, perdido (en su estructura completa)  
[códice de Albelda, de existencia no confirmada, en su estructura completa]

#### 4.1. Una primera fase inicial. La importancia de la *Regula Augustini*

Ya desde el siglo V o, al menos VI, debió existir un primer *corpus regularum* que circularía en *Hispania* y que sería el que llegaría a personajes como Leandro de Sevilla, quien se serviría de él como base para su propio trabajo. Este *corpus* estaría formado por las reglas de primera generación<sup>33</sup>, fundamentalmente las augustinianas y las llamadas orientales, de Basilio (RBas) y Pacomio (RPach) —a través de la traducción de Jerónimo—; a ellas, sin duda, hay que añadir las *Institutiones* de Casiano, más que formando parte del propio *corpus*, como fuente literaria independiente.

Esta fase que podemos denominar «preleandrina» y que podría corresponder al «primer grupo» del citado estudio de Mundó<sup>34</sup>, denominado por el autor «Hispalense I», estaría representado por el códice de Montecasino 331. A pesar de ser bastante tardío del siglo XIII, puede ser una copia de un manuscrito bastante antiguo hispánico, llevado por gentes que huían de los árabes después del 711. En dicho códice se conservan, por el orden que se detalla, los siguientes textos: *Regula Leandri*, en su recensión larga original, el *Ordo Monasterii*, combinada con la *Regula Augustini*, ambas adaptadas para mujeres. Mundó (*loc. cit.*) le atribuye una cronología del siglo VII y una clara proveniencia sevillana.

No obstante, Verheijen<sup>35</sup> observa bastantes similitudes entre éste y el Esc. a.I.13 —el famoso códice de Leodegundia<sup>36</sup>— y cuya procedencia pertenece a la zona norte, no tanto a Galicia, cuanto a la más central de La Rioja. Por otra parte, parece que este códice escurialense está relacionado con el manuscrito parisino, París BN lat. 15670, del siglo XII, por lo que se refiere al texto del *Ordo Monasterii* presente en ambos. Es posible que el contenido de este códice parisino, pueda ser el reflejo de un pequeño *Corpus regularum* procedente de la Narbonense o la Septimania, de antigua formación como pretende Mundó, ya en el siglo VI, e influido por la corriente monástica de Lérins y Marsella.

Por otra parte, existe otro códice actualmente en Turín, BN G.V.7, de los siglos IX o X, que contiene asimismo la *Regula Augustini* en estrecho parentesco tanto con el parisino como con el escurialense citado, aunque su contenido es diverso, pues contiene, entre otras obras, homilías de Cesáreo de Arlés y la *Epistula* de Eutropio, abad del monasterio Servitano, a Pedro, obispo de *Arcavica*, por lo que más bien habría que considerarlo como un *corpus monasticum* que *regularum*.

33 Según la denominación dada por VOGÜÉ, A. DE, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985, Brepols. Col. Typologie des Sources du Moyen Âge occidental.

34 MUNDÓ, «Corpora i codices...», pp. 484-485.

35 VERHEIJEN, J., *La Règle de saint Augustin*, Paris, 1967, 2 vols. Véase, vol. I, 45-47.

36 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «El códice monástico de Leodegundia (Escorial a.I.13)», en *Homenaje al P. Ángel C. Vega O.S.A., La Ciudad de Dios* CLXXX, julio-diciembre, 3-4 (1968), 567-587.



Desde luego, la presencia en ambos de un texto de la *Regula Augustini* similar al de Esc. a.I.13, así como otras coincidencias y, quizá sobre todo, la presencia en el taurinense de la *Epistula* de Eutropio, permiten pensar, en principio y a simple vista, en un origen septimano o meridional de la Galia, sin que quepa considerar que entran dentro de la serie de *corpora* visigóticos. No obstante, creo que, desde un punto de vista histórico, la Septimania puede considerarse vinculada a las otras *Hispaniae* de época visigoda, de manera que el estudio de la tradición monástica en esa zona podría hacerse dentro del ámbito visigótico. Cuestión distinta es si se da allí una línea de transmisiones diferente o no.

Con todo, creo que el profundo estudio sobre la Regla de Agustín llevado a cabo por Verheijen ofrece conclusiones determinantes para la historia del *corpus regularum* de origen hispánico. Las conexiones entre el citado manuscrito de Montecasino 331 con el de El Escorial a.I.13 y el Taurinensis G.V.7 son bastante más significativas de lo que podría en principio parecer en cuanto a la presencia de la llamada *Regula Augustini*. En este sentido no sólo creo que el códice Casinense 331 puede remontar a un antiguo códice de origen hispano, sino que quizá una parte del mismo pueda considerarse como representante genuina de la primera fase de formación del *corpus regularum* de época visigoda, que denomino «preleandrina», en el esquema.

En efecto, este códice, según la detallada descripción y estudio citado de Verheijen, es facticio y contiene un cuaternión de ocho folios, de mano diferente al resto, que apunta claramente a un origen hispano, ya que contiene una mezcla del *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla, denominado *Regula Leandri* (RLE), con fragmentos del *Ordo Monasterii* para mujeres (OM fem.) y la *Regularis Informatio* (Reg. Inform.)<sup>37</sup>, ambas obras de la denominada RAug. Pero esta «mezcla» guarda relación con la presencia y presentación de estos textos en el citado Códice de Leodegundia (Esc. a.I.13). De hecho, ambos presentan en exclusiva algunas omisiones de los textos agustinianos, la mayoría de los cuales se relacionan con temas abordados en la RLE, por lo que el copista podría haberlos suprimido; idea ésta que presenta, aunque tímidamente, el propio Verheijen.

Por otra parte, presentan ambos códices mezclas entre la Obiurg. y la Reg. Inform. que son coincidentes y que comparten con el citado códice de Turín G.V.7, lo cual invita a pensar en que estos códices pudieron tener un mismo modelo remoto y, el de Leodegundia y el de Montecasino, un arquetipo común más próximo que presentaría un texto similar al de Esc. a.I.13, donde aparece un primer fragmento de la Obiurg. combinado con la primera frase de la Reg.Inform., seguido del OM fem. con una mezcla de éste y nuevamente de la Reg. Inform., ahora completa.

Existe, además, otro códice en París, B.N. 15670, que podría ser reflejo de un códice visigótico de la Narbonense, en el que aparecen el OM y el Praec., pero con un carácter «parafraseante»; con el orden de algunas palabras invertido y con falta de parte del texto. Algunas de las variantes de este códice son coincidentes también con el Esc. a.I.13 y con el Casinense 331.

No debo extenderme en los argumentos dados por Verheijen en su excelente estudio, pues me llevaría muy lejos y desenfocaría el tema que aquí se trata, y, aun a sabiendas de que no

---

37 Sigo las denominaciones establecidas por VERHEIJEN, *op. cit.*, sobre la clasificación de las obras regulares que pueden atribuirse a Agustín. Para hombres son: el *Praeceptum* (Praec.), el *Ordo Monasterii* (OM), el *Praeceptum longius*: Combinación de las dos anteriores y la *Regula recepta: Praeceptum* precedido de la primera frase del OM. Destinadas a las mujeres: La *Obiurgatio* (Obiurg.), la *Regularis Informatio* (Reg. Inform.), versión femenina del *Praeceptum*; la *Epistula longior*, una combinación de las dos anteriores; el *Ordo Monasterii feminis datus* (OM fem.), adaptación femenina del OM y, por último, la *Epistula longissima*, compuesta de partes de la *Obiurgatio* + OM fem. y un pasaje de la Reg. Inform.

expongo plenamente su argumentación, por lo demás coherente y sólida, me limito aquí a recalcar de forma mínima estos aspectos importantes para la hipótesis de trabajo que trato de desarrollar. En este sentido, me parece que puede aceptarse que los códices citados tienen un origen hispano-visigodo y que pueden ser el reflejo de un primitivo *corpus* de reglas que circularía en los códices de la primera etapa, al que se habría incorporado en una segunda fase la RLE.

Pero hay otra conclusión aún más importante en el estudio de Verheijen, a propósito de la presencia de la Reg. Inform. y el OM fem., en el citado código Esc. a.I.13. Antes de acudir a la hipótesis del mencionado autor, debe recordarse que este código facticio está compuesto por dos partes claramente distintas, la primera ocupa los folios 1-187 y la segunda los folios 188-204, siendo ésta última donde aparece la firma de la monja Leodegundia, que le da su nombre popular, pero, por tanto, de forma inapropiada. La primera parte consta de dos sectores; el primero tiene como modelo un antiguo *codex regularum*. Este sector se inicia con el denominado *pactum Sabarici*, el capítulo 73 de la RB, seguido de la primera parte del Praec. augustiniano (para hombres), a continuación ya la RB entera, pero seguida de algunos capítulos de la RI y de la RF.

Verheijen (*op. cit.* II, 209) establece unas consideraciones en las conclusiones finales de su largo estudio en relación con esta cuestión que considero de importancia extraordinaria. El texto del OM fem —transmitido de forma más completa que en el Casinense 331— tiene claras conexiones con la liturgia visigótico-mozárabe. En el pasaje relativo al *ordo officii* hay unas expresiones concretas: *clausulae litterarum* y *laudes* que no aparecen en el OM masculino y que, por el contrario, figuran en la liturgia «mozárabe». El texto dice así:

*Qualiter autem uos oporteat orare uel psallere describimus uobis: in matutinis dicantur psalmi matutinarum tres; deinde responsum et laudes, sequente hymno et dominica oratione. Ad tertiam uero, primum unus recitandus est psalmus, deinde tres clausulae litterarum, post haec responsorium, lectiones duae, prophetica et apostolica, postremo laudes, hymnus et dominica oratio. Simili modo sexta et nona. Ad lucernariam autem psalmi tres, deinde responsorium et laudes et completurium, et tempore opportuno post lucernariam, omnibus sedentibus, legantur lectiones. Post haec autem consuetudine completurium ante somnum dicatur. Deinde sibi uale facientibus inuicem, pergant ad cubicula sua... In nocturnis autem orationibus cotidie recitandos esse psalmos: primum canonicos tres, deinde tres missas de psalterio cum tribus responsoriis, quarta de canticis, lectiones duae, laudes et hymnus et oratio dominica.*

El denominado *Rituale antiquissimum* de Silos, cita como sexto el *ordo Deus in adiutorium...* del salmo 53; tres partes del salmo 118; un *responsorium*; una lección del profeta Miqueas, una lección de san Pablo, unos *laudes*, un himno, el *clamor*, tres veces el *Kyrie*, la oración y la bendición. Se lee en el *Rituale*:

*... primum unus recitandus est psalmus, deinde tres clausulae litterarum, post haec responsorium, lectiones duae, prophetica et apostolica, postremo laudes, hymnus et dominica oratio.*

La relación con el OM fem es evidente. El *Rituale* incluye tres partes del salmo 118 (*Beati immaculati...*). Es sabido que este salmo se compone de 22 subdivisiones, correspondientes a cada uno de los 22 caracteres del alfabeto hebreo. Todos los versículos de la primera comienzan por a (aleph), los de la segunda por b (beth) y así sucesivamente. Según Verheijen (*op. cit.*, II, 210) las *tres clausulae litterarum* del OM fem y del rito *In cottidianis uero uigilarum officiis primum tres psalmi canonici recitandi sunt, deinde tres missae psalmodum, quarta canticorum, quinta matutinorum officiorum* hacen referencia a los tres segmentos del salmo. Por otra parte, en el *Rituale*, los *matutini* van seguidos de un *ordo peculiaris*, compuesto por el salmo 67 y tres segmentos del salmo 118. En el prefacio los textos son indicados como: ... *subsequente psalmo, cum praenotatis tribus clausulis*.

