

El origen del rito de la unción real (las concepciones teocráticas de Occidente en la Alta Edad Media y las representaciones del poder en la Rusia Medieval)¹

MARINA KOROTCHENKO

*Instituto de la Literatura mundial. Departamento
de la Literatura Medieval Rusa. Moscú, Federación Rusa
marinakorot@hotmail.com*

El rito visigodo de la unción real es prácticamente desconocido para la investigación científica rusa. Hasta la fecha no se ha comparado la tradición ritual rusa (el primero en recibir la unción real fue el zar Fiodor Ioannowicz en 1584) con su lejano prototipo histórico (la primera unción inaugural fue descrita por Julián de Toledo hacia 672 en la *Historia Wambae regis*).

¹ Agradecimientos: deseo expresar mi agradecimiento al Doctor José Carlos Martín Iglesias, por su apoyo durante todas las etapas del presente trabajo, tanto por sus comentarios que permitieron una correcta comprensión de la historia de la Hispania visigoda como por su orientación bibliográfica, a la Doctora Carmen Codoñer Merino, por sus valiosas aportaciones al contenido final del presente artículo al Doctor Emiliano Fernández Vallina por su lectura del trabajo y sus amables correcciones.

Los estudios existentes sobre la tradición medieval rusa destacan la influencia bizantina sobre las ceremonias de coronación². Esta parte del esquema ritual fue analizada por Boris Uspenski en su estudio fundamental “Zar y patriarca (el modelo bizantino y su reconsideración rusa)”. Este autor también resume la historia de la unción carolingia, pero no la relaciona con el rito visigodo³.

Nosotros vamos a seguir la línea de los investigadores que afirman que el rito visigodo precede e influye posteriormente sobre el carolingio⁴. En este caso es posible realizar un análisis comparativo de las cuatro ceremonias: visigoda, bizantina, latina y rusa.

La comparación del “modelo ruso” con otras construcciones teocráticas no sólo puede ayudarnos a cambiar la orientación ruso-bizantina tradicional, sino también a enriquecer la hermenéutica rusa con nuevas fuentes, procedentes de la literatura latina medieval. Esto no sólo permitirá apreciar aquello que nos separa del Occidente católico, sino también reevaluar las conexiones dentro del espacio teológico cristiano común.

Vamos a intentar seguir el consejo de Isidoro de Sevilla: “Etymologia est origo”⁵, creyendo que, precisamente, la etimología nos ayudará a

² В.И.Уколова, О.Р.Бородин, “Византия и Запад: культурные отношения в VII-XII вв.”, *Византия между Западом и Востоком*, Санкт-Петербург, 2001, pp. 105-139 (V.I. UKOLOVA, O.R. BORODIN. “Bizancio y Occidente: las relaciones culturales en VII-XII siglos”, *Bizancio entre Occidente y Oriente*).

³ Б.А.Успенский, *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Москва, 1998. Vid. Экскурсе II. К истории инаугурационного помазания миром при возведении на престол: литургическая реформа римской церкви и помазание Каролингов (El excursus II: Sobre la historia de la unción inaugural con el miro en la entronización: la reforma litúrgica de la iglesia romana y la unción de los carolingios).

⁴ A. BARBERO DE AGUILERA, “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval”, *Hispania*, 30 (1970), Madrid, pp. 245-326, en la p. 326 afirma que “toda una teoría y práctica políticas que se correspondían con el establecimiento de la unción real” “nacían en la España visigoda”, “donde los reyes medievales fueron ungidos por primera vez”. Sobre el actual estado del tema vid. M. R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000, p. 208: “Puesto que el ungimiento era algo desconocido en Roma y que no existía tampoco en el Imperio Bizantino contemporáneo, hay que defender con A.Barbero, que estamos ante “la creación original de una institución”, vid. también nota 126 de la misma pagina.

⁵ *Etymologiae* 1,29,1, ed. W.M. LINDSAY, Oxford, 1911: “*Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur*”. Sobre el significado de estos términos existen varias opiniones, nosotros los empleamos en el sentido explicado por C.CODONER MERINO *El libro X de las Etymologiae. Su lugar dentro de esta obra. Su valor como diccionario*, Logroño, 2002: “La “etimología” se sustenta sobre el “origo”, pero exige además el complemento de la interpretación para entender de modo definitivo el significado de la palabra”, p. 82. Vid.

comprender la dinámica del desarrollo del rito, cuya última etapa es la “reconsideración rusa”.

1. LA PRIMERA UNCIÓN REAL EN LA HISTORIA

El carácter de primicia de la unción visigoda sólo podría ser disputado por el rito anglosajón, pero su existencia anterior al rito descrito en la *Historia Wambae* es poco probable. Tanto en el tratado *De excidio et conquestu Britanniae* de Gildas (anterior a 547), como en la *Vita santi Columbae* del abad Adamnán (679-704), se relata la unción sacerdotal. Por su parte, Beda el Venerable, en su *Historia ecclesiastica* (redactada alrededor de 731), no menciona ni la unción sacerdotal ni su equivalencia real⁶.

Sin embargo, es difícil negar la ausencia de cualquier rito inaugural entre los caudillos bretones y anglosajones basándose sólo en estos hechos, aunque no conocemos nada sobre la forma de este acto ni sobre cómo entró en la Galia e influyó en la unción de Pepino el Breve (751).

Las corrientes litúrgicas parecen más favorables al rito visigodo. Aunque los misioneros célticos desempeñaron un papel decisivo en la construcción del monacato europeo, las diferencias de índole litúrgica entre las iglesias irlandesa y romana eran bastante importantes. El cálculo católico de la Pascua sólo fue aceptado en el sur de Irlanda en el año 630. El rito visigodo de la penitencia también se conservó sin cambios, a pesar de la presencia en Hispania de los textos litúrgicos bretones que exponían un rito más cómodo para el uso en el que se eliminaba su inalterabilidad⁷. Contrariamente, la influencia de la

también de la misma autora: “¿Orígenes o Etymologiae?”, *Helmántica*, 45, 1994, pp. 513-527, p. 522: “La *etimología* coincide con el *origo uocabulorum*, es decir con el “origen” de un referente concreto, siempre y cuando este referente debidamente interpretado (*per interpretationem*) como reflejo del objeto al que se refiere, sirva para explicar la cualidad o cualidades que se consideran básicas en dicho objeto (*uis nominis vel verbi*)”. La traducción de este pasaje vid. en J.C.MARTÍN, *La Renotatio librorum domini Isidoro de Braulio de Zaragoza (†651). Introducción, Edición crítica y Traducción*, Logroño, 2002, pp. 99-100, nota 191: “Sobre la etimología. La etimología es el origen de las palabras, cuando mediante la interpretación de las mismas se alcanza a descubrir el significado de un término y la razón que explica su forma concreta”.

⁶ Vid. A. BARBERO, “El pensamiento político visigodo...”, pp. 309-313.

⁷ G. MARTÍNEZ DÍEZ, “Algunos aspectos de la Penitencia en la Iglesia visigodo-mozarabica”, en *La patología toledano-visigoda (XXVII semana española de teología)*, Madrid, 1970, pp. 121-134: 130.

hinnografía mozárabe en la liturgia romana fue tan importante que incluso dio origen al término “Spanish Symptoms”⁸.

La fuente principal sobre este tema es el *Liber Ordinum ex Patrum ordine collectus in unum*, códice originario del monasterio de Santo Domingo de Silos y perteneciente al siglo XI, aunque contiene textos visigodos mucho más tempranos (siglos VII-VIII)⁹. En el *Liber Ordinum* se presenta un rito completo del oficio eclesiástico. Es posible que el arquetipo del libro hubiera sido compuesto por el arzobispo Julián de Toledo, a quien ya se ha mencionado previamente como al primero quien describió de la unción real. Roger Collins anota que el complejo litúrgico visigodo no tuvo rival en la Europa Occidental del siglo VII, tanto en la cantidad como en la calidad de los textos¹⁰.

La enumeración de todas las influencias litúrgicas mozárabes sobre la liturgia romana puede ser el objetivo de una nueva revisión. Solamente recordaremos las más importantes: “Filioque”, la lectura del Credo antes de la Eucaristía, los ritos de la iniciación cristiana, las fórmulas de ordenaciones y consagración de vírgenes, las misas votivas, etc. Estas formas del lenguaje litúrgico visigodo seguirán integradas en el “Misal Romano” aun después de la prohibición del rito mozárabe en el siglo XI¹¹. Algunas ceremonias de origen visigodo se conservaron en el sur de Francia hasta el siglo XVII. La influencia más fuerte y profunda en la liturgia romano-franca tuvo lugar después de la incorporación de la provincia de Narbona a las Galias. La ausencia de una unidad litúrgica en las iglesias francas y la escasez de literatura ritual fueron suplidas por los textos litúrgicos narbonenses, que derivaban del “ordo” visigodo¹². Es precisamente en este momento cuando aparece el rito de la unción real en el repertorio de los reyes carolingios.

Además, después de estudiar la historia de la Alta Edad Media, la noción misma de la influencia entre la Galia e Hispania nos parece en

⁸ J. JANINI, “Roma y Toledo (nueva problemática de la liturgia visigótica)”, en *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo, 1967, pp. 33-53: 52.

⁹ J. GÓMEZ LÓPEZ, “Aportaciones de la liturgia mozárabe de la unción de los enfermos a la problemática actual en torno a este sacramento”, en *La patrología toledano-visigoda...*, pp. 159-192, p. 178.

¹⁰ R. COLLINS, *La España visigoda, 409-711*, Historia de España, IV, Barcelona, 2005. Vid. cap. 6 “Libros y lectores. El legado de Africa”, p. 152.

¹¹ JANINI, “Roma y Toledo...”, “Ausdrucformen” de Toledo en el rito de Roma, anot. 63, p. 52.

¹² M. GROS, “Les Wisigoths et les liturgies occidentales”, en *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*, Colloque internacional du C.N.R.S., Madrid, 1992, pp. 125-135:130, 134.

cierto sentido imprecisa. El reino Tolosano, las uniones matrimoniales galo-visigodas, las expediciones militares comunes y los conflictos de carácter familiar demuestran que estamos, en algún sentido, en el mismo espacio socio-cultural. Por ejemplo, no existían más diferencias que entre los dos principados de la Rusia de Kiev. Las consecuencias lógicas de este hecho fueron una hagiografía común¹³ y las interferencias teocráticas. Jacques Fontaine considera que la doctrina de Isidoro de Sevilla influyó más sobre la Galia del siglo IX que sobre la Hispania contemporánea al santo obispo. La teoría isidoriana sobre el poder aparece en los textos de Rabano Mauro, Sedulio Escoto, Jonás de Orleáns, Catulfo e Hincmar de Reims¹⁴. No es extraño suponer que Isidoro fue uno de los inspiradores del renacimiento carolingio, al ser el autor de las *Etymologiae*, el libro más popular en Europa después de las Sagradas Escrituras.

Entre los jerarcas de origen visigodo en la iglesia carolingia recordaremos sólo dos nombres: Benedicto de Aniano, cuyo nombre visigodo era Witiza, organizó la famosa reforma monástica, y Teodulfo de Orleáns, ideólogo de Carlomagno, al que debemos probablemente la redacción de los *Libri Carolini* y la adopción del “Filioque”¹⁵.

En estas circunstancias, suponer que el rito carolingio, surgido casi un siglo más tarde que el visigodo (Julián de Toledo no describe el primer rito de unción en la historia visigoda, sino que menciona una tradición ya establecida¹⁶), fue independiente, nos parece imposible.

P.Chaunu y E.Mension-Rigau se refieren a la primicia de la unción visigoda como un rito que remonta a una larga tradición y consideran la unción de Clodoveo como una simple confirmación después del

¹³ C. GARCIA RODRIGUES, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Monografías de historia eclesiástica, vol. I, Madrid, 1966. Vid. III “Aspectos del culto de los santos”, cap. II “Las corrientes de difusión del culto de los santos”, pp. 397-403; J.C.MARTÍN “Un ejemplo de influencia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto en la hagiografía merovingia”, *Minerva*, 9 (1995), pp. 165-185.

¹⁴ J. FONTAINE, La figure d’Isidore de Séville à l’époque carolingienne, en *L’Europe héritière de l’Espagne wisigotique*, pp. 193-211. El mismo autor: *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002, vid. el Epílogo: “Las estelas de Isidoro”.

¹⁵ P. RICHE, Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien, en *L’Europe héritière...*, pp. 177-183: 178, 180-181.

¹⁶ M.R.VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo...*, p. 206: “los textos que aluden a la unción de Wamba dan a entender que el rito no era nuevo”, en la nota 120 hay la abundante bibliografía sobre el tema.

bautizo. Los autores contemplan la posibilidad de la penetración del rito visigodo a través de los misioneros celtas en Irlanda hacia el año 700¹⁷.

En nuestra investigación es muy importante demostrar que los reyes visigodos fueron los predecesores de los zares en el uso de este importante rito político. Es posible que exista una influencia indirecta, a través de la unción carolingia y de la bizantina (esta última aparecerá después de la caída de Constantinopla en época de las Cruzadas, y su primera aplicación tuvo lugar en la coronación de Balduino de Flandes en 1204), que conecte las tradiciones rusa y visigoda.

Paradójicamente, algunos de los detalles del “chin” (ordo) ruso están más próximos al rito visigodo que a sus antecedentes más inmediatos en el tiempo. Esto demuestra que la introducción de esta tradición en el círculo de nuestros conocimientos puede ser muy importante.

2. LOS REYES-MONJES, LOS USURPADORES Y LOS TIEMPOS DE LOS DISTURBIOS EN RUSIA E HISPANIA

Después de casi doscientos años de arrianismo, el reino visigodo fue convertido al catolicismo en 589 por el rey Recaredo. Este acontecimiento está descrito en los protocolos del III Concilio Toledano¹⁸. Aunque la teocracia católica ya había podido influir en la política de Leovigildo¹⁹, la demostración más clara de su autoridad fue el IV Concilio Toledano (633), presidido por Isidoro de Sevilla. La mayor parte de los investigadores relacionan la unción real con esta fecha²⁰, relacionándola con el célebre canon 75, donde la infidelidad al monarca se define como sacrilegio (“Nolite tangere cristos meos”)²¹. Se acostumbra a vincular este texto con la influencia ideológica de Isidoro de Sevilla.