Del mismo modo en el *Liber Ordinum*, en el *Mandatum* del Jueves Santo también alternan los versículos del salmo 118:

*Antiph. Bone magister, laua me a facinore meo, et a peccato meo munda me. Pro uersibus autem dicitur litterae in ordine, id est: Beati immaculati. Et locis competentibus antiphona replicatur.*

Debo añadir aquí además otra cuestión que me parece que no ha sido indicada hasta ahora y es la estrecha vinculación de esta antifona con los subtítulos de las oraciones que aparecen en Esc. a.I.13, entre los inicios de *Praeceptum*, en los folios iniciales del códice.

En cuanto a los *laudes*, a propósito del *ordo* de sexta ya citado, el *Rituale* señala: *Laudes: Alleluia, Alleluia. Salua nos fac*. Nuevamente Verheijen (*ibid.*) relaciona esto con la expresión de Isidoro, *eccl. offic. I 13: Laudes, hoc est Alleluia canere*.

Concluye el autor que vengo citando, a través de éstos y otros datos, que puede admitirse un origen hispano para el OM fem.; o que el OM ha sido adaptado a mujeres en España. Dicha adaptación quizá se haya realizado con ocasión de su inclusión junto a la Obiurg. y la Reg. Inform. y constituir así la denominada *Epistula longissima*, compuesta con pasajes de los tres textos. Parece, pues, que la relación del OM y el OM fem. con textos hispanos —y con los códices que hemos visto— es muy estrecha. Además, el inicio de los citados fragmentos «femeninos» de la regla agustiniana, presenta otra particularidad. En el *incipit* de la misma (fol. 71v, líneas 1-5) se lee:

*In nomine domini nostri Iesu Christi. Incipit regula domni Agustini (sic) episcopi sanctis uirginibus Christi in monasterio consistentibus. De regula puellarum.*

Como ha hecho observar Verheijen (*op. cit.*, p. 42), la mención por dos veces del término *regula* obedece a valores distintos, en el primer caso se trata de la mención de la obra agustiniana, en el segundo se refiere a las normas o preceptos que marcan la «manera de vivir» de las vírgenes. Esta *regula puellarum* la que alude el *incipit*, es la que parece estar presente en las líneas que siguen inmediatamente (líneas 6-26). Lo que tenemos en ellas es una brevísima normativa con ecos literarios tomados de la RI, cap. I (líneas 6-14); del canon 11 del Concilio Hispalense (líneas 15-22) y de la RLE, cap. III (líneas 23-26)<sup>38</sup>, se trata precisamente de las

---

38 Según VERHEIJEN, *loc. cit.*, también con eco de la *Regula Benedicti* 7,24.

obras que considero constitutivas de una tercera fase o etapa isidoriana en la formación del *corpus regularum* visigodo, dentro de ella, el que presento como grupo B o «hispalense-femenino». El texto de esta «*regula puellarum*» que antecede propiamente a la Regla augustiniana es el siguiente<sup>39</sup>:

*In primis, monasterium uestrum miram conclabis diligentiam habeat, ut firmitate custodia munimenta claustrorum exhibeat. Inimicus enim noster diabolus sicut leo rugiens circuit et quaerit quem deuoret. Vestrus monasterius munitus sit; huna habeat ianua cum clabi munita<sup>40</sup>, ut nullus laicus se presumat intus introire, neque monachus, nisi talis senior prouatissimus qui sua anima sit sollicitus, et uestra hacta diligenter inquirere. Tamen breuis sit inter eos loquutio et rara accessio sub <testimonio> duabus uel tribus sororum; aliter non praesummat<sup>41</sup>. Quia mors hominis secus introitum delectationis posita est, et ne quando intret mors per fenestras uestras, id est uidendo, audiendo uel loquendo, quia per assiduitate cito peccat homo<sup>42</sup>.*

Terminado este fragmento, y a continuación en la misma línea 26 hay un nuevo *incipit*: *Praefatio eiusdem* (*prefatio* en el manuscrito) que da paso propiamente al texto augustiniano en la línea 27 con un nuevo *incipit*: *Praefatio eiusdem*, llegando a la línea 36.

#### 4.2. Segunda fase (hispalense): preisidoriana o leandrina. La «Regula» de Leandro de Sevilla

Mundó (*art.cit.*) señala que la presencia de la *Regula* de Isidoro, así como la de Fructuoso o la *Regula Communis* y la *Consensoria*, en los manuscritos es indicio suficiente para presuponer la existencia de un *Corpus* visigótico. Y, en efecto, ésta es la situación que podemos observar en los códices que conocemos y de los que Mundó ha presentado su esquema básico de organización. Pero ello no es óbice para considerar la formación de *corpora regularum* previos a la redacción —y, por tanto, incorporación— de la Regla Isidoro, y luego las demás. Parece que Isidoro maneja ya un *corpus* de este tipo y, desde luego, textos monásticos preceptuales, como él mismo refiere en el inicio de su *Regula*. Y es precisamente ese primer *corpus* el que ahora interesa destacar y el que conforma el inicio de este tipo de recopilaciones a partir de los textos básicos difundidos en Occidente. Aunque no podamos averiguar qué *corpus* se había conformado en el siglo VI, incluso en el siglo V, en *Hispania* y qué códices existían en los monasterios podemos suponer que las lecturas básicas serían las traducciones latinas de las reglas orientales, Pacomio y Basilio, y la citada *Regula Augustini*.

En mi opinión un *corpus* perteneciente a la primera fase habría llegado a manos de Leandro, también de Isidoro de Sevilla sin duda y a los diferentes monasterios del siglo VI. Pero ahora sufrirá una transformación fundamental. Leandro escribe su *De institutione uirginum* que que-

---

39 Transcribo el texto sin regularizar las grafías ni corregir desinencias. Sólo restituí <testimonio> necesario para la comprensión del texto.

40 Cf. *Regula Isidori*, cap. I.

41 Cf. *Concilium Hispalense* a. 619, c.11.

42 Cf. *De institutione uirginum* cap. III.

da en ciertos códices de reglas incorporada, incluso con la denominación genérica de *Regula Leandri*, aunque la obra no sea estrictamente una regla, como ya he comentado. De hecho su transmisión manuscrita difiere sustancialmente de otras reglas monásticas, aunque pase a algunos de estos códices de reglas.

La cuestión básica es si podemos considerar un *corpus* visigótico de reglas que esté conformado con la obra de Leandro y entendido como tal *corpus*. La hipótesis que sugiero es que, en efecto, pudo existir un *corpus* como el que he propuesto en el esquema en la fase leandrina o preisidoriana. Se trataría, en mi opinión, de un *corpus* que podríamos calificar de «femenino», destinado a monasterios de mujeres y que, a resultas de la clara diferenciación de obras del núcleo augustiniano que hemos visto en la fase anterior, creo que se constituirían de forma distinta a los *corpora* genéricos o, si se quiere, para monasterios masculinos.

No me parece suficientemente valorado el hecho de que exista una literatura monástica que podríamos calificar de femenina. Subsidiaria, desde luego, de la masculina. Verheijen (*op. cit.*) ha demostrado netamente que las «versiones» femeninas de las composiciones que conforman la RAUG son derivadas, es decir, adaptadas de la redacción masculina originaria; pero este hecho, que no deja de tener su importancia por lo insólito de la existencia de una casi «literatura para mujeres» en los siglos VI y VII, sugiere la idea de la existencia de un *corpus regularum* femenino, del que dispondrían las abadesas, en los *codices* que se les entregaban al ocupar su cargo, con unas características específicas, sin que ello quiera decir que no hubiera en el *corpus*, andando el tiempo, presencia de reglas o literatura monástica «masculina» o genérica. A este *corpus* se habría sumado la RLE en el siglo VI.

Cabe preguntarse ahora, si Leandro de Sevilla, a raíz de escribir una obra para su hermana lo que hizo no fue sino adaptar su forma epistolar y reconducirla hacia la forma de una obra reglar; porque, si bien es cierto que el comienzo de la misma y el carácter personalizado e individualizado para su hermana, la alejan del estereotipo formal de las reglas monásticas, la estructura adoptada en el desarrollo de la misma no es otra que la presentación de sus recomendaciones bajo la apariencia de normas preceptivas, divididas en capítulos como en el resto de las reglas.

Esto habría motivado que, después, la obra de Leandro quedase incorporada en *codices regularum*, llamémosles, genéricos. Testigos visibles de ello, serían los supérstites, Esc. a.I.13, por ende, un *codex* inevitablemente ligado al monasterio de Leodegundia, que lo firma, y el de San Pedro de Cardeña (Londres 30055), de los que hablaré con más detalle.

En este sentido no se trata sólo de la estrecha relación vista por Verheijen entre el Esc. a.I.13 y el de Montecasino 331, evidente y bien establecida, sino de que éste último, con ser tan tardío (del siglo XIII), podría remontar, en última instancia, a un primitivo *corpus* monástico femenino, formado por el núcleo básico de la Reg. Inform. y el OM fem. (a fin de cuentas de la misma génesis) y la RLE y ser, por tanto, de la época de este autor, de comienzos del siglo VII, si es que no hay que pensar en que ya circulaba antes un pequeño *corpus* —tal vez sin categoría de tal en cuanto conjunto de obras de diversa procedencia— constituido por textos augustinianos y difundido en los primeros monasterios femeninos, como ya he apuntado, adscribiéndolo a la «primera fase». En cualquier caso, creo que la presencia de Reg. Inform. y OM fem. en el de Montecasino muestra una situación que puede ser anterior a la composición, y consiguiente incorporación de la *Regula* de Isidoro de Sevilla —compuesta hacia el 620— a los *corpora* primitivos de época visigoda.