¹⁷ P. CHAUNU, E. MENSION-RIGAU, *Baptême de Clovis, baptême de la France. De la religion d'État a la laïcité d'Etat*, Paris, 1996, p. 39.

¹⁸ *La Colección Canónica Hispana*, V, Concilios Hispanos: segunda parte, ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, Madrid, 1992, pp. 49-159.

¹⁹ C. GODOY, J. VILELLA, “De la *Fides Gótica* a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigoda”. En *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*, Murcia, III, 1986, pp. 117-144.

²⁰ M.^a R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo...*, p. 206.

²¹ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. VIVES. España Cristiana, Barcelona, Madrid, 1963, Concilio de Toledo IV, LXXV.

Sin embargo, el rito de la unción real no se menciona en las *Etymologiae*, ni en el *De ecclesiastic officiis*, ni en la *Historia Gothorum*. En el libro VI de las *Etymologiae*, “De libris et officiis ecclesiasticis”, sólo tenemos, entre los ritos relacionados con la unción e invocación del Espíritu Santo, la confirmación postbautismal, la imposición de las manos y el exorcismo²². Aunque aparece el ejemplo de la unción de Aarón por Moisés, parece que tiene más carácter de referencia histórica que de descripción de un hecho real²³.

No obstante, el silencio del doctor hispalense sobre la unción no puede considerarse como un testimonio definitivo de la ausencia del ritual. Los documentos conciliares y jurídicos visigodos eran siempre más de índole normativa que informativa. Es posible que en el tiempo de Isidoro el rito aún no fuera considerado como norma litúrgica, sino como una tradición en desarrollo. Incluso la mención de la coronación de Recaredo en la *Historia Gothorum* no obliga a Isidoro a describir el uso de la corona por los soberanos visigodos en las *Etymologiae*²⁴.

El problema consiste en la necesidad de buscar los antecedentes del rito de la unción de Wamba, ya que Julián de Toledo la describió como una costumbre ya aceptada. En la *Historia Wambae* aparecen la elección del rey y su unción real en la iglesia palatina de los apóstoles Pedro y Pablo. Después del derramamiento del óleo sagrado sobre la cabeza de Wamba, acontecen dos milagros: se levanta una columna de humo y aparece una abeja, como “señal que constituía un presagio de la felicidad que se aventuraba”²⁵. El primer imagen tradicionalmente se explica recurriendo al Antiguo Testamento. Por ejemplo, Suzanne Teillet relaciona este motivo con el texto del *Éxodo*, donde Dios, en forma de columna de humo durante el día y de fuego durante la noche, guiaba a su pueblo²⁶.

²² *Etym.*, I, VI, 47-56. Se cita por Isidorus episcopus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX* (CPL 1186), ed. de W.M.LINDSAY, 2 vols., Oxford, 1911.

²³ *Etym.* VI, XIX, 46-52, p. 251, lín. 5-22

²⁴ *Etym.*, XIX, XXX, 1-3, pp. 247-249; J. ARCE, “Leuwigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica”, en *Visigoti e longobardi*, Atti del Seminario; Roma, 1997, pp. 79-92. Considera isidoriano “*regno est coronatis*” como una metáfora, p. 87.

²⁵ “*Quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturæ speciem portenderet*”. *Sancti Iuliani Toletanae Episcopi Historia Wambae regis*, ed. W. LEVINSON, Turnhout, CChr.t.CXV, 1976, 4, 64-65; “Julián de Toledo ‘Historia del Rey Wamba’”, trad. P. R. DÍAZ Y DÍAZ, *Florentia Iliberitana*, 1, 1990, p. 91, 4.

²⁶ S. TEILLET, *Des goths á la nation gotique. Les origines de l’idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, 1984, p. 609.

Esta construcción simbólica tuvo una gran difusión en la literatura medieval. Por ejemplo, en *El cuento sobre la toma de Zargrad (ciudad del rey) por los turcos en el año 1453*, atribuido a Néstor-Iscander, se describe la salida de una columna ígnea del templo de Santa Sofía antes de la caída de la ciudad a manos de los turcos²⁷. Esto significa que la gracia del Espíritu Santo abandonaba Constantinopla.

La imagen de la abeja tiene raíces clásicas. El enjambre de las abejas en la boca de un niño nacido fue el presagio de su talento poético, literario o del orador²⁸. En la tradición romana cristiana la abeja a menudo se relacionaba con la santidad y la elocuencia del obispo (Ambrosio de Milán, Isidoro de Sevilla)²⁹. También esta imagen aparece en el rito de la tonsura (Moront, el hijo de santa Rictrude)³⁰. La relación de este símbolo con la elocuencia lo incluye en el desarrollo del rito *Effetatio*, que se producía durante los funerales del obispo, cuando la boca del jerarca se unció con el óleo sagrado, en señal del don de la palabra divina³¹. Su estrecha unión con la tonsura nos permite ver la importancia del conjunto de los ritos “la unción real –la penitencia– la consagración monacal”. Este sistema claramente se demuestra en el destino del primer rey ungido.

En los primeros meses de su reinado, Wamba se enfrentó con el rebelde duque Paulo, que después de la unción real y de su coronación en Barcelona utilizó la corona votiva, donada por Recaredo a la tumba del santo mártir Félix, y se declaró “el rey del Austro”. La composición de la *Historia Wambae* se basa en la contraposición entre el santo rey y el usurpador, cuando el rito sagrado se convierte en su propia parodia o sacrilegio en el falso “reino” de Paulo. La estructura de las imágenes

²⁷ Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века, М., 1982. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году, pp. 242-243.

²⁸ J. VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde medieval*, Turnhout, 2000, p. 162, nota 81: “Hésiode, Pindar, Platon bénéficient d’un tel présage...”.

²⁹ VOISENET, *Bêtes et hommes...*, p. 98: pone como ejemplo la *Vita S. Ambrosii*, “où un essaim se pase sur son visage et d’Isidore de Séville où par exemple la vie tardive de sa soeur Florentine raconte comment elle vit, en signe de sa sainteté, une abeille dans sa bouche”. En *Vita S. Isidori auctore canonico regulari coenobii legionensis Sancti Isidoro, Forte Luca, postea episcopo Tudensis* (BHL 4486), *Patrología Latina*, 82, cols. 19A-56D, 3 “Post aliquot autem dies, lugens filium, solarium Severianus pater ascendit, atque sedens contra viridarium aspexit, viditque innumeram apud multitudinem cum ingente murmure super puerum certatim descendere, atque inde ad coelos volare”.

³⁰ VOISENET, *Bêtes...*, p. 162; H. GÜNTER, *Psychologie de la légende*, Paris, 1954, pp. 98-100.

³¹ Este complejo se analiza en la parte litúrgica de este trabajo “La génesis de la unción real”, vid. p. 14.

es similar a las de las crónicas medievales rusas del tiempo de los disturbios (guerra civil relacionada con el cambio dinástico del final del siglo XVI-comienzo del XVII), cuando actuó el usurpador más grande de la historia rusa, Gregorio Otrepiev, apodado Rostriga (término que significa “monje que ha abandonado su oficio”). Después de ocho años, Wamba abdicó de su trono en una situación bastante problemática, al recibir otra unción que lo había convertido en penitente. Disponemos de testimonios tardíos en las crónicas asturianas, que relatan que el rey recibió el perdón de los pecados en estado inconsciente. El rey vivió los últimos siete años de su vida como monje, entregado a los oficios religiosos³².

En el primer testimonio de la unción real aparecen algunos motivos “constantes”, que son comunes con los que figuran en la historia del primer zar ruso ungido, Fiodor Ioannovich. En particular, la imagen del rey-monje, que no está relacionada solamente con el usurpador Gregorio, sino también con el propio zar Fiodor. Así, en el “Vremennik” (Chronica) de Ivan Timofeev (1616-1617), el heredero de Iván el Terrible es caracterizado de este modo: “Su imagen es la de rey coronado, pero su voluntad es la de monje, una y otra sin mezcla y la segunda de ellas inaprehensible”³³. El ecónomo del monasterio de Santa Trinidad, Avraami Palitzin, en su *Historia para la memoria de las generaciones venideras* (1619-1620), anota que el zar Fiodor “no cuidaba mucho el reino terrenal pasajero, sino que busca siempre el reino eterno e invariable”³⁴.

El tema de la contradicción entre los ritos verdadero y falso es también uno de los motivos principales en el momento del establecimiento de la unción real rusa. Así, siempre se subraya la falsedad de la elección real de Boris Godunov (cuñado de Fiodor y primer rey elegido después de la desaparición de la vieja dinastía de los Rurik). El orden del rito religioso fue roto por el ruidoso juramento de la fidelidad de todo el pueblo en las iglesias, por las promesas de Boris durante la liturgia de compartir con todos su última camisa (gesto considerado como “populista” incluso en aquellos tiempos), por la humillación del paladio

³² *Crónicas Asturianas*, ed. J. GIL FERNANDEZ, trad. J. L. MORALEJO, Oviedo, 1985: Rotensis, 2, 10-17, p. 116; trad. 2, 10, p. 196; con los cambios insignificantes en *Ad Sebastianum*, 2, 9-16, p. 117; trad. 2, 10-11, p. 197.

³³ *Временник Ивана Тимофеева*, ed. Державина О.А., Москва-Ленинград, 1951, p. 26.

³⁴ *Сказание Авраамия Палицына*, ed. Державина О.А., Колосова Е.В., Москва-Ленинград, 1955, p. 101.

ruso –icono de la Virgen de Vladimir, traído para exhortar a Boris a tomar el poder³⁵–. En el texto de Julián de Toledo tenemos “la elección unánime” de Wamba y el asalto al poder con prisa y por voluntad propia de Paulo. También figura un sacrilegio: la utilización para la falsa coronación de la corona votiva del santo. El verdadero sentido del rito humillado iba a descubrirse durante la ejecución del usurpador. El duque rebelde fue paseado por Toledo en camello y coronado con la diadema burlesca de cuero negro en su cabeza decalvada³⁶.

Al mismo mundo carnavalesco (en terminología de Mijail Bajtin³⁷) debemos los atributos relacionados con la muerte de Rostriga. En *Otra Historia* (alrededor del año 1620) se describe que, cuando el cuerpo desnudo del usurpador yacía en la plaza por espacio ya de tres días y tres noches, las gentes escucharon “por encima de su cadáver maldito el ruido grande y los panderos, y los caramillos, y otros diabólicos instrumentos”³⁸. Puede ser demostrativa la relación de la imagen del rey-monje con el rito de la unción: Wamba acabó su vida en el monasterio y Fiodor llevó la vida del monje en su palacio. Quizá no se trata sólo de semejanzas superficiales (en realidad Fiodor nunca fue monje), sino de rasgos comunes de la percepción del nuevo rito por parte de la mentalidad medieval y de su relación, aún existente, con la penitencia y los ritos de la iniciación cristiana. En el nuevo uso de la unción siempre se pueden manifestar ritos más antiguos, relacionados con la invocación del Espíritu Santo.

Curiosamente, en dos leyendas históricas, la de Wamba y la de Fiodor Ioannovich, está presente el tema del envenenamiento. Las narraciones rusas del Tiempo de los Disturbios comentan la extrañeza de la repentina muerte del zar y culpan a su cuñado Boris Godunov de haberlo envenenado. En *Otra Historia*, relacionada políticamente con el partido de los adversarios de Boris, los aristócratas Chuyskiy, aparece incluso la información de que Boris se había apropiado del alma del rey

³⁵ *Временник*, pp. 57-68; *Сказание*, pp. 101-104.

³⁶ *Historia Wambae*, 30, 768-772, p. 244.

³⁷ М.М.Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, М., 1990 (Las obras de François Rable y la cultura popular de Edad Media y Renacimiento). Edición en español: М ВАЙТІН, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rablais*, Barcelona, 1987.

³⁸ *Русская историческая библиотека. Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени*. Ed С.Ф.Платонова, vol. 13, Санкт-Петербург, 1891 (*Biblioteca histórica rusa*. Los monumentos de la escritura antigua relacionados con el Tiempo de los Disturbios), p. 59.

con la ayuda de unos brujos y después, aprovechando su libertad, había organizado el envenenamiento de tres personas de la familia real: el príncipe Dimitrio³⁹, el zar Fiodor, y la mujer de este último cuando ya era viuda y monja, al no aprobar su llegada al poder⁴⁰.

El mismo pecado cometió Ervigio contra el rey Wamba. Ervigio se representa en la *Crónica de Alfonso III* como una persona que se había criado en palacio y era pariente del rey Chindasvinto. El cronista asturiano afirma que Ervigio dio a Wamba “a beber la hierba que se llama esparto y al momento se vio privado del sentido”. Después de pasar por la penitencia, “el rey se despertó del efecto del brebaje y se dio cuenta de lo ocurrido, se marchó a un monasterio y allí se quedó en la religión todo el tiempo que vivió”⁴¹.

En esta concepción antinómica, las fuerzas del mal se contraponen al poder del rito sagrado, que convierte a su protagonista en monje con el propósito de su defensa. En las novelas medievales, es frecuente que el héroe principal se esconda de la maldad de su destino en un monasterio. Así concluyen *La narración sobre la pena-desgracia* (mitad del XVII) y *La narración sobre Savva Grudtzin* (segunda mitad del siglo XVII). ¿Nos encontramos antes del surgimiento del motivo, cuando las imágenes de los reyes-monjes coinciden con el establecimiento del rito?

Una figura de importancia capital es la del rey elegido. Los visigodos no tenían una dinastía estable y el papel de monarca podía ser desempeñado por cualquier miembro del círculo de las familias aristocráticas. Los intentos de los reyes visigodos de establecer su estirpe en palacio tenían éxito sólo durante dos generaciones.

³⁹ El último hijo de Iván el Terrible, muerto en circunstancias confusas. Todos los cronistas de los Disturbios consideran que el culpable fue Godunov. Las opiniones de los historiadores contemporáneos son contradictorias. Скрынников Р.Г., *Борис Годунов*, М., 1978, considera, que la muerte de Dimitrio no tenía utilidad para Godunov ya que éste era el séptimo hijo del matrimonio ilegal de Iván IV. Зимин А.А., *В канун грозных потрясений. Предпосылки первой крестьянской войны в России*, М., 1986, anota “en historia había miles de casos, cuando los hijos reales tomaban el trono en circunstancias mucho menos favorables”, p. 174.

⁴⁰ РИБ, pp. 6-7.

⁴¹ “Erbam cui nomen est spartus illi dedit potandam; statimque ei memoria est ablata. Quimque episcopus ciuitatis seu et obtimates palatii qui regis fideles erant, cui penitus causa potionis lateuat, uidissent regem iacentem et memoriam nullam abentem, causa pietatis comoti, ne rex sine ordine migraret, stratimque ei confessionis ordinem seu et penitentie dederunt”, *Crónicas Asturianas, Rotensis*, 2,10-15; trad. 2,10, p. 196; con los cambios insignificantes *Ad Sebastianum*, 2, 9-14, p. 117; trad. 2,10, p. 197.

La lucha por el poder fue bastante violenta, conociéndose en la historia como “el morbo gótico”. Parece que con el paso del tiempo los costumbres se fueron suavizando. Después del reinado de Viterico sólo quitaron el trono a los reyes Suintila, Tulga y Wamba. Este hecho se relaciona a menudo con la adopción de la fe católica. También es característico que de los tres reyes destronados, dos (Tulga y Wamba) acabaran adoptando la vida monacal⁴². Con esto se puede suponer que el rito de la unción real podría estar vigente ya durante el reinado de Tulga (642).

¿Sería el rito de sacralización del poder uno de los medios contra el disturbio permanente? Los usurpadores estuvieron presentes en la tradición visigoda hasta la conquista árabe (Sisberto, los hijos de Vitiza). ¿Esta abundancia de usurpadores fue provocada por la extrema sacralización de la monarquía o, por el contrario, la unción real surgió para demostrar la diferencia entre reyes falsos y verdaderos? Es muy difícil dar una respuesta segura. El rito es peligroso y tiene cierta ambivalencia al convertirse en su propio contrario según las intenciones del cronista⁴³. Sin embargo, a pesar de ello no se puede negar que la unción real tiene un sentido esencial.

Si el origen del rito se relacionó con la situación de los cambios dinásticos permanentes, sus manifestaciones posteriores siempre estarían vinculadas con un cambio dinástico concreto o con la inestabilidad del poder del monarca reinante. El ejemplo perfecto de ello fue el cambio de la dinastía merovingia por la carolingia (unción de Pepino el Breve en el año 751). En el Reino de Asturias la unción real tampoco fue solamente una demostración de la continuidad de la tradición visigoda, sino un medio para estabilizar el trono vacilante.

Alfonso II, supuestamente ungido en el año 791, perdió tres veces el poder. Mauregato le quitó el trono y el depuesto rey fue forzado a recibir el hábito de monje. La unción del año 866 se relacionó con el complicado destino de Alfonso III, que se enfrentó al tirano Fruela y perdió el poder. El rey depuesto se salvó huyendo a Castilla, donde permaneció refugiado hasta la muerte de su adversario. Sólo en el caso de Ordoño II la unción real dejó de ser una medida defensivo-

⁴² M.^a I. LORING, D. PÉREZ, P. FUENTES, *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII*, Madrid, 2007, pp. 180, 193-195.

⁴³ P. BUC, *Dangereux rituel*, Paris, 2003. Vid. la parte III “Consensus rituel et violence rituelle”, pp. 63-107, y, sobre todo IV “La matrice tardo-antique: Martyre et ritualité”, pp. 153-193.

preventiva para relacionarse con la idea de la unión de la Galaecia, León y Asturias⁴⁴.

En la Rusia medieval, incluso la primera coronación real (venchanie) tuvo lugar en una situación histórica complicada. El primer heredero coronado fue Dimitrio, nieto de Iván III (abuelo de Iván el Terrible), e hijo de Iván el Joven y de Elena de Valakia. Su madre pertenecía al círculo herético del diak Fiodor Kuritzin (responsable de los asuntos exteriores del estado). La coronación de Dimitrio el Nieto fue una clara demostración del enfrentamiento de Iván III con su hijo Basilio, el heredero legal y futuro padre de Iván el Terrible. Este hecho fue recordado en sus epístolas a Andrés Kurbski por el mismo Iván el Terrible, como ejemplo de “la eterna traición de la aristocracia”⁴⁵. La lucha acabó con la derrota del partido de Kuritzin y Elena, y el ulterior destronamiento del metropolitano Zosima, quien había realizado el “venchanie”⁴⁶.

El tema de la “desaparición-tala” del árbol genealógico de Rurik fue el principal en la literatura histórica del Tiempo de los Disturbios. A pesar de que la primera unción real fue la de Fiodor Ioannovich, esta ceremonia se estableció definitivamente durante la incorporación de la nueva dinastía de los Romanov. A los primeros ritos políticos acudían los reyes elegidos y los usurpadores (como Boris Godunov y Gregorio Otrépiev) con la vana esperanza de establecer su estirpe en el trono.

La repetición de imágenes y motivos parecidos en textos que no tienen ningún vínculo directo puede ser explicada no sólo por la coincidencia de las circunstancias históricas. Los detalles parecidos pueden componer un esquema estructural único, relacionado con la

⁴⁴ A. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media. Siglos VII-XI*, Madrid, 2002; e Id.: *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006; C. DE AYALA MARTÍNEZ: *Sacerdocio y Reino en la España Alto-medieval (Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII)*, Madrid, 2008.

⁴⁵ *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века*, М. Vid. Переписка Андрея Курбского и Ивана Грозного (Las cartas de Andrés Kurbski e Iván el Terrible), М., 1986, pp. 38-39.

⁴⁶ Казакова Н.А. Лурье Я.С., *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI веков (Los movimientos heréticos anti-feudales en la Rusia del siglo XIV-comienzos XVI)*, М-Л, 1955. La concepción del feudalismo, en rasgos comunes, coincide con A. BARBERO, M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1991. En Rusia, la expresión de forma más completa A.А Зимин, *Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV-первой трети XVI веков (La formación de la aristocracia boyara en Rusia, segunda mitad del siglo XV-primer tercio del siglo XVI)*, Moscú, 1988.

compresión medieval del Tiempos de los Disturbios y con la intención de corregir el caótico sistema estatal, apoyándolo sobre principios ideales.

3. LA GÉNESIS DE LA UNCIÓN REAL

La plenitud del complejo de los ritos eclesiásticos de la iglesia visigoda y su influencia en el desarrollo litúrgico europeo hasta la reforma gregoriana se unen con la originalidad de los “ordines”, con su estilística especial. La liturgia siempre fue una de las demostraciones más importantes del modo de pensar teológico.

La teología de la iglesia hispánica de la Alta Edad Media está relacionada con tres factores importantes: 1) la influencia del África cristiana, demostrada en la indiscutible autoridad de los padres del Concilio de Calcedonia; 2) la conservación de la tradición de los cristianos romanos, que representaban la mayoría de la población de la península; 3) una larga polémica con el arrianismo. Todo esto puede explicar tanto la supervivencia de las costumbres del cristianismo primitivo como el carácter especialmente cristológico de la liturgia hispana.

Boris Uspenski demostró la diferencia conceptual entre la unción real rusa y sus análogos occidentales y bizantinos –la identificación de la unción real con el rito de la confirmación postbautismal. Esta peculiaridad se manifestó en la sucesión totalmente diferente de los sacramentos en el “ordo” ruso: la coronación precede a la unción, como el bautizo a la confirmación. Al contrario, en Occidente y en Bizancio la unción real precedía a la coronación⁴⁷.

Resulta interesante que, analizando el proto-rito visigodo, podemos comprobar sus diferencias con la variante occidental-bizantina. Sin embargo, en algunos de sus rasgos existe una inesperada proximidad con el modelo ruso. Aparece la impresión de que la variedad rusa no es solamente una modificación más, sino un regreso a los orígenes recordando su significado inicial.

El vínculo entre los ritos del bautismo y de la consagración sacerdotal con la unción real es un hecho conocido por la historia litúrgica. No obstante, para nosotros resulta muy interesante subrayar la especial fuerza de los ritos de iniciación cristiana en la iglesia visigoda,

⁴⁷ USPENSKI, *Zar y patriarca*, pp. 15-19.

donde no solamente el bautizo y la confirmación se efectuaban una vez en la vida, sino que igualmente la penitencia y la absolución de los pecados tampoco se repetían. Por ello, estos ritos cambiaban la existencia humana de una forma tan radical que sólo podían ser comparados con la tonsura⁴⁸.

Este carácter de la penitencia estaba relacionado con la tradición del cristianismo primitivo. Posteriormente, sólo en la Hispania visigoda, y después en el reino de Asturias, el rito se conservó de esta forma. Dado que la penitencia y la absolución de los pecados cambiaban el estatus social de la persona, ambos se situaban al mismo nivel que los ritos “inalterables”, como la consagración sacerdotal y la unción real. De este modo, se amplía el espacio de las posibles fuentes litúrgicas de nuestro rito inaugural.

Uspenski destaca como un rasgo importante de la unción real rusa la tradición de no lavarse y no cambiarse de ropa durante la semana posterior, algo que acerca este rito al del bautismo. La penitencia visigoda tiene el mismo carácter: el vestido mundano se cambiaba por el hábito o por la camisa blanca; los hombres se cortaban el cabello y se ceñían el cilicio; las mujeres se ponían una cofia de color azul y rojo. La mudanza del vestido simbolizaba el cambio del estatus social de la persona⁴⁹. Después de la penitencia era imposible volver a la vida del siglo y se prohibían las actividades profesionales como el gobierno, el ejército y el comercio, y la vida familiar. Los intentos de volver al modo de vida habitual se castigaban con la excomunión.

Por este motivo, la penitencia en la Hispania visigoda se retrasaba habitualmente hasta el final de la vida y, en algunos casos, se recibía ya en estado de inconsciencia (como en el caso de Wamba). En este plano el rito penitencial se acerca al del bautismo en los tiempos de Agustín de Hipona, cuando los catecúmenos también preferían recibir el bautismo en los últimos momentos de su existencia, esperando que la gracia del sacramento borrara los pecados cometidos durante toda la vida⁵⁰.

⁴⁸ G. MARTÍNEZ DÍEZ, “Algunos aspectos de la Penitencia en la Iglesia visigodo-mozárabica”, en *La patrología toledano-visigoda, XXVII semana española de teología*, Madrid, 1970, pp. 121-134.

⁴⁹ J.M^a. CARDA PITARCH, “Doctrina y práctica penitencial en la Liturgia Visigótica”, *Revista Española de Teología* 6, 1946, pp. 223-247: pp. 235, 242, 244.

⁵⁰ É. REBILLARD “La figura du catécumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d’Augustin”, en *Augustin Prédicateur (395-411)*, Actes du Colloque International de Chantilly, Paris, 1998, pp. 285-292.

Es posible suponer que el carácter redentor del rito de la penitencia justifica la poca atención del clero visigodo por la confesión: nadie solicitaba una narración detallada de los pecados, e incluso se perdonaba el silencio sobre los pecados mortales cometidos por los altos cargos de la iglesia⁵¹. El carácter general purificante e irracional del rito superaba todas las posibilidades de la penitencia personal, cediendo lugar a la actuación del Espíritu Santo.

El rito bautismal de los visigodos, descrito inicialmente en el *Liber Ordinum* y después con cambios poco significativos en el *De cognitione baptismi* de Idelfonso de Toledo, es interesante por el hecho de detallar diferentes tipos de unciones antes y después de la inmersión del catecúmeno en la piscina bautismal (“immersio”)⁵².

La doble unción postbautismal latina (sacerdotal y episcopal) no tuvo popularidad en la Hispania visigoda⁵³. En primer lugar, después del exorcismo (“exsufflatio”), se efectuaba la “effetatio” (unción de boca y oídos con el óleo sagrado, siguiendo el ejemplo del Cristo, que de este modo curó al sordomudo)⁵⁴. Después seguía el rito de la “impositio manuum” por el sacerdote, con la oración de los dones del Espíritu Santo. Estos dos ritos tienen un significado parecido y algunos liturgistas los unen en un grupo común que se aplica a diferentes situaciones como el bautizo, la penitencia, la absolución de los pecados y también en la abjuración de la herejía. Sólo después de la “immersio” se efectuaba el sacramento de la confirmación.

Si en el transcurso del rito identificamos el bautizo con la coronación, como hace Uspenski para la liturgia ortodoxa⁵⁵, resulta que en la Iglesia visigoda la unción se situaba delante y detrás del bautizo. Esto puede permitirnos caracterizarlo como “el proto-rito”, que contiene en sí dos posibilidades de desarrollo futuro: la occidental-bizantina y la rusa.

⁵¹ MARTÍNEZ DíEZ, “Algunos aspectos”, op. cit., p. 123.

⁵² *Idefonsi Toletani Episcopi, De Virginitate Sanctae Mariae De Cognitione Baptismi De Itenere Deserti*, ed. V. YARZA URQUIOLA, CC CXIV, Turnhout, 2007. Vid. Introducción y estudio, p. 300.

⁵³ M.FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne (du cinquième au onzième siècle)*, Paris, 1904, p. 25: “L'onction de l'huile á la bouche et aux oreilles ou *effetatio*”; p. 27: “*Deinde tangit ei sacerdos de oleo Benedicto os et aures tantum, dicens: Effeta, effeta, cum Spiritu Santo in odorem suavitatis, effeta. Bene omnia fecit: et surdos fecit audire et mutos loqui*”.

⁵⁴ Mc. 7, 32-35.

⁵⁵ USPENSKI, *Zar y patriarca*, p. 21.