Paralelamente habría un *corpus* de la primera fase, sin la caracterización de los pasajes femeninos augustinianos, es decir, genérico que recogería las obras monásticas fundamentales

y al que quizá se habrían podido añadir ciertos pasajes de las *Institutiones* de Casiano, quizá sobre todo IV 33-43 (los llamados *Pinufii Praecepta*). Se trataría, en todo caso, de la misma primera fase tal como llegó a manos de Isidoro.

#### 4.3. Tercera fase (hispalense): isidoriana. La *Regula* de Isidoro de Sevilla y los pasajes que la acompañan en ocasiones

Al redactar Isidoro de Sevilla su regla monástica, ésta vino a sumarse a las ya existentes y a incorporarse al *corpus regularum* de época visigoda, pasando éste a una nueva fase que ya está caracterizada por una de sus obras más significativas, importantes y de difusión más larga de las diferentes reglas monásticas. En efecto la regla de Isidoro se transmite en bastantes manuscritos —en total catorce—, unos con la recensión pura de la obra y otros con la denominada interpolada<sup>43</sup>. Casi siempre va unida a la de Fructuoso, aunque ésta se conserva en algún manuscrito menos, pero sí en los más importantes. Pero antes de la incorporación de ésta última, hecho que pertenece a una fase posterior, la regla isidoriana entró por pleno derecho a formar parte del *corpus* de reglas del siglo VII. Cabe, no obstante, señalar que la mayor difusión de la regla de Isidoro se produjo en la siguiente fase, en la etapa de Fructuoso, con la redacción e incorporación de la regla de éste. Parece que fue Fructuoso y el ambiente monástico del Bierzo leonés y la zona galaica del obispado de éste, donde la difusión de la regla isidoriana fue mayor y donde también, probablemente, recibió las interpolaciones de algunos capítulos que de ella ofrece un grupo de manuscritos.

De los códices de reglas que conservamos, hay diversos que pueden aducirse como representantes de esta fase. En primer lugar un códice hoy perdido de la primera mitad del siglo IX, de Reichenau, descrito por Lehmann en el Catálogo de la biblioteca<sup>44</sup>, y que contenía: *Regula* de Pacomio, vertida al latín por Jerónimo; la de Isidoro y de los demás Santos Padres, sin que hayan quedado especificados. No es posible saber si se refiere a la *Regula IV Sanctorum Patrum* o a un conjunto diverso de Reglas de Padres tenidas por básicas o modélicas. Mundó<sup>45</sup> establece un segundo grupo, que denomina «Hispalense II», que estaría representado por este códice. Según

---

43 Debo destacar aquí los recientes estudios sobre la transmisión manuscrita de la regla isidoriana debidos a MARTÍN, J.C., «Réflexions sur la tradition manuscrite de trois oeuvres d'Isidore de Séville: Le *De natura rerum*, la *Regula monachorum* et le *De origine Getarum, vandalarum, sueborum*», *Filologia mediolatina. Studies in Medieval Texts and their Transmission*. Rivista della Fondazione Ezio Franceschini, 2004, 205-263 y ID., «*Isidorus Hispalensis Ep. Regula Monachorum*», en P. CHIESA – L. CASTALDI (EDS.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Medieval Latin Texts and their Transmission. Te.Tra.2.*, Firenze, 2005, 379-386, n° 11. En ellos se presentan avances significativos sobre el tema y una propuesta de *stemma codicum*, hasta ahora inexistente, para la obra. De todas formas se trata de una puesta a punto de los conocimientos sobre tales manuscritos y el establecimiento muy provisional del *stemma* como el mismo autor indica. Con todo es meritorio el estudio y pone en evidencia una metodología de trabajo rigurosa. Se debe a mérito también del autor haber detectado una copia de la denominada *Consensoria monachorum* como capítulo final de la de Isidoro en el manuscrito de Roma, Bibl. Vallicelliana 19. Igualmente el autor me ha advertido de la existencia de otro manuscrito del siglo XVI en la Biblioteca Anselmiana. Le expreso mi gratitud desde aquí, habida cuenta de la importancia de la información, ya que estoy preparando la edición crítica de las reglas monásticas de la *Hispania* visigoda.

44 LEHMANN, P., *op. cit.*, vol. I, 262, lín. 1-4: *Regula s. Pachomii, quam dictante angelo... quamque Hieronymus in latinum uertit eloquium, et Regula s. Isidori epi. caeterorumque ss. Patrum*. Reproduzco el texto a partir de MUNDÓ, «*Corpora i codices...*», p. 507, n. 71.

45 MUNDÓ, «*Corpora i codices...*», p. 504 y 507.

este autor, la combinación de RPach y RI resulta insólita y no se encuentra en otro lugar y puede reflejar un ambiente monástico lleno de reverencia hacia el obispo sevillano. No obstante, esta secuencia sí tiene una presencia en otro códice perdido, de Cluny, del siglo XI, aunque ambas reglas ocupan un lugar intermedio en el orden de copia de las reglas monásticas de este códice, precedidas por las de Basilio y Agustín y seguidas de la de Fructuoso y algún texto más.

Debe advertirse, todavía en relación con este códice, que los códices hispano-visigóticos, ya sean de origen propiamente hispano, como de otros extrahispanos (como es éste), no incorporan las llamadas *Regulae Patrum*, ni la citada *Regula IV Patrum* ni la *Secunda Regula Patrum*, ni la *Tertia Regula Patrum*, como tampoco otras como la *Regula Pauli et Stephani* (RPS), que se ve en las tradiciones italiana y columbana (irlandesa)<sup>46</sup>. Esta situación y la combinación de RPach y RI mencionada, sugieren que el códice que estamos comentando hubiese utilizado un *codex regularum* visigodo muy simple o sólo hubiese tomado de él, la RPach y la RI, a las que habría añadido otras *Regulae Patrum* a partir de otros *corpora* de diversa tradición, pero con el llamativo orden citado de la RPach y la RI en primer lugar, lo cual sí pone de manifiesto un ambiente de admiración isidoriana. Salvo que, tras la poco precisa descripción de Lehmann (*op. cit.*), sobre la presencia de estas reglas pacomiana, isidoriana «*ceterorumque ss. Patrum*» se esconda una alusión a reglas monásticas de difusión en *Hispania*, que se hubiesen transcrito en el códice de Reichenau a partir de un *corpus* visigodo más amplio, quizá proveniente del sur, de la Bética, y en el que la RI hubiese pasado a ocupar el segundo lugar, debido al prestigio del autor, y detrás llevase la RF y otras piezas como las que pueden verse en algunos códices que más adelante se citarán. Reglas o textos diversos que el descriptor del catálogo no ha especificado.

Otro manuscrito que podría incluirse en esta fase es el que corresponde al tercer grupo establecido por Mundó, al que denomina «Hispalense – (Narbonense) III», sería el procedente de Lérins y descrito por Mabillon, hoy perdido pero del que se conservan algunos extractos en Paris BN lat. 12772, cuyo principal estudio se debe a Díaz y Díaz<sup>47</sup>. De la descripción de Mabillon se deduce que transmitía los siguientes textos: RB, en su versión contaminada «narbonense-catalana», que lleva el inicio *Absculta*, seguida del *Capitulum de omnibus uitiis*<sup>48</sup>, el *Pactum* atribuido a Isidoro<sup>49</sup> y la RI.

Todavía en esta fase isidoriana o constituida en época de Isidoro, pudo tener lugar una ampliación del *corpus*, a base de añadir al texto de la regla de este autor unos pasajes que se descubren asociados a ella en varios manuscritos y que tienen unas características singulares. Me refiero a la denominada *Sententia de regula deuotarum* (un fragmento de la *Regula* de Pacomio, capítulo 77) y al canon 11 del concilio de Sevilla del 619. Su temática es fundamentalmente femenina. Como diré unas líneas más adelante, la incorporación de estos pasajes pudo hacerse después del concilio IV de Toledo y quizá inmediatamente después. En los manuscritos en que se conservan, siempre aparece también la regla fructuosiana, pero la incorporación al *corpus* pudo darse en ambientes béticos y en el entorno de Isidoro de Sevilla y difundirse después junto con la regla de Isidoro en época ya fructuosiana y en ambientes del noroeste peninsular. Dado que

---

46 Para un estudio de estas tradiciones, véase nuevamente MUNDÓ, «Corpora i codices...».

47 El citado artículo, DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...».

48 Cf. la edición de ROCHAIS, H.M., «Textes anciens sur la discipline monastique», *Revue Mabillon* 43 (1953), 41-43.

49 Atribución hecha por MUNDÓ, «Il monachesimo...», 103-106. Hipótesis no descartada por DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...», 381-382.

su presencia es, como he indicado, en manuscritos que transmiten la RF, considero sólo hipotéticamente un subgrupo hispalense femenino, atendiendo al origen y fechas de incorporación, pero estando representado ya sólo en la fase siguiente o fructuosiana. Habría un reflejo de este grupo «femenino» de ambiente hispalense en el código de Valencienes 288 y el formado por tres manuscritos en la actualidad independientes: Tours 615 + París lat. 10876 + París lat. 10877, que menciono en el apartado siguiente, al tener ya incorporada la Regla de Fructuoso.

#### 4.4. Cuarta fase: fructuosiana. La regla de Fructuoso y el ambiente berciano-galaico

El binomio formado por la RI y la RF se convierte en la segunda mitad del siglo VII en el núcleo central del *corpus regularum* hispanovisigodo (CRV) y que se difundirá, con otras reglas y obras añadidas, o no, por *Hispania* y por otros lugares. Fructuoso de Braga debió tener conocimiento tempranamente de la Regla de Isidoro, redactada poco antes del 620-621<sup>50</sup>, y que utilizó sin duda para la elaboración de la suya, a pesar de la opinión de Mundó (*art. cit.*, p. 503) quien señala que Fructuoso conocería la regla isidoriana a raíz de su viaje a la Bética, alrededor del 650.

Creo que es oportuno hacer aquí una consideración con respecto al conjunto de grupos establecidos por Mundó (*loc.cit.*), a los que denomina «fructuoso-béticos»; se trata en total de cinco, correspondientes a otros tantos códigos<sup>51</sup>, partiendo de la idea de que, después de haber redactado su Regla, viaja en el año 650 a la Bética, donde conoce la Regla de Isidoro, que incorpora a la suya. Sin embargo, no creo que esto sea así pues la Regla de Fructuoso tiene pasajes de claro influjo isidoriano, no sólo una inspiración temática o de contenido y organización de capítulos en los que pueden verse semejanzas —del mismo modo que, en cambio, pueden verse algunas diferencias importantes en el orden y en la presencia u omisión de algunos capítulos—, sino dependencia textual de pasajes en los que Isidoro ha servido como fuente literaria de Fructuoso. De manera que cuando Fructuoso redacta su Regla, la de Isidoro ya se conoce y se ha difundido por el noroeste hispánico o, al menos, ya la conoce y maneja Fructuoso. La cuestión es lógica y fácilmente esperable si tenemos en cuenta que habrían coincidido en el IV Concilio de Toledo en el 633, además de la relación que bien pudieron mantener a través del amigo común que era Braulio de Zaragoza.

Considero, pues, que la designación de los grupos citados de Mundó como «fructuoso-béticos» es equívoca pues conduce a pensar en una formación de origen hispalense. Y aunque el *corpus* al que se agrega la de Fructuoso fuese procedente de la Bética, incluso el imaginario del que pudo disponer el propio Fructuoso, la ampliación o desarrollo del mismo con la incorporación de la RF ya nada tiene que ver con el ámbito sevillano, sino con el berciano-galaico, donde vive Fructuoso, se difunde su regla y la de Isidoro.

Representante de este grupo considero que puede ser un manuscrito perdido de Cluny, del siglo XI, al que he aludido antes. Mundó (*art. cit.*) clasifica este manuscrito como su quinto grupo, denominándolo «Fructuoso-Bético II». Además de la cuestión sobre la denominación de estos grupos que he comentado antes, debo hacer notar la profunda diferencia en la «ordenación» de los grupos que este autor hace, con respecto a la hipótesis que aquí planteo sobre las fases del *corpus* visigótico. En mi opinión el manuscrito que Mundó considera como constitutivo de

---

50 Para la cronología y su discusión véase MARTÍN, «Réflexions sur la tradition manuscrite...», 229-230.

51 Los citaré a continuación al mencionar los códigos en cuestión.



su «cuarto grupo», denominado «Fructuoso-Bético I», pertenece realmente a la fase siguiente que establezco, como señalaré más adelante.

Según el catálogo del siglo XII de Cluny, contenía, por este orden, las *Regulae* de Basilio, Agustín, Pacomio, Isidoro, Fructuoso, Fausto de Lérins (posiblemente uno o varios sermones) y la *epistula* de Eutropio de Valencia. Evidentemente, el orden y las reglas contenidas hasta la de Fructuoso incluida, nos sitúan ante un *corpus* visigótico, que pertenecería a la tercera etapa que he considerado. Conformado en vida de Fructuoso, pues su *Regula* sigue a la de Isidoro y quizá salido de la ordenación llevada a cabo por el propio monje berciano. Llamativo resulta en este códice la disposición de los textos finales. Los sermones de Fausto de Lérins implican, según Mundó, *loc. cit.*, una tradición o proveniencia franco-provenzal, es decir, de la Galia meridional, ajena a la hispana; este texto habría quedado incorporado en diferentes códices de tradición italiana y columbana<sup>52</sup>, pero no se da entre los códices hispanovisigóticos. Sin embargo, debe precisarse que el códice Esc. S.III.32, del que hablaré más adelante, incorpora precisamente detrás de la RF, la denominada *Regula Sancti Fausti*. Este códice no lleva la RI, aunque sí los capítulos que suelen ir añadidos a ella y de los que ya he hecho mención.

Volviendo al códice de Cluny, la incorporación de la Epístola de Eutropio de Valencia, podría relacionarse asimismo con el origen hispano del *corpus regularum* de base. Sin embargo, tampoco este texto aparece incorporado a los *codices regularum* hispanovisigóticos que conocemos, sino a textos de contenido monástico y con una tradición textual independiente y diferente de las *regulae*. En cambio, sí ha quedado incluido en un códice de tradición columbana escrito probablemente en Tours, en época de Alcuino de York, que pasó más tarde a Fleury. Se trata del actual Paris BN lat. 4333B. Según Mundó (*art. cit.*, p. 500) la incorporación al mismo de este texto de Eutropio, junto la Tercera *Regula Patrum* y el denominado Martirologio «Gellonense», en su recensión breve, apuntan a una procedencia del sur de la Galia, quizá de la Narbonense misma, patria de Benito de Aniana, quien debió utilizarlo en la composición de su *Corpus regularum*. Tal vez el códice de Cluny refleje el estadio final de un códice visigótico al que en la Narbonense se le añadieron los textos de Fausto de Lérins y de Eutropio, en un ambiente de claros ecos hispánicos aún.

Otro manuscrito perteneciente a este grupo es el conservado en la Biblioteca de Valenciennes BP 288, del siglo IX, procedente de Saint-Amand (antiguo monasterio de Elnona)<sup>53</sup>. Algunos rasgos paleográficos muestran una ascendencia insular —irlandesa o anglosajona—, como ha hecho ver Díaz y Díaz<sup>54</sup>. No obstante, este autor sugiere que el texto de la RI, copiado de forma bastante descuidada, ha sido tomado a través de un códice visigótico o más o menos próximo a un origen hispano. Le sigue al texto isidoriano el fragmento titulado *Sententia de regula deo-utarum* y el canon 11 del Concilio II Hispalense (a. 619), que fue presidido por Isidoro. Ambos fragmentos van incluidos a modo de capítulos de la propia RI, aunque no figuran en la *capitulatione* inicial de la misma. Díaz y Díaz (*loc. cit.*) señala que ambas adiciones hacen referencia

---

52 Puede verse, por ejemplo, en el Códice de Zürich —Zentralbibliothek Hist. 28 (566)—, escrito en Reichenau, hacia mediados del siglo IX, y que constituye un *corpus* columbano. En dicho códice el texto de Fausto de Lérins aparece como de un sermón de Euquerio. También adscrito a Agustín y no a Fausto aparece en otros códices, de Pomposa, hoy perdido, del que se tiene noticia en 1090, y que, en opinión de Mundó (*art. cit.*, p. 498), sería un *corpus regularum* columbano de la familia Bobbiense.

53 DELISLE, *op. cit.*, vol. 25, 319.

54 DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Aspectos de la tradición...», 40-41.

a monasterios femeninos, aunque «lamentablemente, esta comprobación nos sirve de poco al tiempo de querer utilizarla para nuestro estudio».

Pero quizá sí pueda resultarnos algo útil ahora. Si el texto de la RI ha sido, como parece, tomado (directa o indirectamente) de un manuscrito de origen hispano, parece lógico que también estos fragmentos estuviesen ya incorporados en él y, por tanto, podrían proceder de un ambiente monástico femenino o, en todo caso, de un tipo de códice que pudiera vincularse a la tercera fase, grupo B, de la que he hecho mención, habida cuenta, además, del orden RI + RF y de que no aparecen la RCO ni los otros *opuscula* de ambiente fructuosiano.

En relación con la adición concreta del citado canon 11 del II Concilio Hispalense añadido a la RI en éste y otros códices, aunque no entremos ahora de lleno en la argumentación concreta relativa a la transmisión manuscrita de los concilios y de la «Hispana»<sup>55</sup>, el canon en cuestión aparece titulado como *Concilium Spalense capitulo XLIII era XI*. Esta numeración remonta necesariamente a una colección canónica posterior a la celebración del IV Concilio de Toledo del año 633, pero éste como último toledano, ya que el III Concilio lleva el número 38 y este IV Concilio el 39. A él hay que añadir los tres de Braga, es decir, I, II y los *Capitula Martini* (como tercero de los bracarenses), llegando así al nº 42, y, a continuación, los dos concilios de Sevilla, por lo que, en efecto, el II de esta ciudad haría el nº 44 de la colección canónica<sup>56</sup>. Esta colección estaría cerrada y sería anterior tanto a la incorporación de otros concilios de la Galia que se añaden a finales del siglo VII, como a la de las normativas del II Concilio constantinopolitano y de otras recensiones con concilios toledanos posteriores; por ello, la colección sería posterior a la celebración del IV Concilio de Toledo de 633 y anterior al 680, fecha en que se incorporan las citadas normativas del Concilio de Constantinopla. De manera que, según Díaz y Díaz, esta colección con la inclusión de los hispalenses no sería muy posterior a 633<sup>57</sup>, situando hacia el 650 la fecha en que se tomó de esta colección el canon 11 del Concilio II de Sevilla, que luego circuló con la *Regula Isidori*. Hay que pensar, pues, en un manuscrito que contuviera la colección canónica en tal estado, realizado ciertamente después del 633, pero probablemente anterior al 636, fecha del siguiente concilio toledano.

Tal vez merezca la pena detenerse un momento en esta cuestión pues confluyen en ella diversos hechos que afectan no sólo a la historia conciliar, a la situación del momento, sino a la tradición literaria de unos y otros textos de los que aquí se trata. De acuerdo con las palabras de Díaz y Díaz citadas en la nota anterior, la actualización escrita de las normativas conciliares debía ser rápida. Pero es que, precisamente en este caso, estamos ante el concilio quizá más decisivo de todos, el IV de Toledo, llamado en algunas ocasiones «Concilio Constituyente»<sup>58</sup>

---

55 Dedicó el autor una larga nota a exponer sintéticamente los argumentos, muy convincentes. Sobre este asunto más por extenso en DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «Pequeñas aportaciones para el estudio de la *Hispana*», *Revista Española de Derecho Canónico* 17 (1962), 373-390.

56 No se respeta un orden cronológico exacto, pues se añaden después los concilios de Sevilla, el I del año 590, el II del 619 y los de Braga de 561, 572, al que se sumaban los llamados *Capitula Martini* en las actas conciliares de éste último y que en la transmisión textual suelen numerarse como III de Braga, sin que tengan nada que ver con el auténtico concilio III de Braga, celebrado en 675. Hay que tener en cuenta, no obstante, que se trata de una colección canónica que reproduce primero los concilios toledanos y después los otros, al margen de la fecha de celebración de los mismos.

57 Incluso debió ser casi inmediata, ya que el V Concilio de Toledo es del 636 y el V del 638 y, como señala nuevamente DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», p. 41, nota 42: «las adiciones de Concilios debían ser constantes por el deseo de mantener al día tan preciosa colección».

58 ORLANDIS, J. - RAMOS LISSÓN, D., *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, 1986, 261-298.

debido a su famoso canon 75, en el que se define el poder monárquico y se afinan, por decirlo así, los conceptos de *patria*, *gens*, *rex* y *regnum* y se prescribe y se quiere blindar la protección de la *gens Gothorum* y la Monarquía, frente a las tendencias usurpatorias, mediante la célebre expresión *pro patriae gentisque Gothorum statu*<sup>59</sup>.