Se puede objetar que la “*effetatio*” no fue un sacramento en el mismo sentido que la confirmación. Sin embargo, precisamente la “*effetatio*” fue el modelo para la unción real de Carlos el Calvo (869) cuando le ungieron no sólo la cabeza y la frente, sino también los dos oídos. Es interesante que esta forma de unción real coincida con el rito funerario de los obispos visigodos. Se extendía el óleo sagrado sobre la boca del obispo difunto que yacía en el féretro, para representar que a través de ella hablaba el Espíritu Santo. M. Ferotín afirma que un rito parecido “il ne se retrouve dans la liturgie d’aucune autre Église”⁵⁶. La ampolla con el óleo sagrado se encontraba en manos del obispo como un símbolo del poder eclesiástico⁵⁷. Si suponemos que la unción real incluía al rey en la jerarquía de la iglesia, nos encontramos ante un hito muy significativo del desarrollo del ritual, que es además único en la práctica cristiana europea.

Nos parece también muy importante el hecho de que la unión de la unción y de la imposición de las manos fue, de facto, el rito de la conversión de los herejes, que desempeñó el papel importante en la génesis de la unción real⁵⁸.

Según las decisiones del III Concilio Toledano, los arrianos se convertían al catolicismo con la unción y con la imposición de las manos y el rebautizo no se efectuaba, al ser considerado un sacrilegio⁵⁹. Este tipo de conversión apareció después del sínodo arriano del 580, cuando Leovigildo había cambiado la práctica del rebautizo de los católicos⁶⁰. Para no apartar del arrianismo a la población romano-cristiana, el bautizo católico fue reconocido como vigente y se repetían sólo los ritos postbautismales (la imposición de las manos). En el III Concilio Toledano se añadió a este rito la unción. El conjunto de uno y otro rito se considera “la perfección del bautizo”, definida así por los teólogos.

⁵⁶ M.FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l’église wisigotique et mozarabe d’Espagne*, Paris, 1904, p. 143, anot. 1. Vid. “*qui ad Sique, iterum oblato super corpore ipso, accedit episcopus eum humanandum uenerit, et aperiens ei os, mittit crismam in ore...*”, p. 143, lin. 5-9.

⁵⁷ “*quum solet sacerdos missam celebrare in manum quoque ei ampolla ponitur*”, FEROTIN, *Le Liber Ordinum*, p. 141, lins. 11-12.

⁵⁸ J. PIJOAN, “La unción y la imposición de manos en la iglesia española primitiva”, en *Concilio III de Toledo XIV Centenario*, Toledo, 1991, pp. 599-607.

⁵⁹ VIVES, *Concilio de Toledo III*, p. 112, canono XV, p. 119.

⁶⁰ U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, 1981, p. 84.

En otras prácticas litúrgicas no existe un conjunto parecido: en el Oriente los herejes se reconcilian sólo con la unción; en el Occidente sólo con la imposición de las manos⁶¹. ¿Por qué los visigodos tuvieron la necesidad de repetir dos veces las formas diferentes del rito de la invocación del Espíritu Santo? Probablemente para que el rito fuera eficaz tanto para los herejes laicos como para los sacerdotes de la Iglesia arriana.

Durante toda la dominación visigoda, en la Península Ibérica coexistieron de forma pacífica dos jerarquías eclesiásticas, la romano-católica y la arriana⁶². Las represiones serias sobre la población cristiana habían quedado en un pasado lejano⁶³. El sacerdocio romano-católico gozaba de gran poder y su influencia política se demostró en el bautizo de Hermenegildo. Sin embargo, la mayor parte de la aristocracia “palatina” visigoda pertenecía al arrianismo, que era una especie de religión nacional.

El bautizo fue para Recaredo un paso político que favoreció la unión de la población del país⁶⁴. Había que demostrar el máximo tacto político para no ofender a ninguno de los participantes de la futura coalición. No se encuentra ninguna información segura sobre la repetición de la consagración de los sacerdotes o de los obispos del clero arriano en los cánones de los Concilios ni en los documentos litúrgicos⁶⁵. Es muy difícil suponer que los eclesiásticos arrianos hubieran sido admitidos dentro de la Iglesia católica sin el rito previo de iniciación, sobre todo si consideramos la multitudinaria abjuración de la herejía por la mayoría de los visigodos.

Es posible que el juramento original de fidelidad, que incluye no solamente el juramento al rey por parte de todo el pueblo, sino también el juramento de obispos y sacerdotes, se relacione con la necesidad de legalizar una estructura jerárquica arriana. La mención de

⁶¹ J. PIJOAN, *La unción...*, op. cit., p. 601.

⁶² R. COLLINS, “¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?”, en *Concilio III de Toledo*, pp. 211-222.

⁶³ H. WOLFRAM, *Histoire des Goths*, Vid. Politique ecclésiastique d’Euric et d’Alaric, Paris, 1990, pp. 211-217.

⁶⁴ GODOY-VILELLA, “De la *Fides Gótica* a la ortodoxia nicena”, nota 15.

⁶⁵ COLLINS, “¿Dónde...”: aunque “el proceso de la restauración del episcopado católico se inició antes de la conversión personal de Recaredo”, p. 218, no se trata de un cambio total. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Leandro...* afirma que “*denuo benedictionem presbyteratus*” es la ordenación sacerdotal, pero “en cuanto a los obispos, los datos (...) no parecen tan seguros”, p. 82-83. Tampoco parecen seguros sobre los sacerdotes.

este juramento aparece por vez primera en el famoso canon 75 del IV Concilio Toledano, con la toma de poder por parte de Sisenando⁶⁶.

El juramento de los obispos fue prohibido en casi todos los imperios cristianos (Roma, Bizancio y el imperio carolingio)⁶⁷. De este modo, el juramento de fidelidad efectuado en Hispania fue único en el sentido de su relación con la Iglesia. La hipótesis sobre “el cesaropapismo” del poder real y la posición sumisa del sacerdocio es poco aplicable a la Hispania visigoda, donde la Iglesia siempre conservó su autonomía en las relaciones con el rey y con la Cátedra Papal, tanto en tiempos del arrianismo como en el periodo de reinado católico. No hay nada más opuesto al “cesaropapismo” que la teoría teocrática de Isidoro de Sevilla.

Las circunstancias históricas de la toma del poder se Sisenando (una revuelta palaciega más) fueron bastante típicas para la monarquía visigoda y tampoco pueden explicar la necesidad de este juramento. Es posible proponer la hipótesis de que la iglesia visigoda aceptó este rito favorable a su propia consolidación para facilitar la entrada en la estructura jerárquica de los nuevos miembros.

Sin embargo, es necesario comentar que es propio de los “tiempos difíciles” cierto carácter hiperbólico del juramento de fidelidad al rey. Esto, por ejemplo puede explicar la mala fama de las juras en las crónicas rusas de los Tiempos de los Disturbios. Así, una parte del “ordo” de la coronación de Boris Godunov era el juramento, dado por todos los ciudadanos al nuevo rey. Iván Timofeev en *Vremennik* anota que el ruido del habla humana había ahogado ese día la liturgia divina. La jura “nada semejante” de compartir los últimos bienes con el pueblo también fue pronunciada por el mismo rey, interrumpiendo el Santo Oficio⁶⁸.

Iván Jvorostinin en *Las palabras sobre los días, los zares y los santos moscovitas*⁶⁹ comenta así el juramento del siguiente “rey para una hora” Basilio Shuyski: “¡Oh desgracia! ¡Oh luto! Sólo por el poco tiempo de la vida en este mundo está pecando el zar y el juramento da

⁶⁶ VIVES, *Concilio de Toledo IV*, canon LXXV, p. 217.

⁶⁷ A. GARCÍA Y GARCÍA, “El juramento de fidelidad en los Concilios visigóticos”, en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Toledo, 1981, pp. 105-123: 106-107.

⁶⁸ Временник, pp. 67-68, ahí mismo aparece la descripción del “sacrilegio” de Boris que rompió el juramento de fidelidad que había dado a los Shelkalov, p. 73.

⁶⁹ En este caso “los santos” se traducen como “los santos jefes de la iglesia”.

en su cabeza, nadie de su gente lo había pedido, sino que por su propia voluntad hizo la jura⁷⁰. Jvorostinin se guiaba por las prohibiciones de las juras en el Evangelio y para él Basilio Shuyski había violado los mandamientos de Cristo⁷¹.

En el contexto histórico del bautismo de los visigodos y del tránsito al catolicismo de la jerarquía arriana, las relaciones que se formaron entre el complejo de los ritos originales (el bautizo, la penitencia, la abjuración de la herejía, la consagración sacerdotal y episcopal, y el juramento de la fidelidad) y la repetición múltiple de la unción con el óleo sagrado (incluida en la mayoría de estos ritos), condicionaron unas posibilidades únicas para la creación litúrgica. El surgimiento de los nuevos ritos, relacionados con el núcleo de la unción, sólo necesitaba tiempo para su desarrollo. Una situación parecida no existió en la Galia ni en Britania. Dado que la unción real se relacionó con un sistema litúrgico definido, todos los intentos de trasladarla a otro ambiente deben estar acompañados por un análisis sistemático de sus fuentes.

A pesar de la ausencia de una referencia directa a la unción real en los cánones del IV Concilio Toledano, aparece en el *Prooemium* una descripción del importante rito de la pre-coronación, que entra en “le complexe humiliation-exaltation appartenait aux formes basiques du rituel politique du X^e siècle⁷²”. Después de su tiránica toma del poder, Sisenando suplica al concilio que legalice su gobierno: “Dei humo prostratus cum lacrimis et gemitibus pro se interueniendum Domino postulauit⁷³”. El concilio elevó al rey, acusando a su antecedente de diferentes crímenes y afirmando su renuncia voluntaria al poder.

Philippe Buc reproduce una escena parecida en “Dangereux rituel” como “la première phase prescrite par un ordo du sacre du X^e siècle”. En la *Antapodosis*, de Liudprando de Cremona (a. 945), se describe la prosternación de Lotario, después de que su padre (el rey Hugo) se dispusiese a abandonar Italia, delante de la cruz de la iglesia de

⁷⁰ *Biblioteca histórica rusa*, p. 542.

⁷¹ Y. LOTMAN considera que “el convenio” para la mentalidad rusa era más conveniente con el diablo o sus adecuadas. “Договор” и “вручение себя” как архетипические модели культуры (“El convenio” y “la entrega de sí mismo” como los modelos arquetípicos de la cultura), en *История и типология русской культуры*, Санкт-Петербург, 2002, p. 24.

⁷² P. BUC, *Dangereux rituel*, Paris, 2003, p. 39.

⁷³ *La Colección Canónica Hispana, V, Concilios Hispanos*, II parte, Ed. G. MARTÍNEZ DÍEZ, F. RODRÍGUEZ, Madrid, 1992, p. 178.

Ambrosio de Milán, y cómo después el “populus” lo eleva y lo reintegra en su dignidad real, cediendo al sentimiento de la misericordia⁷⁴.

El mencionado investigador destaca el buen conocimiento de los ritos reales por Liudprando, el viejo capellán, y supone que en el caso de la utilización del “ordo” lombardo este testimonio constituye un importante eslabón, demostrando asimismo que Italia también influyó en la construcción paneuropea de la liturgia de la coronación⁷⁵. Sin embargo, el comportamiento de Sisenando podría demostrar que en la Hispania visigótica esta construcción empezó mucho más temprano.

Aunque para la definición completa de todas las peculiaridades habrá que hacer un análisis complejo de los diferentes sistemas litúrgicos (visigodo, bizantino, latino y ortodoxo), para nosotros la prioridad era demostrar la relación indirecta entre los ritos visigodo y ruso, e intentar subrayar la lógica existente en la dinámica del cambio-retorno al sentido originario.

4. LA COMPARACIÓN ENTRE EL REY Y CRISTO, EL VECTOR ARRIANO EN EL DESARROLLO DEL RITO

Una de las diferencias más importantes entre la modificación rusa del rito y sus variantes latina y bizantina, consiste en la asimilación del zar a Cristo (en el momento de la unción se aclama “El sello y el don del Espíritu Santo”), y no a los reyes del Antiguo Testamento (en otras tradiciones se pronuncia “¡Santo, Santo, Santo!”). Como observa B. Uspenski, precisamente esta similitud transmite al monarca ruso un “carisma” especial, relacionado con su predestinación divina⁷⁶. Por lo tanto, el “carisma” se vincula con el fenómeno de los usurpadores, único en la historia por su duración y persistencia que tiene como fundamento la irracionalidad del poder, no sometido al control lógico-racional de la mente.

⁷⁴ *Liudprandi Cremonensis Opera Omnia*, ed. P. CHIESA, Turnhout, 1998, CCCM 156; 5, 28, p. 140, lín. 593-605: “*Sed res eum ista retinuit, quoniam, dum misericordia inclinati Lotharium in ecclesia beatorum confessoris et martyrum Ambrosii, Gervasii et Protasii ante crucem prostratum erigerent redemque sibi constituerent, quam mox post Hugonem dirigunt nuntium, cui se iterum super eos regnaturum promittunt*”.

⁷⁵ P. BUC, *Dangereux rituel*, pp. 38-40.

⁷⁶ B. USPENSKI, *Zar y patriarca.*, pp. 17-20.

Se precisa mucha prudencia para hablar sobre la similitud de los pensamientos visigodo y ruso relacionados con la imagen del monarca. Es necesario tener en cuenta que en este caso no se trata de una teocracia parecida en sus rasgos generales, sino sólo de una cierta semejanza en algunas tendencias y formas litúrgicas.

La iglesia hispánica fue una estructura bastante cerrada. Aunque aceptaba los mandatos papales, defendía enérgicamente su autonomía contra cualquier intromisión de la “catedra Petri”⁷⁷. La lucha contra el priscilianismo y el arrianismo aportó a la liturgia mozárabe un carácter subrayadamente cristológico. A ello se refiere U. Domínguez del Val: “A diferencia de la liturgia romana, que pone de relieve el carácter mediador de Cristo, y por eso las oraciones se dirigen al Padre «per Christum», en la visigótica es a la persona misma de Cristo a la que en general se dirigen las oraciones”⁷⁸. Todo ello es comprensible si se considera la agudeza del problema cristológico en la Península Ibérica y en el África cristiana vinculada a Hispania por diferentes influencias⁷⁹.