Es más que probable que la formulación teórica de esta cuestión, que entiendo como la formulación por primera vez de una clara definición política del poder, se deba directamente al propio Isidoro de Sevilla, como ya señaló Teillet<sup>60</sup>. Se presenta aquí la relación entre *gens*, *patria* y *regnum*, a través de la fidelidad al rey, lo que sería la formulación explícita y en el contexto de la asamblea conciliar de la propia ideología política de Isidoro vertida a través de sus obras históricas y de las *Sententiae*, obra ésta que puede considerarse un auténtico «testamento espiritual»<sup>61</sup>. El Concilio sería la culminación de su tarea pastoral, de sus intentos de unidad; su última tarea como «tutor» de la monarquía toledana<sup>62</sup>.

No es extraño, pues, que se estableciese una colección canónica rápidamente, que incorporase este Concilio IV de Toledo, dada su trascendencia, y con el añadido de los otros provinciales, pero también de gran importancia política y eclesiástica, y que llevaba como colofón el II de Sevilla, también presidido por Isidoro, hecho que no necesita de justificación ni aclaración mayor en relación con la oportunidad y conveniencia de su inclusión, incluso del carácter de «broche de cierre» de esta colección canónica por parte de dicho concilio.

Por qué pasaron el citado canon 11 del Concilio II de Sevilla, así como la *Sent. reg. reu.*, ambos relativos a las comunidades femeninas, a formar parte del CRV, es una cuestión compleja. Desde luego refleja, en principio, ambientes isidorianos claros, pero también ambientes femeninos, con lo que volvemos a la cuestión antes planteada de la importancia de los movimientos monásticos de mujeres, quizá más relevante de lo que siempre ha parecido. La persistencia en la tradición manuscrita de la secuencia RI + *Sent. reg. deu.* + *Conc. Hispal.*<sup>63</sup>, manifiesta unos mismos puntos de partida de un CRV que debió difundirse bastante, perteneciente a la «tercera fase» de la que he hablado y, cuya ampliación, sobre la RI simple, hay que atribuir al destino del mismo hacia esos ambientes monásticos en el ámbito de la Bética o quizá sólo hispalense.

Por otra parte, la incorporación de estos dos breves pasajes «femeninos», anejos a la RI o como capítulos de la misma, incluso, en el caso del S.III.32, sumados a la ROrs, explique, a su vez, por qué la denominada RLE no se cristalizó como regla monástica y no se incorporó de forma definitiva al CRV, al no considerarse necesario, ya que la secuencia citada de la RI más estos dos capítulos «femeninos» debieron parecer suficientes. Sin que ello anule una con-

---

59 Véase VELÁZQUEZ, I., «Pro patriae gentisque Gothorum statu (4th Council of Toledo, Canon 75, a. 633) en H.W. GOETZ, J. JARNUT, W. POHL (EDS), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antiquity and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden-Boston, 2003, A Scientific Programme of the European Science Foundation, 161-217.

60 El análisis de este Concilio y su relación con Isidoro de Sevilla en TEILLET, S., *Des Goths a la nation Gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984, 503-536.

61 FONTAINE, J., *Isidore de Seville. Genèse et originalité de la culture Hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, 235-250.

62 FONTAINE, *op. cit.*, 129-143.

63 Además de este de Valenciennes al que se hace mención aquí, se encuentra en Paris BN lat. 10876 y Paris BN lat. 13090. En cambio, sorprendentemente, en el código de la Biblioteca de El Escorial, Esc. S.III.32, aparecen ambos capítulos detrás de la *Regula Orsiesii* y delante de la de Fructuoso, pero sin la de Isidoro. Véase más adelante en el texto.

sideración estrictamente literaria complementaria y es que el carácter personalizado hacia una destinataria concreta impidiera una incorporación definitiva al conjunto, a pesar de los tanteos que hemos visto antes.

Uno de los manuscritos más importantes de esta fase fructuosiana es, sin duda, el códice, probablemente redactado cerca de Tolouse<sup>64</sup>, formado en la actualidad por tres *membra disiecta*: Tours 615, París BN. Lat. 10876 y París BN lat. 10877<sup>65</sup>. Contienen, respectivamente, las Reglas de Basilio, Isidoro y Fructuoso. Según el examen codicológico de Mundó<sup>66</sup>, deduce este autor que el orden es incuestionablemente<sup>67</sup>: RBas + RI (con los dos capítulos «femeninos»: Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.) + RF.

Es el mismo orden mantenido en el otro códice de este grupo, próximo a éste, aunque no derivado directamente de él. Se trata del códice París lat. 13090, al que he hecho mención (nota 63). Este códice contiene las siguientes reglas: RBas + RI (+ Sent. reg. deu. + Conc. Hispal.) + RF.

Otros manuscritos que reflejan parcialmente esta fase fructuosiana son los procedentes del monasterio de Guimarães. Actualmente perdidos, conservamos, sin embargo, su descripción en el documento fundacional de dicho monasterio, del 959.

Mundó<sup>68</sup> clasifica estos dos códices en orden inverso al que aparecen en el citado documento; así considera como sexto grupo de sus códices (y *corpora*), al que denomina «Fructuoso-Bético IIb», el mencionado en segundo lugar. Según este autor es más simple que el primero y contenía las Reglas de Benito, la de Isidoro<sup>69</sup>, la de Fructuoso, los Diálogos de Gregorio Magno y los *Instituta* de Ephrem. A continuación y como séptimo grupo, denominado «Fructuoso-Bético III», menciona el primero de Guimarães, más amplio según el autor y, por tanto, posterior, ya

---

64 Véase MUNDÓ, «Il monachesimo...», p. 176 y DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», p. 46.

65 En realidad hay un fragmento del mismo códice, desgajado de la RBas, en New Haven, Yale University, Beinecke Library, ms. 481.

66 MUNDÓ, «Corpora i codices...», p. 510. Considera este autor el manuscrito como formante de un octavo grupo, al que denomina «Fructuoso-Bético IV».

67 MUNDÓ, *loc. cit.*, señala que tras el examen codicológico personal ha podido establecer el orden primitivo del códice, frente a la opinión de DÍAZ Y DÍAZ (*art. cit.*, 46-47) que no consideraba posible dicha reconstrucción. Sin embargo, debe matizarse que este último autor lo que no considera posible —y estoy de acuerdo— es reconstruir el contenido total del códice, en el sentido de que falten otras *regulae*, no propiamente el orden, aunque, en efecto, diga que «desgraciadamente se ignora el orden en que pudieran encontrarse estas piezas dentro del orden primigenio». No me parece baladí esta matización, puesto que, en efecto, no podemos conocer el contenido total de dicho códice. De hecho, el propio Mundó señala que al comienzo de la *Regula Basilii* —en el actual *membreum* de Tours— hay huellas de algunos fragmentos, que no se sabe cuáles son, aunque posiblemente sean de la *Regula Pachomii*. Después de un examen codicológico personal no tengo tan absoluto convencimiento del orden mantenido por Mundó. De todas formas el orden de la secuencia conservada viene, sobre todo, confirmado por el códice de París lat. 13090, del que hablaré a continuación, y que parece próximo a éste; aunque no es un apógrafo del mismo. A mayor abundamiento de la cuestión de la posible reconstrucción global del códice de Tours 615 y París lat. 10876 y 10877, debe señalarse que éste de París 13090 conserva otras *regulae* que, en teoría, podrían haber figurado también en el que tratamos, pero no es posible saberlo.

68 MUNDÓ, «Corpora i codices...», p. 509.

69 En el esquema ofrecido por MUNDÓ, *art. cit.*, p. 504, se señala un intervalo de puntos suspensivos entre la RI y la RF, pero nada se dice en el texto de si se mencionan otros textos o no en el catálogo. No he podido acceder a este documento, por lo que debo tomar la referencia directamente de este autor. Se conserva en *Monumenta Portualiae historica, Diplomata et chartae* I, 47, n° 77.

que añade al comienzo del mismo la Regla de Pacomio<sup>70</sup> y al final la de Agustín, posiblemente la femenina, lo cual indicaría también una recopilación en la zona de Sevilla.

Sin embargo, en mi opinión, este «primer» códice del documento fundacional remontaría a un modelo más antiguo y más sencillo que el primero, por lo que en el esquema que he propuesto va en un orden diferente. La razón no es otra que la incorporación de las reglas que considero primitivas e iniciadoras del *corpus regularum* de las primeras épocas, es decir RPach y RAug (femenina o no), a una base común con el grupo RI + RF, de esta fase fructuosiana. No me parece que haya una «ampliación», sino que en el segundo códice citado por el documento fundacional (y primero según quiere Mundó) pueden haber dejado de copiarse estas antiguas reglas. La presencia en ambos de la *Regula Benedicti* tampoco es indiferente. A juzgar por el contenido y estructura del conjunto de códices de reglas monásticas, la presencia de la RB indica, en mi opinión, un estadio posterior a aquellos que no la contienen. Por otro lado, dentro del grupo que sí la transmite, su colocación en primer lugar puede indicar un predominio de la expansión de esta regla que tardó en introducirse de forma sistemática y plena. Por último, la presencia en Guimarães II de los *Diálogos* de Gregorio Magno y los *Instituta* de Ephrem, resulta insólita y derivada de otro tipo de tradición no estrictamente monástica, ya que los *Diálogos* no forman parte de los *codices regularum* (ni del *corpus regularum* teórico, por tanto), y los *Instituta*, aunque visibles en algunos, no se da en los hispanovisigóticos. Por este motivo, este códice de Guimarães II me parece «más moderno» y, sin duda, más alejado de un modelo canónico, podríamos decir, de *corpus visigótico*.

Sólo en el códice procedente de Turín (BN G.V.7, de los siglos IX o X), que se citó anteriormente a propósito de la primera fase —y que no forma parte propiamente de ningún grupo de *corpora regularum* visigóticos—, contiene los *Instituta*, junto con la *Regula Augustini*, además de la Epístola de Eutropio. Pero, como he comentado en ese lugar, me parece que el códice puede reflejar más un *corpus* monástico que de reglas estrictamente.

Además de estos códices hay que mencionar en este grupo un probable códice que contendría un *corpus regularum*, hoy perdido. Se trataría de un *codex regularum* procedente de Albelda, seguramente del siglo X, y que ha sido reconstruido por Linage y Díaz y Díaz<sup>71</sup>. El códice en su estructura completa —que no podemos conocer— correspondería a una fase ya postvisigótica pues implicaría la presencia de la *Regula Benedicti*, incluso de algún pasaje de la *Regula Magistri*, pero no es seguro. De hecho, Mundó<sup>72</sup> lo menciona en último lugar y sin atribuirle grupo ni denominación. El contenido de tal códice habría estado formado por RB + RI + RF, seguidas de *De opere monachorum* de Agustín, la epístola 22 de Jerónimo y las *Institutiones* de Casiano. En su opinión, de haber existido tal códice, contendría un *corpus regularum* incompleto o al que le faltarían elementos que hoy no podemos reconstruir<sup>73</sup>.