Los priscilianistas consideraban el cuerpo de Cristo como una pura apariencia y su pasión como un acontecimiento simbólico que liberó al alma de la maldición que suponía estar encarcelada en el cuerpo. La posición de los arrianos, que afirmaban que el Hijo no había existido eternamente, ya que el Único Eterno Padre no habría podido dividirse en dos, también fue ofensiva para la Segunda Persona de la Trinidad⁸⁰.

La complicación del problema cristológico en Hispania también se relacionó con la emigración masiva del clero africano después de la invasión bereber. La afluencia de la literatura africana, tanto de las gramáticas como de los tratados teológicos, fue tan abundante al final del siglo VI y comienzo del siglo VII que este hecho se relaciona con la génesis del renacimiento visigodo⁸¹.

Estos hechos pueden explicar la fuerza de la tradición de la escuela antioquena en la iglesia hispano-católica. El carácter general de la teología “oriental” es definido por Kartashev en su trabajo

⁷⁷ U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, “Características de la Patrística Hispana en el siglo VII”, en *La patrología toledano-visigoda* (XXVII Semana española de teología), Madrid, 1970, pp. 5-36: 33.

⁷⁸ DOMÍNGUEZ DEL VAL, “Características...”, p. 32.

⁷⁹ R. COLLINS, *La España visigoda, 409-711*, capítulo 6 “Libros y lectores. El legado de África”.

⁸⁰ L. M. DE CÁDIZ, *Historia de la literatura patristica*, Buenos Aires, 1954. Vid. capítulo décimo “Literatura heterodoxa en Oriente”.

⁸¹ COLLINS, *La España visigoda*, pp. 150-165.

fundamental “Los Concilios Universales”: “La misma proximidad etnográfica y topográfica de los antioquenos al terreno de la historia bíblica y evangélica, a los idiomas y modales de los semitas, detenía su conciencia en la atmósfera de cierto realismo ingenuo, que no permitía convertir la imagen de Cristo en ninguna abstracción”⁸². El principal antagonista de la escuela antioquena fue la herejía de Apolinario, que afirmaba la incapacidad de la naturaleza humana para ascender hasta la unión con la divinidad. Sin embargo, el frecuente maximalismo antropológico de los Padres orientales llevaba a éstos a afirmar la autonomía de la sustancia humana en Cristo, con lo que surgía el peligro del nestorianismo⁸³. El propio Nestorio fue alumno de Teodoro de Mopsuetia. Teodoro, Teodorito de Ciro e Ibas de Edessa fueron tres autoridades teológicas reconocidas de la iglesia oriental condenadas en el Concilio de Constantinopla (553), que fue organizado por el emperador Justiniano.

No vamos opinar sobre la complicada situación histórica y teológica de ese concilio⁸⁴. No obstante, queremos mencionar sólo un hecho que posiblemente es desconocido para la historia eclesiástica rusa: la iglesia hispánica nunca reconoció las decisiones del V Concilio⁸⁵. La afirmación de Kartachev: “En lo que se refiere a la aprobación del V Concilio Universal en el Occidente, desde el tiempo de Gregorio Magno lo debemos considerar como general para Hispania, la Galia e Irlanda”⁸⁶, contiene un error referente a Hispania. Este concilio no es mencionado por Juan de Biclario en sus *Chronica*, ni por Isidoro de Sevilla en las *Etymologiae*. En el libro VI, “De libris et officiis ecclesiasticis”, se citan solamente los cuatro primeros concilios. Para la Hispania visigótica, la teología bizantina se acababa con el Concilio de Calcedonia (451). En el libro VIII, “Sobre la iglesia y las sectas”, los seguidores del V Concilio están caracterizados directamente como herejes acéfalos que no aceptan los Tres Capítulos del Concilio de Calcedonia y niegan la

⁸² A.V.Карташев, *Вселенские соборы (Los Concilios Universales)* Клин, 2002, p. 242.

⁸³ Г.В.Флоровский, *Восточные отцы V-VIII веков (Los Padres orientales V-VII siglos)*, Moscú, 1992, Los caminos de la teología bizantina.

⁸⁴ FLOROVSKI considera que, en general, Justiniano tenía razón. KARTACHEV lo critica por su política monofisita. ZERNOV censura al emperador por la condena de los Padres de la Iglesia ya muertos y por la represión política contra ciertos representantes de la Iglesia. N.ZERNOV, *Cristianismo oriental*, Madrid, 1962.

⁸⁵ A. BARBERO, “El conflicto de los Tres Capítulos y las iglesias hispánicas en los siglos VI y VII”, en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, pp. 136-167.

⁸⁶ Карташев, *Вселенские Соборы*, op. cit., p. 453.

existencia de las dos naturalezas de Cristo⁸⁷. Así eran percibidas por el obispo hispalense las concesiones de Justiniano a los monofisitas.

El papa Gregorio Magno desempeñó el papel de reconciliador, evitando discusiones sobre los temas que podían empujar el reino visigodo por el camino del cisma. Por ello, las discordias eran simplemente olvidadas y el anatema sobre la teología oriental nunca llegó a pronunciarse en las iglesias de la Península Ibérica.

En los territorios ocupados por los bizantinos surgieron una serie de conflictos religiosos después de su reconquista por Justiniano (el acontecimiento más trágico fue el supuesto envenenamiento de Liciniano de Cartagena en Constantinopla aproximadamente en el año 602). Estas circunstancias debieron de favorecer la unión de la iglesia hispano-católica y de los visigodos contra Bizancio, considerado un enemigo común.

Resulta significativo que los reinos arrianos se convirtieran más fácilmente al cristianismo de índole “oriental”. Los adversarios de la condenación de los Tres Capítulos fueron tanto los primeros católicos lombardos (la reina Teodelinda y su hijo Adalbaldo), como el hermano mayor de Isidoro de Sevilla (Leandro, el inspirador del bautizo de Hermenegildo y Recaredo)⁸⁸. La percepción histórica real de la persona de Cristo era más comprensible que los dogmas conciliares, a menudo contruidos sobre la base de los matices del sentido de las palabras en la complicada terminología griega⁸⁹.

La ideología tribal primitiva de los pueblos convertidos ejerció una influencia importante en la popularidad del arrianismo. A menudo, el jefe de la tribu (cuya estirpe supuestamente descendía de los dioses), desempeñaba también el papel de “summus” sacerdote. La imagen de

⁸⁷ “Acephali dicti, id est sine capite quem sequuntur haeretici. Nullus enim forum reperit auctor, a quo exorti sunt. Hi trium Chalcedonensium capitulorum impugnatores duarum in Christo substantiarum proprietatem negant, et unam in eius persona naturam praedicant”, *Etym.* VIII, V, 65-66, p. 315, lín. 2-9. Este episodio tuvo un gran desarrollo en la literatura hagiográfica, por ejemplo en *Vita S. Isidori* (BHL 4486), cap. VII, 27: “*Quorum pravae aemulationis tempore quo ad synodum Hispalim conveniebant episcopi, advenit Gregorius, re suo contrarius nomini, haeresis Acephalorum antistes... Negebat enim in Christo duas esse substantias...*”. J.C.MARTIN en “El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)”, *Veleia* 22, 2005, pp. 187-228, relaciona este periodo con el cap. 7 de *Sermo in transitu S. Isidori* de Martino de León.

⁸⁸ BARBERO, “El conflicto...”, op. cit., pp. 142, 150-152, 161, 163.

⁸⁹ J. MEYENDORF, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, USA, 1974. Ver su análisis de las nociones “ousia”, “physeis”, “hypostasis” y sobre todo –“pneuma” y “charismata”.

Cristo como el Hijo de Dios Padre, acentuando su naturaleza humana, era comprendida más fácilmente por la ideología tribal.

Los godos eran “gens”-unión de personas procedentes de diferentes pueblos que tenían un fuerte poder central parecido al monárquico. Existían tradiciones dinásticas estables (familias de los Baltos y los Amalos), gestas épicas (habían constituido la base de las historias de Casiodoro y Jordanes), y el “*thesaurus*” (conjunto de los objetos de significado sagrado para el pueblo y no sólo de aquellos de valor material). En la figura del obispo visigodo Ulfila, conversor de los godos de Misia que había adoptado el arrianismo en el Concilio de Constantinopla (360), los romanos no sólo vieron al jefe religioso, sino también al “*pontifex ipseque primas*”. El emperador Constancio lo llamó el Moisés de su tiempo y lo comparó también con el profeta Elías⁹⁰. Aunque, como es obvio, encontramos exageraciones retóricas, la misma participación de Ulfila en la delegación gótica significaba que poseía un estatus social elevado. Esto se refleja en la siguiente cita de Herwig Wolfram: “En la terminología arcaica del siglo VI, él, sin duda, no era el “reirs”, pero debería pertenecer al círculo más favorecido económicamente por los “del pelo rizado”⁹¹.

El arrianismo de los godos era de origen bizantino, ya que éstos adoptaron el cristianismo en el complicado período de discusiones religiosas durante el Concilio en el que se había reconocido el Credo homeo que se definía genéricamente al Hijo como semejante en todo al Padre⁹². Después de la muerte del emperador Constancio y la usurpación del poder por Juliano el Apóstata, comenzó en Bizancio una restauración del paganismo, por lo que los godos de Misia se quedaron con el “homeísmo”⁹³. Pero, a pesar de su origen ocasional, la herejía demostró su fuerza y empezó prácticamente a desempeñar el papel de religión nacional que distinguía a los godos de la mayoría de la población peninsular, de religión romano-cristiana.

⁹⁰ H. WOLFRAM, *Histoire de goth*, p. 89.

⁹¹ WOLFRAM, *Histoire...*, op. cit., p. 90.

⁹² Карташев, *Вселенские Соборы...*, op. cit., pp. 106-111

⁹³ M.SIMONETTI en el artículo “Arrio-Arrianismo” del *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana* (ed. A. DI BERARDINO), 2 vols., Salamanca, 1991, pp. 231-235: 235, afirma que “el godo cristiano Ulfilas difundió (...) la fe cristiana bajo la forma de un arrianismo radical”. El homeísmo como tal fue pensado como el posible compromiso entre el arrianismo radical y la cristología de Nicea. Entre “creado de la nada por obra de Padre” y “consustancial con el Padre”, pero seguramente para los godos estas diferencias teológicas casi no existían.

Teodorico el Grande, rey de los godos e italianos (493-526) reconocido como el gobernante más importante de Occidente por Constantinopla, representa una clara demostración de la fuerza del poder visigodo: fue el primero en usar el apellido de la poderosa dinastía romana de los Flavios en su título y a él fueron enviados por el emperador Anastasio la “uestis regia” y las insignias que había devuelto Odoacro a los emperadores bizantinos⁹⁴. El ceremonial de la vida palaciega de Teodorico fue descrito por Sidonio Apolinar⁹⁵. Este rey se relacionó también con el florecimiento de la mitología nacional y con el enaltecimiento de la dinastía de los Amalos.

Durante el período del reino de Tolosa, el jefe del estado realizaba también el oficio de “sumo sacerdote”. Esto se relacionaba con el hecho de que el rey comulgaba en el altar separado de los demás fieles⁹⁶. Esta costumbre sólo apareció en Rusia después de la adopción del rito de la unción real. El primero en comulgar en el altar fue Fiodor Ioannowicz. En la tradición europea occidental el rey, después de la unción, comulgaba como los sacerdotes –con el cuerpo y la sangre de Cristo. En Bizancio, el estatus del emperador se igualaba al del diácono⁹⁷.

Sin embargo, el rasgo peculiar del arrianismo consistía en el hecho de que el monarca no se igualaba solamente al sacerdote, sino al superior de la iglesia. Es posible que las funciones del rey como iniciador de la convocatoria de los Concilios⁹⁸, como garante de la fe verdadera y como único poder normativo-legislativo, se vinculen a las tradiciones tribales. En los protocolos del III Concilio Toledano el poder real es caracterizado como la fuerza rectora del bautizo. El “Tomus” de Recaredo, posiblemente escrito por el propio rey, sigue esta línea⁹⁹. La comparación del monarca con Constantino el Grande y las “laudes regis” puede recordar, por su suntuosidad, el género de Los Sermones Solemnes, relacionados con el bautizo de Rusia por el

⁹⁴ WOLFRAM, *Histoire*, op. cit., pp. 300-302.

⁹⁵ J. ARCE, “*Leovigildus rex* y el ceremonial de la corte visigótica”, en *Visigoti e longobardi*, Atti del Seminario (Roma 28-29 aprile 1997), pp. 79-92: 81-82.

⁹⁶ A. BARBERO, “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval”, op. cit., p. 77.

⁹⁷ USPENSKI, *Zar...*, vid. excursus V “El estatus litúrgico del zar en la iglesia rusa: el Sacramento de la Comunión”.

⁹⁸ F. RODRÍGUEZ BARBERO, “La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica”, en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Toledo, 1981, pp. 49-68.

⁹⁹ M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “Los discursos del rey Recaredo: El *Tomus*”, en *III Concilio de Toledo, XIV Centenario (589-1989)*, Toledo, 1991, pp. 223-236.

príncipe Vladimir (988)¹⁰⁰. Es posible encontrar imágenes parecidas en *La palabra sobre la ley y la gracia*, del metropolitano Hillarion (primer jefe de la iglesia de nacionalidad rusa en la cátedra de Kiev), en *El discurso del filósofo griego*, donde el sacerdote de la iglesia griega explica a Vladimir el Credo (incluido en *El cuento sobre los años del tiempo* o *Povest vremennij let*, la primera crónica medieval rusa), en la descripción del bautizo del país por su príncipe (en ese mismo cuento), y en *La memoria y la alabanza del príncipe ruso Vladimir*, de Iakov el Monje (Iakov Mnij)¹⁰¹. En ambos casos aparece una imagen del príncipe como aquel que elige la fe y al tomar esta decisión salva a su pueblo. El papel de la iglesia siempre está subordinado y se limita a proponer, a informar y a formalizar el bautizo ceremonialmente.

Es posible que sobre este asunto influyera el hecho de que los rusos también habían adoptado primero el arrianismo. En el texto de *El cuento sobre los años del tiempo* aparece la misma modificación del Credo (“homea”), donde en lugar de la fórmula dogmática “de la misma sustancia” figura “de sustancia parecida”¹⁰². Habitualmente este texto se relaciona con la tradición del clero de nuestro primer templo cristiano-la Iglesia Desiatinnaya, cuya traducción significa “de la décima parte”, nombre que representa el porcentaje de los impuestos pagados a los sacerdotes.