---

70 No obstante, señala MUNDÓ, *art. cit.*, p. 509, nota 83, que el documento de Guimarães después de Pacomio escribe *Ambrosii*, pero lo considera un error por *Orsiesii*, que suele ser frecuente en la versión latina de Jerónimo de las obras de Pacomio. Véase también VERHEIJEN, *op. cit.* II, 215-218.

71 LINAGE, *op. cit.* en nota 15, II, 821-826 y DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, 67, 79 y 264.

72 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 512.

73 En el esquema propuesto en p. 505 sitúa en último lugar la *Regula Magistri*, entre interrogaciones, debido a que, tanto LINAGE como DÍAZ Y DÍAZ (*loc. cit.*) piensan que existe un pasaje de este texto en las compilaciones canónicas de los códices Albeldense y Aemilianense, pero según MUNDÓ, *ibid.*, 513, nota 92, se trata de una cita indirecta a partir del Comentario de Smaragdo a la *Regula Benedicti*.

La razón de mencionarlo, aquí se debe al hecho de que pudiese llevar las reglas de Isidoro y Fructuoso en este preciso orden, por lo que en origen podría haber tenido como modelo un *corpus* de esta fase y época.

#### 4.5. Quinta fase: galaico-berciana. Grupo A. Las reglas monásticas después de Fructuoso

El binomio formado por las reglas de Isidoro y Fructuoso constituye, como ya he dicho, el núcleo central y definidor del *corpus* de reglas monásticas de época visigoda<sup>74</sup>. Hasta el punto de que en algunos códices de origen no hispánico se transmiten como únicas reglas de este ámbito geográfico y cultural. Podría pensarse, en este caso, que si las citadas reglas han pasado ellas solas a otros códices reglares o monásticos de ámbitos no peninsulares, podría deberse a la existencia de un *corpus* mínimo o nuclear formado por ambas, correspondiente a época fructuosiana. Sin embargo, los códices de los que tenemos noticias y que tienen esta característica peculiar de contener sólo estas dos reglas hispanas, tienen otra peculiaridad aún más llamativa, y es el orden en que aparecen transcritas, primero la *Regula Fructuosi* y después la *Regula Isidori*.

Se trata de dos códices hoy perdidos, pero que en su momento se hallaban en los monasterios de Centula y Fulda. El de Centula (después conocido como monasterio de Saint Riquier, al norte de Francia) contenía la estructura descrita y se hallaba allí antes del 831<sup>75</sup>. El de Fulda con la intercalación de la *Regula Athanasii* entre las reglas de Agustín y de Fructuoso, además de seguir a la de Isidoro otros varios textos más<sup>76</sup>.

La incorporación a los mismos de estos textos, presupone que hasta los *scriptoria* donde fueron realizados debieron llegar códices que contenían un *corpus* visigodo que las incluía. El hecho de que el orden sea el descrito implica un más que probable ambiente fructuosiano. Díaz y Díaz<sup>77</sup> indica sobre este hecho: «si ahora tenemos en cuenta que el gran impulsor del monacato galaico (*sc.* Fructuoso) conoció y utilizó con certeza la *regula* isidoriana, no parece haber más que una solución: en un ambiente fructuosiano la regla del Hispalense, rodeada del prestigio que le confirió el aprecio que por ella sentía san Fructuoso, fue incorporada al *codex regularum*, ordenado total o parcialmente por Fructuoso que había añadido al final su propia Regla, a la que ahora vino a sumarse la isidoriana».

---

74 Quizá por esta razón MUNDÓ, *ibid.*, 504 y 507-508, sitúa estos códices muy al comienzo de su catálogo, constitutivos del cuarto grupo, denominado «Fructuoso-Bético I», pero cuyas características aconsejan, en mi opinión, retrasarlo bastante y, en el planteamiento que hago, incluirlos en esta quinta fase.

75 Según la información del Catálogo del siglo IX, editado por BECKER, G., *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885. Sobre este catálogo y monasterio, véase también LEHMANN, *op. cit.* Da estas referencias también MUNDÓ, «Corpora i codices...», 501, nota 64.

76 MUNDÓ (*ibid.*, 508) presenta un tercer códice, aunque en el esquema de la p. 504 no se incorpora, procedente de Vendôme (BM 54, del siglo XI), al que pone en relación con el de Fulda, dada la incorporación de la *Regula Athanasii* en éste, ya que es desconocida entre los visigodos. Señala este autor que la incorporación de la *Regula Augustini* «può essere considerata originale, poiché il gruppo di Centula è omogeneo visigotico». Cabría incluso pensar si el códice mismo de Centula referido en el catálogo no era un códice visigótico procedente de *Hispania*, del noroeste, y no una copia de otro anterior. Eso implicaría un códice elaborado en el siglo IX en aquella zona y después trasladado. Por el contrario el de Fulda presenta una situación derivada; ha tomado un códice visigótico como base para la copia de los textos —creo también que incluida la regla de Agustín—, pero les ha intercalado la de Atanasio y otras reglas más. Sobre el códice de Vendôme citado, véase VERHEIJEN, *op. cit.* I, 255.

77 DÍAZ Y DÍAZ, «El manuscrito de Lérins...», 35.

Puede, entonces, suponerse que un *corpus regularum* ordenado por Fructuoso y copiado en uno o más códices tras la muerte del mismo, en su ámbito monástico berciano o galaico, antepuso la Regla de Fructuoso a la de Isidoro y, ambas precedidas de la *Regula Augustini*. Este *corpus* así conformado, RAug + RF + RI, y copiado en un *codex* (o tal vez en más de uno), viajó hacia los monasterios de Centula y Fulda, de los que procedían dichos códices hoy perdidos y que son los representantes de esta fase galaico-berciana, dentro del grupo A o fructuosiano, para distinguirlo del grupo siguiente (B), de la misma fase, pero ya con la significativa incorporación de la *Regula Communis*, como propondré a continuación.

#### 4.6. Quinta fase: galaico-berciana. Grupo B. Las reglas de ambiente abacial

Como grupo B de esta misma fase presento un nuevo desarrollo del *corpus* visigótico de la segunda mitad del siglo VII. Cronológicamente pudo comenzar a formarse todavía en vida de Fructuoso, pero supone una ampliación del contenido fundamental de RI + RF, o RF + RI, pues se incorpora a él, la llamada *Regula Communis* (RCO) que, como es sabido, también se ha conocido —y atribuido en algunos manuscritos— como segunda regla de Fructuoso, pero cuya autoría hay que descartar, aunque el obispo y abad pudiese estar detrás de la redacción de la misma o haber formado parte de ella. Seguramente los abades reunidos en torno a su gobierno redactan la *Regula Communis*. Fructuoso muere hacia 665/7. Por esos años aparece en este mismo ambiente la *Consensoria*, una suerte de *pactum* monástico, y no propiamente una regla, aunque se incorpora en algunos *codices regularum*, cuya cronología y contextualización ha demostrado, en mi opinión, de forma contundente, Bishko<sup>78</sup>.

Por otra parte, los manuscritos que conservamos o de los que tenemos noticias, presentan este nuevo núcleo fundamental con el orden básico RF + RI + RCO, y esto supone ya una codificación posterior a la vida de Fructuoso. Representan esta fase y grupo algunos manuscritos, cuya estructura completa implica ya un desarrollo posterior, al contener la RB, por lo que me detendré en ellos en el apartado siguiente. Sin embargo, la presencia en los mismos de las reglas citadas antes y en el orden comentado RF + RI + RCO al que, en algunos casos, se añaden la *Consensoria* (Cons) y la *Regula Cassiani* (RCass) —una adaptación literaria de las *Institutiones Cassiani* que debió redactarse en este mismo ambiente galaico-berciano o fructuosiano<sup>79</sup>—, muestran que este conjunto obedece a un *corpus regularum* visigótico pleno y en su estadio final.

Enumero a continuación los manuscritos que corresponden a esta situación, aunque su estructura responda a la fase siguiente, donde los abordaré con más detalle:

---

78 BISHKO, CH. J., «The date and nature of the Spanish *Consensoria monachorum*», *American Journal of Philology* LXIX/4 (1948), 377-395.

79 En realidad hay dos recensiones bien distintas, una la que transmite el códice de Munich, Clm 28118, conocido tradicionalmente como el *Codex regularum* de Benito de Aniana, aunque en realidad parece un testigo del mismo, como ha estudiado BONNERUE (*op. cit.* en nota 7), y otra la transmitida por el ya citado Esc. a.I.13, o códice de Leodegundia. Son fundamentales el estudio de PLENKERS, H. «Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln», en L. TRAUBE (ED.), *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters*, Erster Band, drittes Heft (München 1906), reimpr. 1966, Frankfurt – Main, con edición parcial del índice de los *capitula* y de algunos capítulos no incluidos en la *Concordia regularum* de Benito de Aniana, así como la edición completa de ambas recensiones de LEDOYEN, H., «La *Regula Cassiani* du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I.13», *Revue Bénédictine* XCIV/1-2 (1984), 154-194, y el estudio literario de VOGÜÉ, A. DE, «La *Regula Cassiani*. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien», *Revue Bénédictine* XCV/3-4 (1985), 185-231.

- 1) El códice de Arlanza, del siglo X y hoy perdido, salvo el índice del mismo que se conserva como fol. 2 en el actual códice Madrid BN 494.
- 2) El códice de El Escorial a.I.13, ya citado por contener partes nucleares que arrancan ya de la primera fase.
- 3) Londres Add. 30055, del siglo X y procedente del monasterio de san Pedro de Cardaña.

Otro códice vinculado a esta fase y grupo, pero sorprendente por su estructura, es el manuscrito de El Escorial S.III.32, del siglo X<sup>80</sup>. Mundó<sup>81</sup>, que lo considera formante de su noveno grupo, denominado «Fructuoso-Galaico I», afirma que se trata del más importante de los *codices regularum* hispanos conocidos, conservados o no. Lo que le hace singular a este códice es que, al menos en su estado actual de conservación, no contiene la regla de Isidoro, aunque sí los capítulos que vengo llamando «femeninos», normalmente anejos a esta regla. El códice se halla trunco en su parte final, luego podría haber contenido la RI, incluso la RCO; pero lo que sí resulta claro es que, en el caso de que hubieran estado incluidas, los citados «capítulos femeninos» habrían ido separados de la regla isidoriana y, por otra parte, la *Consensoria*, generalmente añadida también a la RI, va siguiendo aquí a la Regla de Basilio. El orden conservado es, por tanto, RBas + RCons + RPach (con la *Regula Orsiesii*) + Sent. reg. deu. + Conc. Hispal. + RF, sin que haya pérdida de folios en ningún caso entre las obras. Hay que proceder a un estudio detenido y sistemático de este códice, pero creo que la especial estructura del mismo —al margen de si le falta o no la Regla de Isidoro y la *Communis*—, supone una variación fundamental y peculiar del *corpus* visigótico que podríamos considerar paradigmático de esta época y vinculado, por tanto, a un ambiente berciano-galaico estricto en torno a la regla de Fructuoso pero, por motivos que hoy por hoy se escapan, con una selección heterogénea de textos, cuya significación habrá que desentrañar, y con la llamativa ausencia de la RI.

#### 4.7. Sexta fase: benedictina. La incorporación de la *Regula Benedicti* al CRV

Ya he mencionado que la difusión de la RB en *Hispania* debe considerarse de época postvisigoda. Su penetración no se extiende realmente de forma significativa hasta el siglo X a través de la Narbonense y los monasterios de los Pirineos catalanes. Por ello, los códices, visigóticos o no, que podemos considerar del ámbito hispano y que la incluyen ya representan un estadio posterior y más avanzado. Mundó<sup>82</sup> apunta la posibilidad de que esta regla, que acabó por imponerse en Europa y presidir la práctica totalidad del monacato medieval durante mucho tiempo, penetrase en España, a través de Cataluña, una vez reconquistada ésta en época de Carlomagno, y a partir del nuevo ordenamiento establecido por Benito de Aniana. Si esto es así, hay que aceptar que la RB llegó a la Narbonense con el texto en su versión contaminada, caracterizada con el *incipit Absculta*, como se atestigua en los códices catalanes conservados y que, por tanto, fue conocida con anterioridad al *Corpus Regularum* de Benito de Aniana. De aquí se colige que esta difusión de la RB excluye la posibilidad de que se hubiese transcrito en *codices regularum* hispánicos de los siglos VII y VIII.

80 Al que ya hice alusión por la calidad de sus lecturas y la importancia que creo que tiene en la transmisión textual de la *Regula Fructuosi*.

81 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 510.

82 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 513.



Eso no quiere decir que el texto de la Regla fuese desconocido entre los visigodos, total o parcialmente, pero no parece que haya formado parte de ningún *corpus* de esa época. Aunque los estudios relativos a las fuentes literarias de las *Regulae* hispánicas son parcos en cuanto a manifestar dependencias textuales de la RB, sí hay algunos ecos que apuntan a cierta inspiración, más en Isidoro de Sevilla que en Fructuoso, y donde quizá sea más detectable incluso es en la RCO—, pero su influjo literario es escaso, como lo fue su influjo en la observancia de las normas. La fuerza y tradición de las reglas de Isidoro, Fructuoso, así como la *Communis* y textos derivados debieron obstaculizar la implantación de la regla benedictina. Durante mucho tiempo el monje de Nursia no pudo competir con los obispos hispanos y sus *regulae* monásticas. Incluso en los casos de clara determinación por extender la normativa de Benito, como es el de Genadio de Astorga en el siglo X, el peso de la actividad monástica de Fructuoso y el prestigio de su vida y obra influyen tan directamente en él que más debe hablarse de un discípulo fructuosiano que de un monje benedictino.

Pero son precisamente estos códices postvisigodos, que podríamos definir como pertenecientes a una etapa benedictina, los más representativos de cómo las reglas monásticas hispanas se han configurado como un *corpus* literario, pasando a formar parte del conjunto o de conjuntos regulares «ideales» con los que ya en plena época medieval, hacia el siglo X, probablemente en los últimos decenios del IX, se conforman códices reglares que seleccionan grupos de reglas como materia literaria, adoptando los textos que han circulado en los siglos anteriores, en especial en el siglo VII, que han adquirido prestigio como lecturas de *auctoritates*, modélicas y que se han difundido por los diferentes centros monásticos en *Libri regularum* de los abades y abadesas para lectura, educación y edificación de monjes y monjas.

Vuelven a rescatarse en estos códices las primitivas reglas monásticas orientales, pero ahora fijadas en una secuencia estable que incorpora una antigua regla hasta ahora no usada en el CRV, me refiero a la *Regula Macarii* (RMac), según comentaré más adelante. La secuencia fijada aparece, pues, como: RMac + RBas + RPach.

En estos códices «postvisigóticos» se transmiten como núcleo central y, en mi opinión, más importante, las tres grandes reglas hispanas, con posible diferente orden: RI + RF + RCO, y con otras piezas de ambiente galaico: Cons y RCass; o, en relación con esta última, se incluyen pasajes de las *Institutiones* de Casiano, sobre las que se ha conformado la *Regula* que lleva su nombre (RCass) como ya he comentado. Y, por último, se incorpora la RB, aunque el lugar de inclusión varía de unos códices a otros, probablemente en función de la importancia concedida en los diferentes *scriptoria* de donde surgieron los códices, al menos desde lo que los conservados nos permiten entrever.

Es por este motivo de la presencia de la RB, por lo que considero los códices perdidos de Guimarães, tanto II como I, clasificados por Mundó respectivamente como grupos «Fructuoso-Bético IIb» y «Fructuoso-Bético III» más pertenecientes a esta etapa —en su estructura global— que a la considerada por él, además de que creo que el denominado Guimarães II es posterior o, por lo menos, de mayor complejidad, que Guimarães I, según he argumentado antes. Además, en éste la RB habría estado copiada en primer lugar, frente a los demás códices, salvo el de Valenciennes 288 —de tradición extrahispana realmente, aunque basado en un modelo visigótico—, si bien en este caso son sólo ciertos extractos los que encabezan la serie y no la obra completa.

A esta etapa, pero con un núcleo originario visigodo, pertenecen los siguientes códices a los que ya he hecho alusión:

El Códice de Arlanza, del siglo X y hoy perdido, salvo el índice del mismo que se conserva como fol. 2 en el actual Códice Madrid BN 494. Como señala Mundó<sup>83</sup>, la estructura de este códice es impecable, presenta la serie de las reglas orientales, seguidas de la *Regula Benedicti* y, a continuación, las reglas hispanas.

Pero quiero llamar la atención sobre ellas, porque hay dos aspectos reseñables en dicha ordenación. De un lado, la presencia de la RMac, ordenada en primer lugar, antecedendo a las reglas muy conocidas desde antiguo en *Hispania*, a saber, la RPach y la RBas. La incorporación de la RMac conforma una trilogía de reglas orientales con las otras dos, pero hasta este códice no hemos visto su presencia en ningún otro y sólo en los que veremos después aparece. Se trata de una regla de penetración tardía en *Hispania* y quizá asociada a la RB<sup>84</sup>. No parece que la RMac haya sido conocida o, al menos, utilizada en época visigoda. Esta primera parte del códice indica, pues, una cierta «modernidad» en su concepción, al llevar las reglas de introducción más tardía, es decir, la RMac —aunque aliada con las otras reglas orientales más antiguas, creo que para formar un nuevo grupo «impecable» de normativas orientales—, y la de RB.

De otra parte, ambas reglas más modernas, en combinación con las antiguas de origen oriental, quedan antepuestas al *corpus regularum* de época visigoda más característico, éste sí podríamos considerarlo un modelo paradigmático de la fase que he denominado «galaico – berciana», es decir, después de la muerte de Fructuoso, pero impregnada de su ambiente y con elementos claramente galaicos; de hecho, esta secuencia está encabezada por la RCass, elaborada a partir de fragmentos de las *Institutiones* del autor, pero que responde a una redacción peculiar y a una conformación de dichos pasajes como una pequeña regla monástica que debe considerarse con identidad propia y compuesta en un ambiente fructuosiano, según he comentado antes. Se corrobora dicho ambiente por la continuación de la RF + RI (quizá con los apéndices femeninos y, posiblemente seguida de la Cons) + RCO.

El varias veces citado códice de El Escorial a.I.13, conocido como de Leodegundia. Como ya comenté al hablar de él a propósito de la primera fase y la presencia en él de la RAug, se trata de un códice facticio, cuyo sector A de la primera parte constituye un antiguo *codex regularum*. En su estado actual, el orden resulta, en opinión de Mundó<sup>85</sup>, extraño y alterado, si se compara con el anteriormente mencionado de Arlanza. El códice es de principios del siglo X, al menos su primera parte, y sus diferentes sectores debieron ser reunidos ya desde época temprana<sup>86</sup>. Recordemos que contiene actualmente: *Pactum* de Sabarico + cap. 73 de la RB +RAug con intercalación en el *incipit* de una «*regula puellarum*», y otros opúsculos. Todo este florilegio a modo de introducción. A continuación se introduce la RB completa, pero mezclada con algunos capítulos de la RI y la *Regula Donati*, otra regla no usada en época visigoda.

---

83 MUNDÓ; «Corpora i codices...», 511, que lo clasifica como décimo grupo, con la denominación «Fructuoso-Galaico II».

84 Aunque eso no significa que tengan necesariamente una historia común dentro de su transmisión en *Hispania*. De los códices de los que tenemos noticia, en éste y en el de Londres Add. 30055 aparecen ambas; sin embargo, en el de Guimarães I (de cuya «modernidad» ya me he hecho eco) sólo estaría la de Benito, a juzgar por el Catálogo conservado, y otro tanto ocurriría con otro códice que citaré más adelante, también perdido, y procedente de Albelda, si bien la posible reconstrucción de éste puede no responder al contenido total del mismo, hoy ya desconocido.

85 MUNDÓ, «Corpora i codices...», 510. Y creo que, en efecto, este códice, aunque basado en un modelo antiguo, ha reorganizado el material, con alteraciones diversas no sólo en la estructura del mismo, sino en la presentación interna de los textos.

86 DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 48. Remito a lo dicho en la «primera fase» sobre la estructura actual de este códice.

Tras este grupo da paso a la presentación de un auténtico y «modélico» *Corpus regularum* de ambiente galaico-berciano: RF + RI + Cons.; ésta se presenta como apéndice de la RI, figurando como capítulo 25 de la misma; lleva a continuación unos textos de carácter monástico, presentados como capítulo 26 y, en cambio, faltan los «capítulos femeninos» característicos anejos a la RI, lo cual resulta, en principio, sorprendente, habida cuenta de que el códice está firmado en su segunda parte por Leodegundia y se deduce de ello su adscripción a un monasterio femenino o su paso por él. Por este motivo, en buena lógica, cabe suponer que el *codex regularum* del que parte no tenía tales textos, pues, en caso contrario, se habrían mantenido<sup>87</sup>.