El príncipe Vladimir fue bautizado en Chersonese. De esta localidad procedía el arzobispo Ioakim-Anastas de Chersonense (Korsunianin), que ocupó durante un largo período la cátedra de Novgorod¹⁰³. Disponemos de información muy escasa sobre la actividad del clero de la Desiatinnaya (aparte de la veneración del Papa Clemente el Romano), ya que la iglesia desapareció rápidamente del horizonte político-religioso y fue reemplazada por la catedral de Santa Sofía,

¹⁰⁰ Había dos tipos de sermones: solemne (el metropolitano Hillarion, Climent Smoliaticz) y pastoral (Moisés de Novgorod, Gregorio de Belgorod).

¹⁰¹ N.K. GUDZY *History of early Russian Literatura*, New York, 1957; LO GATTO E.; *Storia Della letteratura russa*. Vol. I: Dalle origini a tutto il secolo XVI, Roma, 1928; *Storia Della civiltà letteraria russa* (directa da M.COLUCCI E R.PICCHIO). UTET, Torino, 1997, vol. I-II.

¹⁰² *Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII веков (Los monumentos de la literatura rusa antigua, XI-comienzo XII siglos)*, M, 1978, p. 126.

¹⁰³ Н.М. Богданова, “Церковь Херсона в X-XV вв.” (La iglesia de Chersonese en X-XV siglos), en *Византия. Средиземноморье. Славянский мир*, М, pp. 19-49:38; vid. Н.М.Богданова, “О времени взятия Херсона князем Владимиром”. (Sobre la fecha de la toma de Chersonense por el príncipe Vladimir y sobre el bautizo del príncipe ruso), *Византийский Временник*, vol. 47, 1986; VASILIEV A.A. *The Goths in the Crimea*, Cambridge, 1936.

construida por Yaroslav el Sabio en el año 1032. Se ha formulado la hipótesis de que estos cambios se relacionaron con el arrianismo de sus clérigos¹⁰⁴. Por eso, si la Rusia de Kiev tuvo un período arriano, éste debió ser muy breve, inferior a un reinado.

En Hispania, por el contrario, la tradición antioquena, con su relativa proximidad al nestorianismo, mantuvo su vigencia durante toda la existencia de la iglesia visigoda. Precisamente, la tradición antioquena se reveló en la herejía del adopcionismo, relacionada con el Concilio Sevillano (784). En el Credo de este Concilio se nombró a Cristo como adoptado por Dios Padre en su humanidad, pero engendrado en su divinidad¹⁰⁵. En este caso, encontramos nuevamente la acentuación de las dos naturalezas de Cristo. Esta posición fue condenada en el Concilio de Frankfurt (794), después de haber sido refutada en la propia Hispania por Beato de Liébana y Eterio de Osma (*Tratado apologetico contra Elipando*, 785).

Sin embargo, en la historia de la iglesia visigoda la materia de la naturaleza de Cristo fue objeto continuo de problemas y discusiones. Así, la doctrina de Julián de Toledo sobre las tres naturalezas de Cristo (logos, alma, y cuerpo) fue un tema de polémica con el Papa Benedicto III. Esta tesis no fue acusada de herejía, pero, como con acierto anota Abilio Barbero, si el “Filioque” fue aceptado, esta doctrina se conservó solamente en la iglesia mozárabe¹⁰⁶.

R. de Abadal analiza un movimiento espiritual bastante peculiar –la herejía de Migeccio, “un iluminado con atisbos de locura, que actuaba en la provincia Bética”¹⁰⁷. Migeccio se consideraba como el análogo de Cristo, incluso eligió entre sus partidarios a doce apóstoles. Afirmaba que las tres hipóstasis de la Trinidad se habían encarnado en diferentes personas de la Sagrada Escritura: el Padre en el rey David, el Hijo en Cristo, y el Espíritu Santo en el apóstol Pablo.

¹⁰⁴ А.Г.Кузьмин, “Принятие христианства на Руси” (La adopción del cristianismo por Rusia), Проблемы научного атеизма, vol.25, М, 1980; el mismo autor: “Мудрость бо велика есть...”, вступительная статья к сборнику “Златоуструй”. Древняя Русь X-XIII веков (Introducción al “Zlatostruy”. *Antigua Rusia de X-XIII siglos*), Moscú, 1990, pp. 8-34.

¹⁰⁵ A. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*, Madrid, 2002, vid. cap. 11. Aspectos de la cultura alto-medieval, 11.1. La controversia adopcionista, pp. 263-267.

¹⁰⁶ A. BARBERO, “Los “síntomas españoles” y la política religiosa de Carlomagno”, en *La España Medieval IV. Estudios dedicados al prof. D. Ángel Ferrari Núñez*, t. I, Madrid, 1984, pp. 87-138: p. 105.

¹⁰⁷ R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda.*, Barcelona, 1949, p. 47.

Aunque sería posible considerar el “Filioque”, aprobado por el todo mundo latino, como la lógica contribución visigoda a la teología occidental, esta cómoda generalización puede desviarnos de la objetividad. El dogma de la procedencia del Espíritu Santo tanto del Padre como del Hijo, no sólo enaltece la naturaleza humana de Cristo, sino que también subraya la unidad sustancial de Padre e Hijo. Desde nuestro punto de vista, la teología de Isidoro de Sevilla, claramente expresada en sus *Sententiae*¹⁰⁸, es una objeción más contra la posición nestoriano-adopcionista, que exagera la naturaleza humana del Hijo y la separa de su esencia divina.

El problema del “Filioque” es analizado de forma muy completa por John Meyendorf en “Byzantine Theology”. Considera “la interpolación española del siglo VI” como “el medio del reforzamiento de la posición antiarriana de la iglesia Hispánica”. Por ello, la argumentación del “Filioque” utilizó las obras patrísticas, que habían sido relacionadas también con la polémica antinestoriana, y los textos bíblicos, que podían considerarse como el testimonio de la Unidad de la Esencia Divina. Desgraciadamente, la discusión nunca llegó al nivel de un verdadero diálogo sobre “el fondo de la cuestión”, ya que para eso “cada parte debía comprender la posición de la otra”¹⁰⁹. Se puede suponer que la posición católica ortodoxa se manifestó en la relación correctiva de la teocracia de Isidoro de Sevilla hacia el monarca. No obstante, la posición antioqueno-nestoriana se expresó en la práctica del rito de la sacralización del poder superior. Así, E. Kantorowicz destaca la influencia visigoda en el tratado anónimo normando *De consecratione pontificum et regum*, donde se caracteriza al monarca ungido como “gemina persona”, que tiene dos naturalezas (humana y divina, por la gracia de la unción) en semejanza a Cristo. Kantorowicz piensa que el propio término “gemina persona” podría ser una influencia adopcionista o nestoriana y vincula el origen de esta noción con los Concilios Toledanos. El mismo autor opina que el modelo visigodo era más cómodo para los reyes anglosajones que su equivalente imperial (“imitatio imperii”), especialmente por su capacidad para alcanzar el

¹⁰⁸ J.C.RUIZ, I.R.MELIÁ, S. Leandro, S. Isidoro, S. Fructuoso. *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1971: “*Spiritus Sanctus Patris et Filii est inde Pater et Filius; quia nihil habet Pater quod non habeat Filius*”, *Sentencias*, I, XV, 2, p. 267.

¹⁰⁹ Меуендорф, *Византийское богословие*, Minsk, 2001, pp. 132, 135.

máximo dominio real sobre la iglesia¹¹⁰. Es muy demostrativo que el “chin” de la coronación de Dimitrio el Nieto apareció especialmente en el contexto de la lucha de “reino” y “sacerdocio”. La necesidad de confiscar las tierras de la Iglesia para el pago del servicio de los “dvorian” (aristocracia pobre que constituía la mayor parte del ejército) puede estar relacionada con la implicación de Iván III en el círculo antitrinitario de Fiodor Kuritzin y del metropolitano Zocima la Barba¹¹¹.

Desafortunadamente, apenas disponemos de información sobre la ideología de los herejes, ya que los textos de los antitrinitarios fueron completamente aniquilados por “los inquisidores”. De las condenas conciliares se puede extraer que los herejes criticaban el dogma de la Trinidad, decían “blasfemias sobre Cristo y la Virgen Inmaculada”, y que algunos de ellos “no llamaban Dios Nuestro Jesús Cristo al Hijo de Dios Padre”¹¹². Es muy difícil deducir de estas definiciones el carácter general de la herejía.

Pero el conocimiento del sistema general de las nociones, con las que se vinculan los ritos de la coronación y de la unción real, nos permite suponer el carácter nestoriano de la herejía novgorod-moscovita. En la epístola de Iosif Volotski al obispo Nifont Suzdalski y al archimandrita (jefe de un gran monasterio) Mitrofan Andronnikov, escrita durante un difícil período para la “iglesia combatiente” (1503-1504), aparece una enumeración peculiar de las actuaciones de los “reyes ortodoxos” contra los herejes. Después de las medidas represivas contra los judíos que no querían ser bautizados, y de las herejías de Eleferio y Anno, se describe la política del rey de Babilonia, Moavia, tras su bautizo por Teodoro de Edessa, contra los nestorianos y los maniqueos: “envió a Edessa, por el mandato de san Teodoro, y ordenó expulsar de la ciudad a los nestorianos y a los otros herejes”¹¹³. Claramente esto no es una prueba segura del carácter nestoriano de la herejía, pero la mención de esta secta en una breve lista de ejemplos históricos puede no ser una mera casualidad.

¹¹⁰ E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985, pp. 60-61.

¹¹¹ Зимин А.А., *Россия на рубеже XV-XVI столетий: Очерки социально-политической истории (Rusia en la frontera de los siglos XV-XVI: Ensayos de historia socio-política)*, М., 1982.

¹¹² Казакова, Лурье, *Антифеодальные еретические движения*, pp. 120-121.

¹¹³ Казакова, Лурье, *Антифеодальные...*, p. 437.

La aplicación de la teología de índole nestoriana a la primera parte de la enigmática *Carta de Laodicea*, probablemente escrita por el jefe del círculo moscovita Fiodor Kuritzin, puede ser una prueba de la utilidad de este modo de analizar los hechos¹¹⁴. Ya se había intentado leer este texto aprovechando la ideología de la herejía pavlikiana sin resultados apreciables (E. Golubinski). El análisis “antifeudal” de Lurie tampoco aclaró el objetivo de la carta¹¹⁵.

La primera parte del documento presenta una serie de frases que, en su composición, recuerdan el florilegio. Cada nueva frase empieza con la palabra que termina la precedente. Nosotros utilizamos el tipo de texto “Pascalio”, publicado por Yakov Lurie¹¹⁶, en el que en los casos de doble sentido o de la inexactitud de las expresiones, interpretamos todas las posibles variantes:

El alma voluntariosa¹¹⁷ (voluntaria-poco probable).

Su valla (en el sentido de defensa y de obstáculo) es la Fe.

La Fe (como) el castigo establece por (o para) el Profeta.

El profeta mayor se corrige con los milagros (textualmente: con el hecho de hacer los milagros, pero no está claro de quién provienen estos milagros)

El don de los milagros se refuerza (o se consolida) con la sabiduría.

En la fuerza de la sabiduría-la vida (o la vivienda en el sentido de la morada) del fariseísmo.

El profeta es su ciencia.

La ciencia beata.

Por (medio de) ella llega al temor de Dios.

¹¹⁴ Todos los fuentes sobre la herejía están publicados por ZIMIN A.A., KLIBANOV A.I., LURIE Y.S., SOKOLOV N.A. en el anexo al libro “*Los movimientos antif feudales herejes*”. De los mismos herejes solo se conservaron tres documentos: *La carta Laodicea* (no sabemos por qué se llama así) con la segunda parte: los apuntes sobre las letras de gramática, el sentido de los cuales aún no conocemos; los comentarios de Iván Czerniy al *Eliniski chronicorum* y al Antiguo Testamento y corto texto contra el monacato.

¹¹⁵ KASAKOVA, LURIE, *Антифеодальные...*, pp. 172-180.

¹¹⁶ KASAKOVA, LURIE, op. cit., p. 265.

¹¹⁷ “Самовластие” se traduce tradicionalmente como “absolutismo”, “despotismo”. Aquí tiene más bien el sentido de “la voluntad propia”, igual que en la *Historia Wambae Paulo* “consensionem illico propriae uoluntatis adibuit” (8, 151-152, p. 223); trad. “añadió el asentimiento de su voluntad” (8, p. 93). La palabra conservaba aún este sentido en tiempos de Pushkin.

El temor de Dios es el principio de la bondad.

Con esto se arma el alma.

Si se interpreta la imagen del profeta mayor según la comprensión nestoriana de Cristo, en la que la naturaleza humana está totalmente separada de la Divina y que sólo está adoptado por Dios Padre como los santos y los profetas, el texto aparentemente inconexo adquiere cierta lógica. A la voluntariedad de la naturaleza humana del elegido se contraponen la fe, comunicada por la gracia de la “adopción”.

El nestorianismo fue caracterizado por Florovski como un modo de pensar que considera la vida de Cristo como un proceso de crecimiento y desarrollo: “a la perfecta unión precede el periodo de heroísmo y de lucha, cuando el Ungido aún no tiene el derecho al poder y a la heredad, cuando las pasiones aún no están vencidas, su contienda aún no está acabada, y Cristo aún no hace milagros y no tiene poder para enseñar, sino que solamente es sumiso y cumple los mandamientos”¹¹⁸.

Después de los “castigos”, las tentaciones, el alma del Elegido recibe el don de los milagros. “El castigo (...) se corrige con los milagros” puede significar que la resistencia a las tentaciones se compensa con el don de la gracia. Solamente la gracia milagrosa tiene la posibilidad de “reforzar” “la sabiduría”. Este saber espiritual puede ser contrapuesto al saber terrenal farisaico. Así, el profeta –el Elegido– es el ejemplo de esta “ciencia beata”. Las dos últimas frases están claras sin los comentarios.

De este modo, el tratado antifeudal-liberal sobre el tema de la voluntad-necesidad puede convertirse en una narración nestoriana sobre la vida del Elegido. Es posible que tenga sentido analizar de este modo las otras fuentes del movimiento antitrinitario y suponer su carácter como herejía de índole cristológico.

En conclusión, hemos establecido una relación entre tres factores como son el arrianismo, el nestorianismo y el origen del rito de la unción real. Esta cadena tiene un eslabón muy importante: la reacción de la Iglesia al enaltecimiento y a la excesiva sacralización del poder, que aparecerá en las concepciones teocráticas sobre “el rey malvado”.

¹¹⁸ Флоровский, *Восточные отцы*, p. 13.

5. LA CONCEPCIÓN TEOCRÁTICA DE ISIDORO DE SEVILLA Y LAS TEORÍAS MEDIEVALES RUSAS SOBRE EL PODER

La teoría del poder de Isidoro se desarrolló en el cauce de la tradición del agustinismo político, que no sólo está relacionada con el autor del *De civitate Dei*, sino también con el obispo Ambrosio de Milán y con el papa Gregorio Magno.

La teocracia griega se expone en las obras de Eusebio de Cesarea *Vita Constantini* y *Historia Eclesiástica* inmediatamente después del bautizo de Constantino el Grande; sin embargo, las teorías de esta índole sólo aparecieron en Occidente en el último tercio del siglo IV. Como opina Marc Reydellet este retraso podría estar relacionado con el conflicto entre la iglesia romano-occidental y el gobierno bizantino sobre el arrianismo de los emperadores Constantino y Constancio¹¹⁹. Asimismo, el tema del poder también fue tratado con prudencia por los Padres de Nicea, que negaron el derecho del emperador a intervenir en los asuntos eclesiásticos¹²⁰. Sin embargo, después de la resolución del problema arriano, volvió a dominar la imagen del poder creada por Eusebio: el emperador era el jefe de todos los cristianos de las tierras por él gobernadas. Frecuentemente, esta imagen fue utilizada por la Iglesia para obtener el apoyo imperial en su lucha contra las herejías.

Ambrosio de Milán añadió a la imagen del emperador cristiano su obligación someterse a los intereses de la Iglesia. Es muy simbólico el uso de los dos clavos de la Santa Cruz, que había encontrado santa Elena, en el *De obitu Teodosii*. Uno de ellos adornaba el estribo que acortaba el paso del caballo del emperador y el otro estaba incrustado en su diadema. Por lo tanto, la imagen de Cristo debía tanto erigir al gobernador como ayudarlo a sujetar sus pasiones¹²¹.

La diferencia entre las percepciones del poder por Ambrosio y Agustín consiste en que para el obispo milanense el poder justo había sido establecido por Dios, pero el poder malvado era la consecuencia

¹¹⁹ M. REYDELLET, "La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle", en *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, pp. 431-453:431.

¹²⁰ H. INGLEBERT, "Universalité chrétienne et monarchie impériale dans les nouveaux sermons d'Augustin découverts à Máyense"; en *Augustin Prédicateur (395-411)*, Paris, 1998, pp. 447-470: 460.

¹²¹ BUC, *Dangereux rituel* vid. capítulo sobre la Santa Lanza, en la que habían incrustados dos clavos de Santo Cruz, y el gran significado político de este objeto, cambiado por parte de Suabia, y que desempeñó el gran papel simbólico en la batalla de Birten (936), pp. 57-61.

de los pecados humanos. No obstante, para Agustín todo poder era conveniente para Dios, ya que los tiranos también eran un castigo divino y una enseñanza para sus pueblos. A su juicio, Dios no está sometido a la lógica humana y el poder no representa para Él una recompensa ni un enaltecimiento, sino sencillamente una de las circunstancias del mundo precedero. La justicia divina reina en otro nivel –en la *Ciudad de Dios*, más allá del tiempo¹²². La imagen del unicornio, en los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno, al que es imposible aparejar y obligar a orar, se considera como una alegoría de los príncipes terrenales. Aunque éstos eran antes salvajes, ahora están sujetos por el estribo de Dios¹²³.

La imagen del poder como una necesidad pesada propia del mundo transitorio se desarrolla en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, su obra espiritual y ascética más importante, textualmente influenciada por los textos de Gregorio Magno y en su estructura por los de Agustín de Hipona¹²⁴. En su primera parte aparece la percepción de Dios como Ser Superior y Eterno, del cual cada época tiene su concepto, aunque éste siempre esté alejado de la Perfección Infinita¹²⁵. La noción del poder en sí mismo está relacionada con el pecado original y la esclavitud innata de la naturaleza humana: “Mejor es la esclavitud sumisa que la arrogante libertad”¹²⁶. En esta tesis de Isidoro de Sevilla se desarrolla la tradición agustiniana. La nueva comprensión se relaciona con la opinión de que el monarca puede perder el derecho a ser nombrado “el rey” si impone su autoridad injustamente: “Mas los que ejercen mal su realeza tras el vestido refulgente y la diadema de piedras preciosas, caen desnudos y miserables en los tormentos del infierno”¹²⁷.

La misma idea aparece en el libro IX de las *Etymologiae*, “Acerca de las lenguas, pueblos, reinos, milicia, ciudades y parentescos” (620-632): “El término” rey” deriva de “regir”, como “sacerdote”, de “sacrificar”. No “rige” el que no “corrige”. El nombre de “rey” se posee

¹²² É. WILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1949; H-X. ARQUILLÉRE, “Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique”, en *Augustinus magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Études Augustiniennes, pp. 991-1001.

¹²³ REYDELLET, “La Bible miroir”, op. cit., p. 451; *Moralia XXV*, 41.

¹²⁴ Comunicación personal de C. Codoñer Merino sobre conclusiones aun no publicadas de sus trabajos.

¹²⁵ V. LOSSKY, “Les éléments de “Théologie négative” dans la pensée de Saint Augustin”, en “*Augustinus magister*”, pp. 575-581.

¹²⁶ “*Melior est subiecta servitus quam elata libertas*”, *Sentencias*, XLVII, 3, p. 492.

¹²⁷ “*Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillarum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt*”, *Sent*, XLII, 6, p. 494.

cuando se obra “rectamente”; y se pierde cuando se obra mal. De aquí aquel proverbio que corría entre los antiguos: “Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás”¹²⁸. “Rex eris, aiunt si recte facies” –este proverbio, transmitido por Horacio, era conocido en Roma desde mucho antes¹²⁹. En el texto de Isidoro se añade la segunda parte del aforismo, haciendo hincapié en la falta de concordancia entre el rey y la altura de su oficio.

Entre todos los reinos del mundo, Isidoro considera como los más gloriosos y poderosos el asirio y el romano: “Los demás reinos y los diferentes reyes pueden considerarse como simples aditamentos de estos dos”¹³⁰. El primer reino en la historia fue el asirio, ya que los griegos crearon su estado en el momento exacto en que se deterioró el de los asirios: “cuando el uno tocaba a su fin, comenzaba el otro su existencia”¹³¹. Esto se puede considerar una demostración de la tradición hereditaria de los imperios mundiales¹³².

Para el obispo sevillano, la génesis del objeto es la manifestación de su esencia metafísica¹³³. Por ello, para nosotros es muy importante que en el libro XVIII de las *Etymologiae*, “De bello et ludis”, se caracteriza especialmente a Nilo, rey de Asiria, como primer agresor de la historia después de violar el pacto común e invadir las tierras ajenas¹³⁴. Este vínculo original entre la guerra (como *bellum iniustum*) y el poder condiciona la semejanza en su valor intrínseco.

La reflexión de Isidoro sobre el poder empieza adquirir un carácter problemático. En sus *Sententiae*, intentó resolver la contradicción entre

¹²⁸ “*Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud veteres tale erat proverbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris’*”, *Etym.* IX, III,4-5, p. 362.

¹²⁹ *Etym.*, ed. J.OROZ RETA, M.MARCOS CASQUERO. Biblioteca de autores cristianos, Barcelona-Madrid, 1963, p. 765, anot. 36. Agradecemos al Dr. Fernández Vallina por esta información.

¹³⁰ “*Regna cetera ceterique reges velut adpendices istorum habentur*”, *Etym.* IX, III, 3, p. 362, lín. 20.

¹³¹ “*denique in illius fine huius initium confestim fuit*”, *Etym.* IX, III,3, p. 362, lín. 5.

¹³² Esta tradición podría haber sido heredada de la escuela histórica oriental y tener su primera demostración en las *Historias de Orosio*. Información proporcionada por C.Codoñer Merino.

¹³³ J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002. Vid Cuarta parte: “Categorías y valores del pensamiento isidoriano”, 13. “*Etymologia est origo*”, pp. 197-210.

¹³⁴ *Etym.*, XVIII “De bello et ludis”, ed. J.CANTO LLORCA, París, 2007: 1,1, pp. 48-49.

la afirmación del apóstol Pablo, “No hay autoridad que no provenga de Dios”, y la revelación de Dios en *Oseas*: “Ellos hicieron reyes, mas no por mí; constituyeron príncipes, mas yo no lo supe; de su plata y de su oro hicieron ídolos para sí, para ser talados”¹³⁵.

Aunque Isidoro no cita la parte sobre los ídolos, la comparación entre el poder y el ídolo pagano parece bastante demostrativa. El obispo sevillano encuentra para su lógica una salida formal al afirmar que todos los poderes son establecidos por Dios: “mas la buena siendo Él favorable, la mala estando airado”¹³⁶. Sin embargo, el vínculo entre el poder, el pecado, y la guerra, otorga un mayor peso a la interpretación de la autoridad como un castigo divino que como una manifestación de la gracia.

En los *Synonyma* (610-615), que tienen forma de diálogo del alma pecadora con la razón, aparece un fragmento de texto completamente dedicado a la necesidad de oponerse a las leyes injustas: “Más vale sufrir la muerte que obedecer mandatos perniciosos. Mejor le será al hombre ser degollado que condenado en el eterno juicio”¹³⁷. No obstante, también es posible encontrar esta afirmación en los textos de Agustín de Hipona y de Ambrosio de Milán relacionados con la máxima evangélica: “A Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César”. Lo que impresiona es el concepto trágico del poder en los *Synonyma*, que comienzan con la imagen del cuerpo destrozado por las enfermedades (a menudo este motivo se relaciona en la literatura medieval con el tema del desgobierno¹³⁸) y concluyen con una advertencia sobre la necesidad de mantener un camino recto y justo: “Tú enderezas lo torcido y corriges lo que marcha por mal camino”¹³⁹. Detrás del aforismo “cuanto mayor el honor, tanto mayor el peligro”, se encuentra una reflexión sobre la

¹³⁵ *Dum Apostolus dicit: “Non est potestas nisi a Deo”, quomodo Dominus per prophetam de quibusdam potestatibus dicit: “Ipsi regnaverunt, sed non ex me?”; Sent. XLVIII, 10, p. 495.*

¹³⁶ “*sed bonam propitio, malam irato*”, *Sent. XLIII, 10, p. 495.*

¹³⁷ F. ARÉVALO, *S. Isidori Hispalensis Episcopi, Opera Omnia, PL 83; Synonymorum II, 516, 25, col. 862: “melius est mortem pati quam perniciose jussa complere”*. Trad. A. VINAYO GONZÁLEZ, *Sinónimos*, León, 2001: 260, p. 141.

¹³⁸ La imagen de Cristo como la cabeza del *corpus Christi* se reflejaba en el rey terrenal como la cabeza del cuerpo estatal. Por ello, el tema del cuerpo destrozado a menudo se relacionaba con el caos de los disturbios. Para las crónicas rusas del Tiempo de los Disturbios, este motivo se repite en casi todas las obras importantes. Vid. sobre el desarrollo de este concepto en los siglos XVI-XVII, B. BENASSAR, “La metáfora del cuerpo en la teoría de la Monarquía”; en *La monarquía española de los Austrias: conceptos, poderes y expresiones sociales*, Salamanca, 2006.

¹³⁹ “*Si quid distortum est, tu corrigis; si quid corrigendum est, tu emendas*”: *PL 83, Syn. II: 523, 103, col. 868; Sin. (trad.): 307, p. 157.*

envidia: “Aunque alguno en este mundo brille por su grandeza, aunque resplandezca vestido de púrpura y oro, aunque se vea agasajado por esplendidas ceremonias, aunque la muchedumbre lo mime, aunque se encuentre protegido por escoltas armados, aunque se vea rodeado de falanges innumerables de seguidores, aunque lo protejan sus ejércitos, siempre vivirá en zozobra, siempre afligido, siempre amenazado; duerme en lechos de seda, pero está turbado; se acuesta sobre plumas, pero está pálido; en camas de oro, pero está temblando”¹⁴⁰. Para el ejercicio retórico sobre el tema de mutabilidad de la existencia en estilo sinonímico, Isidoro eligió la descripción de la vida del rey. ¿Quién más pudo llevar “uestis regii” y estar en el centro de las ceremonias?

En la reflexión sobre la brevedad de la vida aparece la siguiente exclamación retórica: “¿Dónde están los reyes? ¿Dónde los príncipes? ¿Dónde los emperadores?”¹⁴¹.

El hecho de que los reyes aparezcan los primeros puede estar relacionado con la percepción del poder real por parte de Isidoro como algo más cercano y por ello como un posible destinatario de sus sermones.

El tema del equilibrio, armonía o estabilidad, es central para la parte del texto que trata sobre los poderes (seglar y eclesiástico): “...mantén el equilibrio en todo; ...nada hagas ni mucho, ni poco, ni más alto, ni más bajo, fuera de lo conveniente; aun en lo bueno es mala la inmoderación”, “equilíbrelo todo la prudencia, para que del bien no se siga el mal”, “el miedo destruye la confianza, el cariño la reconstruye...”, “modera la rigidez de la autoridad”¹⁴². Al despedirse, el alma llama a la razón cristiana “guía para la vida”, y le dice: “Tú nunca

¹⁴⁰ “*In potentem cito cadit invidia, cito patet insidiis gloriosus... Quamvis quis in saeculi gloria fulgeat, quamvis purpura auroque resplendeat, quamvis cultu pretioso redimitus emineat, quamvis sit multitudine praemintus, quamvis excubantium armis protectus, quamvis innumeris obsequentium cuneis constipatus, quamvis agminibus tutes, semper tamen in poena est, semper in angustia, semper in moerore, semper in doscrimine; in sericis stratis cubat, sed turbidus; in pluma jacet, sed palidus; in lectis aureis, sed turbatus*”, Syn. II: 520, 90, col. 865; Sin. (trad.): 287, p. 149.