Con todo me pregunto si la razón no se debe a otro motivo y es que sí figurasen en el códice modelo, pero se hubieran suprimido, dada la sobreabundancia de textos femeninos que después se van a añadir, ya que aparece la *Regula Augustini feminis data* y la propia RLE, en su redacción larga<sup>88</sup>, así como otros textos femeninos y *Vitae* de santas, según enumeraré a continuación.

Si el modelo contenía como capítulos 25 y 26 de la RI esos «capítulos femeninos», ahora suprimidos por la presencia de otros textos más importantes desde el punto de vista de la preceptiva femenina, su lugar habría quedado ocupado por la *Consensoria*, como capítulo 25 —no es el único caso de la adición de esta pieza en dicho lugar— y de los citados pasajes de carácter monástico como capítulo 26; manteniéndose de esta forma la organización del modelo en 26 capítulos para la RI.

Por otra parte, el códice tiene una elaboración muy peculiar, creo que producto de alguien —tal vez Leodegundia misma— que quiere «construir» un *corpus regularum*, o quizá mejor un *corpus* monástico variado y completo, basado en un *corpus* ciertamente modélico o, si se quiere, paradigmático, de época visigoda, postfructuosiana, y de clara finalidad femenina; de ahí que se rescaten piezas antiguas características de la época de Leandro de Sevilla y que me parece que podrían ponernos en contacto con un segundo CRV que habría tenido como modelo. Por lo que propongo que el punto de partida del célebre códice de Leodegundia fuesen dos *codices regularum*, o uno resultado de la suma de uno más antiguo —de la fase que considero «preisidoriana o leandrina» o «segunda fase»—, con las Reglas de Agustín femenina y el *Ordo Monasterii* y la Regla de Leandro. Este grupo primitivo se habría añadido —dado el posible destino para un monasterio femenino— al *corpus* fundamental y más representativo de época visigoda, de ambiente galaico – berciano (tras la muerte de Fructuoso): RF + RI + RCO.

A este núcleo fundamental se unieron las restantes reglas y textos monásticos, rescatándose asimismo, una de las primitivas reglas introducidas en *Hispania*, la de Pacomio y, ésta, curiosamente escrita entre las dos obras menores de ambiente genuinamente galaico y fructuosiano, la *Consensoria* y la *Regula Cassiani*.

Así pues, tras la RI y sus «nuevos apéndices», siguen la RPach y la RCass; ésta nuevamente con un fragmento intercalado de la RI. A continuación los fragmentos «femeninos» de la RAug que ya vimos, la Epístola de Jerónimo a Eustoquio, seguida de la RLE, y de un fragmento «*de uiduis*» obtenido del *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro. Se introducen después las *Vitae* de Constantina y de Melania y otros textos jeronimianos sobre monjes. Después de estos textos aparece la suscripción de la monja Leodegundia y se añaden todavía después la RMac, un grupo de *orationes psalmodorum* y un fragmento de otro pacto monástico.

87 DÍAZ Y DÍAZ, *ibid.*, 49.

88 No breve, como sostiene MUNDÓ, «Corpora i codices...», 505, seguramente por error tipográfico, ya que en la relación de obras del mismo (*ibid.*, 511) menciona la *Regula*, sin señalar que es la redacción breve.

Como he indicado a propósito del códice de Arlanza, hay que destacar la presencia de la RMac junto con la RB, como ocurría en aquel. Ambas de incorporación tardía. Con todo, choca que en el de Arlanza aparezca en primer lugar y en éste de El Escorial prácticamente en última posición, aderezadas con otros textos de diverso tenor, según he mencionado. Pero precisamente esta anómala disposición se debe a que se trata en realidad de otro códice, el que constituye la segunda parte del actual y el auténticamente firmado por Leodegundia. Creo que esto apunta igualmente a la idea de que el núcleo central, situado en la primera parte responde a la copia de un *codex regularum* (o mejor dos) antiguos, sobre los que se ha organizado el resto de las piezas.

El Códice de Londres Add. 30055, del siglo X, y procedente del monasterio de san Pedro de Cardena<sup>89</sup>. Mundó<sup>90</sup> lo considera «il più ricco di tutti tra i CRV». Aunque el orden puede estar alterado, puesto que parece compaginado en época posterior y hay diversas anomalías<sup>91</sup>, Mundó (*loc. cit.*) propone el siguiente orden originario<sup>92</sup>: *Institutiones* de Casiano + fragmento de la RLE + RMac + RPach + RBas (con el mismo orden, por tanto, que en el códice de Arlanza) + RF + RCO + RB + *Capitulum de omnibus uitiiis* + RI. Como capítulo 25 de ésta, aparece la *Consensoria monachorum*, en la *capitulatio* que conserva el manuscrito, además con ese mismo título<sup>93</sup>.

En el esquema presentado por Mundó (*ibid.*, 505), incluye en el mismo grupo, la modificación posterior de este códice que en la actualidad presenta idéntico orden hasta la *Consensoria*, incluida; a continuación se leen: RB + *Capitula de omnibus uitiiis* + RI + RF + RCO. Esta modificación no supone, en mi opinión, que hubiese un modelo distinto de *corpus* visigótico, sino que quien la llevó a cabo en época moderna, reordenó «cronológicamente» las reglas de época visigoda, alterando seguramente sin saberlo la estructura originaria del modelo y la información que del mismo podríamos haber constatado con seguridad.

---

89 Donde figuraba al menos desde 1656. Sobre la azarosa historia de este manuscrito, véase MUIR WHITE-HILL, W., «Un códice visigótico de San Pedro de Cardena (British Museum Additional ms. 30055)», *Boletín de la Real Academia de la Historia* CVII-11 (1935), 508-514 y DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 47-48, nota 69.

90 MUNDÓ; «Corpora i codices...», 505 y 512.

91 Algunas detectadas por una mano, seguramente del siglo XVI o XVII incluso, que corrige en ciertos momentos el códice y añade algunas notas marginales. Así al final de la *Regula Isidori* que queda bruscamente interrumpida, señala «Aquí acaba el códice y falta lo demás que [— — —] este mismo escritor». Se hace eco de este comentario también DÍAZ Y DÍAZ, «Aspectos de la tradición...», 47, nota 68.

92 Lo considera constitutivo de un duodécimo grupo, denominado «Fructuoso-Galaico IV». El autor supone la actual compaginación del siglo XVI, supongo que como término *ante quem* debido a la intervención de la mano a la que he aludido en la nota anterior. Sin embargo, no fue esta mano la que cambió la compaginación, como se deduce del comentario también aducido en la nota anterior. Además el autor de estas notas parece «corregir» algunos fallos, como olvidos por ejemplo, del texto.

93 Desconozco cuáles son las razones —salvo que sea un error de redacción— que llevan a LINAGE, *op. cit.*, II, 837, en su descripción de este manuscrito, así como a MUNDÓ, «Corpora i codices...», 512 y también en su esquema (p. 510), a afirmar que la *Consensoria monachorum*, se halla junto con la *Regula Basilii*. De hecho, LINAGE, *loc. cit.*, con más detalle, al establecer la clasificación de contenidos del códice, afirma (grupo 5): «La *Capitulatio* y la regla de san Basilio (ff. 142r-193v). En aquella figura con el número XXV, y con este título, la *consensoria monachorum*...». Pero no es así; en un examen detallado del mismo, no he podido encontrar ni en la *capitulatio* ni en los textos de la RBas, entremezclada o al final, la *Consensoria*. En cambio, ésta sí figura como capítulo XXV en la *capitulatio* de la *Regula Isidori*, es decir, en su lugar habitual en otros códices. Lamentablemente el texto de la regla isidoriana sólo conserva la *capitulatio* y el inicio hasta las primeras líneas del capítulo III, por lo que se ha perdido la transmisión de la *Consensoria*, que debía estar ocupando el último capítulo de dicha regla, tal como figura en su *capitulatio*.

## 5. CONSIDERACIÓN ÚLTIMA

Como puede observarse por todo lo expuesto hasta aquí, el *Corpus regularum* visigodo va sufriendo una transformación lenta, de gradual enriquecimiento por incorporación de diferentes textos. Como ocurre en otros conjuntos de *corpora* (itálicos, gálicos) este proceso de enriquecimiento se mantiene inalterado hasta el siglo XI; después aparecerán mutaciones y selecciones de textos que desfigurarán los arquetipos iniciales. He tratado en este estudio de ir distinguiendo entre *Corpus regularum*, que he matizado como el conjunto de reglas monásticas que se compilan para ser difundidas como «textos paradigmáticos» y casi podríamos decir «oficiales» en el formato de *Libri regulares* a disposición de los abades, de los *Codices regularum* existentes o de los que tenemos noticias, que son la manifestación real y material de ese *corpus* teórico. Por ello he ido presentando la formación progresivamente enriquecida de un posible e ideal *Corpus regularum* de época visigoda, formado en sus etapas finales por la adición de sucesivos textos a un *corpus* inicial pero admitiendo siempre la existencia de diversos *corpora* en diversas etapas y fases. De hecho, considero que en las primeras etapas pudieron existir dos *corpora* bien diferenciados, uno básico con reglas orientales y la de Agustín, y otro, también pequeño y básico, para monasterios femeninos que incorporaba la Regla de Leandro y que no desembocó habitualmente en la incorporación de la misma en *codices regularum*, salvo algunos casos —muy significativos, eso sí— porque lo que se difundió fueron los llamados «capítulos femeninos» anejos a la Regla de Isidoro.

El *Corpus regularum* de origen bético o hispalense, claramente existente, pudo desembocar en un *corpus* más enriquecido de época fructuosiana y éste, a su vez, en el conformado en las fases que he denominado «galaico-bercianas», pero eso no quiere decir que en la Bética o en otros lugares no continuase existiendo ese *corpus* bético (en los códices en que se copiase), sin entrar a formar parte de los de Fructuoso, ni que no hubiese diferentes *codices*, en uno u otro ambiente, que hubiesen incorporado de formas distintas las *Regulae* orientales o las femeninas. Considero que no necesariamente debieron ser las cosas rígidas y estables y que los *Codices regularum*, cuya existencia y circulación podemos constatar y admitir como uno de los hábitos literarios y culturales más significativos de época visigoda, prolongado en los siglos posteriores, no fueron cerrados ni constituidos de una sola vez, sino que, incluso física o materialmente, estuvieron sometidos a la incorporación progresiva de nuevas piezas literarias de ámbito monástico y, mayoritariamente, reglar. Pero sólo podemos trabajar con lo que poseemos y eso no es otro elemento que los *Codices Regularum* supervivientes o conocidos. Su estructura nos permite conocer la ordenación singular adoptada en cada uno de ellos del *Corpus regularum* (o *corpora*) e, indirectamente, la conformación de ese mismo *corpus* (o *corpora*) teóricos.