¹⁴¹ “*Dic ubi sunt reges? ubi principes? ubi imperatores?*”, Syn. II: 520, 91 col. 865; Sin. (trad.): 288, p. 150.

¹⁴² “*Tene modum in omni opere, in ovni re tene temperamentum, nihil intemperamentum agas, nec minus nec nimium aliquid, nec ultra quam oportet, nec infra; etiam in bonis immoderatuia esse non decet*”, Syn. II: 517, 77, col. 862; “*Tempera cuneta prudenter, no de bono fiat malum*”, Syn. II: 517, 78, col. 863; “*fidem metus tollit, affectus restituit*”, Syn. II: 517, 76, col. 862”; “*Quapropter tempera dominio austeritatem*”, Syn. II: 517, 77, col. 862; Sin. (trad.): 263-266, pp. 142-143.

te apartas de la senda recta, jamás caminas fuera de la verdad”¹⁴³. El motivo de la rectitud-equilibrio-andar derecho no es ocasional para el obispo sevillano. Como ya hemos mencionado, incluso la palabra “rex” tiene su origen en “la rectitud”-“recte”. Pero éstas no son las únicas imágenes de este tipo relacionadas con la comprensión del poder por parte del doctor hispalense.

En el libro XIX de las *Etymologiae*, “De naves, edificios y vestidos”, en la parte “De ornamentis”, Isidoro reproduce la narración sobre el origen de la corona real (“señal de la victoria o bien distintivo de la dignidad real”), que proviene de la guirnalda con la que sujetaba sus cabezas la gente ebria, cuando éstas se encontraban “vacilantes por el vino” (invención del dios Liber). Sobre el uso contemporáneo de la corona sólo se dice: “Los emperadores romanos y los reyes de algunos pueblos usan coronas de oro”¹⁴⁴. La escasa información sobre un objeto tan importante se utiliza en la argumentación de la ausencia de la coronación visigótica¹⁴⁵. Sin embargo, para nosotros parece más curioso el hecho de que el antecedente de la corona se relacionaba con el deseo de evitar la inestabilidad para, sencillamente, impedir el mareo de cabeza del hombre embriagado.

La corona como señal de la victoria aparece en el libro XVIII, “De bello et ludis”, en la parte “De triumphis”, donde la acompañan las menciones de la toga púrpura y del cetro. La procedencia del cetro se relaciona con “el bastón en el que se apoyan los hombres”; “De él recibió su nombre el primer Cornelio Escipión, porque le servía de apoyo a su padre, que estaba ciego, cuando caminaba por el foro”¹⁴⁶. Así, aparece de nuevo la imagen del apoyo a la persona que está pisando de forma insegura y, además, se relaciona con la aprobación de las resoluciones estatales.

¹⁴³ “*dux vitae... Tu es quae a recto nunquam discedis. Tu es quae a veritate nunquam averteris*”, *Syn.* II: 523, 102, col. 868; *Sin.*: 306, p. 156.

¹⁴⁴ *Isidoro de Sevilla “Etimologías”*, XIX, ed. M. RODRÍGUEZ PANTOJA, París, 1995: “*insigne uictoriae siue regii honoris signum*”, 30, 1, p. 247; “*Huius principium a Libero quodam gentiles existimant, quod his in potando mota uino capita uincire fasciolis instituerint*”, 30, 2, p. 249; “*Imperatores Romani et reges quidam Pentium aureas coronas utuntur*”, 30, 3, p. 249.

¹⁴⁵ J. ARCE “*Leovigildus rex y el ceremonial de la corte visigótica*”, op. cit.

¹⁴⁶ “*Licet et scipio baculum sit quo homines innitur. Vnde et ille primus Cornelius Scipio appellatus est quia in foro pater eius caecus innixus eo ambulabat*”, *Etym.* XVIII, ed. J. CANTÓ LLORCA, París, 2007, 2, 5, pp. 66-67.

Nosotros no podemos afirmar con toda certeza que así eran las convicciones del obispo sevillano. Sin embargo, hay que reconocer que las mismas imágenes del poder y de sus atributos presentes en las *Etymologiae*, *Sententiae* y *Synonyma*, son complejas. Sus intentos para explicar el origen divino de la autoridad no son convincentes y los motivos de la ceguera-inestabilidad aparecen con demasiada frecuencia.

Se puede suponer que la ausencia de la descripción del rito en los textos de Isidoro (suponiendo que ya existía en 633) está vinculada con alguna forma no claramente expresada de oposición al poder, que debería ser enaltecido después de la adopción del catolicismo.

Es posible que este hecho se relacione con la ausencia de obras hagiográficas consagradas a los santos príncipes y a los reyes bautizadores (Recaredo y Bado), orientadas a su canonización, en la literatura visigoda eclesiástica. La Rusia de Kiev consiguió canonizar a los santos príncipes Boris y Gleb, a pesar de su muerte durante la lucha por el poder y de la complicada relación hacia la glorificación de la dinastía reinante por el patriarcado de Constantinopla¹⁴⁷. Sin embargo, la historia del príncipe Hermenegildo (que había sido el primer miembro bautizado de la familia real y que fue asesinado en el cautiverio con el posible consentimiento de su padre arriano) nunca fue utilizada por los escritores eclesiásticos visigodos. La actuación de Hermenegildo es caracterizada como rebelde en la *Historia Gothorum* y es definido como “tyrannus”, que se había amotinado contra el poder legal¹⁴⁸.

A pesar de la opinión de José Orlandis, quien sostiene que “tyrannus” era para Isidoro un término más bien técnico (significaba “el que se enfrenta con el poder legal”) y no contenía ninguna apreciación en el sentido moral¹⁴⁹, el problema del príncipe-mártir permanece sin resolver. En un reino recientemente bautizado se podrían esperar otros adjetivos relativos al primer cristiano de la familia gobernante y no solamente definiciones “técnicamente exactas”. Los comentarios históricos sobre la complicada situación política tampoco son siempre válidos para la historia de la literatura, ya que en muchos casos en la

¹⁴⁷ G. REVELLI, “Boris e Gleb, due protagonista di medioevo russo”, Abano Terme, 1987; *Monumenti letterari su Boris e Gleb*. Genova, 1993.

¹⁴⁸ *Isidoro de Sevilla. Historia Gothorum*, ed. C. RODRÍGUEZ ALONSO, León, 1975.

¹⁴⁹ J. ORLANDIS, “Algunas observaciones en torno a la “tiranía” de San Hermenegildo”, “En torno a la noción visigoda de tiranía” en *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Estudios Visigóticos, 3, Roma-Madrid, 1962, pp. 4-42: p. 34.

hagiografía la canonización modifica la historia real a su medida¹⁵⁰. La mayoría de los reyes santos, sistematizados por Robert Folz, no tienen mejor “currículum” en absoluto que Hermenegildo¹⁵¹. Resulta especialmente extraño que el silencio sobre el príncipe ocurriese en el momento en el que el papa Gregorio Magno alababa su proeza heroica en los *Diálogos*. Además, es necesario destacar que precisamente este libro no es mencionado entre las obras del papa, enumeradas por Isidoro en su *De viris illustribus*¹⁵². Este hecho se explica por la hostilidad que podría tener Recaredo hacia su hermano rebelde o porque la Iglesia no deseaba recordar los conflictos familiares.

Empero, ¿cómo explicar la ausencia de una obra hagiográfica sobre el propio Recaredo? Sólo podemos encontrar “laudes” al bautizador del estado en los cánones de los Concilios Toledanos o en el “Tomus”, que probablemente fue compuesto por el propio Recaredo. En la *Historia Gothorum* aparecen “laudes” a Hispania (*De laude Spaniae*), pero no al monarca. Las imágenes de los santos emperadores Constantino y Elena, o de los santos príncipes Vladimiro y su madre Olga, fueron ajenas para la literatura visigótica. Hermenegildo será canonizado sólo en el año 1585 por el rey Felipe II. Es posible que la única imagen idealizada del rey visigodo se encuentre en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo. S. Teillet incluso relaciona este género con los panegíricos de la época romana tardía¹⁵³. En nuestra opinión, las descripciones de las batallas, del asedio y del triunfo incluyen más bien a este texto en el género de la novela militar. Incluso el milagro de la ayuda divina (los ángeles entre los combatientes) se relaciona con el tipo de los milagros de batallas. Para ser una obra hagiográfica es necesaria más información sobre la vida del protagonista, ya que Julián sólo se interesaba por la elección de Wamba y su guerra contra Paulo.

¹⁵⁰ Incluso la autobiografía del santo a menudo respeta más las reglas de género que los hechos reales. Reciente ejemplo de esta posición analiza J.C.MARTÍN en “¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los *Opúsculos* autobiográficos (CPL 1282-1284) y las *Visiones del Más Allá* (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo”, *Veleia*, 23 (2006), pp. 327-338; y de este mismo autor, “La biografía dentro de la autobiografía: el caso de Valerio del Bierzo (s. VII)”, *Las biografías griega y latina como género literario. De la Antigüedad al Renacimiento. Algunas calas*, V. Valcárcel Martínez (ed.), Vitoria, 2009 (Anejos de *Veleia*. Series minor, 26), pp. 319-342.

¹⁵¹ R. FOLZ, *Les Saints Rois du Moyen âge en Occident (VI-XII siècles)*, Bruxelles, 1989.

¹⁵² M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, 1981, p. 506.

¹⁵³ S. TEILLET, “L’*Historia Wambae*” est-elle une oeuvre de circonstance? en *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo*, 3, Murcia, 1986, pp. 415-424; pp. 416-418.

En el primer plano de la narración se sitúan los ritos de la unción, de la elección del monarca, e incluso de la consagración del obispo¹⁵⁴. Cada acto sagrado se contraponen con una anticeremonia carnavalesca producida por el duque rebelde. No obstante, en este caso la unción real acentúa la influencia del sacerdocio y la importancia del papel de la Iglesia en la vida estatal. Tal y como afirma W. Ullmann, “el rey se convertía en persona eclesiástica. ...era adoptado por los obispos oficiantes e introducido en la estructura clerical”¹⁵⁵. Esto ya significaba el distanciamiento de la “gens” y de la aristocracia visigoda, y asimismo el establecimiento de un equilibrio relativo entre reino y sacerdocio.

Sin embargo, la armonía entre los poderes no había existido siempre, y en tiempos de Isidoro la situación fue mucho más problemática. Intentaremos explicar cuál podría ser la diferencia entre el metropolitano Hilarión de Kiev y el obispo Isidoro de Sevilla en su relación con el poder real. En el momento de su bautizo, Rusia, a diferencia de Hispania, no dispuso de una jerarquía eclesiástica formada. En la Rusia medieval, la creación de una estructura clerical se vinculó estrechamente con el apoyo del Gran Príncipe o del zar (de Climent Smoliatish al patriarca Iov¹⁵⁶). En Hispania, al contrario, la Iglesia se unió a la población romano-cristiana de la península y debió esforzarse al máximo para no someterse al poder del rey visigodo, que en el arrianismo también mandaba en la esfera espiritual.

Resulta bastante curioso que en los textos hagiográficos tardíos, donde aparecen el martirio, la muerte de Hermenegildo y las alabanzas a Recaredo, la imagen de Isidoro de Sevilla se desvaloriza hasta cierto punto. Por ejemplo, en la *Vita ss. Leandri, Isidori Hispalensis, Fulgentii Astigitani et Braulionis Caesaraugustani ep.* (BHL 4810) san Isidoro es presentado como un santo del mismo nivel que Leandro o Fulgencio, mientras que Braulio ocupa una posición destacada por sus actuaciones

¹⁵⁴ La importancia de este tema se refleja en descripciones de comportamiento de los clérigos. Al “detestable Gumildo” y al “cómplice de traición” abad Ramiro se contraponen el obispo Agregio “con palabra honesta y corazón inquebrantable” y el prelado Agrebado “indicado para salvar el pueblo”. *Historia Wambae*: 6-7, líns. 84-140, pp. 221-223; *Historia del Rey Wamba* (trad.): 6-7, pp. 91-93.

¹⁵⁵ ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, p. 85.

¹⁵⁶ Climent fue puesto como metropolitano en 1147, sólo por voluntad de Gran Príncipe Iziaslav elegido por el concilio de los obispos de Rusia de Sur. Iov fue puesto como el patriarca en 1589, durante del reinado de Fiodor Ioannovicz. El papel del poder real en ambos casos sea describe en P.Г.Скрынников, *Святители и власти (Los jefes y los poderes)*, JL, 1990.

contra los herejes y su activa posición en general¹⁵⁷. Junto a esto aparece el supuesto parentesco del obispo zaragozano con el linaje real de Leovigildo, Recaredo y Hermenegildo. Incluso tomando en cuenta la complicada situación en el siglo XIII entre la Corona de Aragón y el Reino de León¹⁵⁸, atrae la atención que el santo obispo leonés no solamente pierde el prestigio ante el obispo zaragozano, sino ante el obispo procedente de la dinastía real. Se puede suponer, que los cambios de la imagen del Doctor Hispalense en la literatura hagiográfica reflejan también, a su modo, las relaciones entre el Reino y el Sacerdocio en las diferentes etapas de la historia hispana.

Es muy demostrativo que en Rusia la teoría teocrática del “rey malvado”, parecida por su contenido a la de Isidoro del “rey recto”, surgió exactamente en el momento más agudo del conflicto entre la estructura ya formada de la “Iglesia fuerte”¹⁵⁹ y el aparato estatal, durante del reinado de Iván III (finales del siglo XV a del XVI). Precisamente en este tiempo, los últimos principados locales independientes (“udeli”) se unieron al Gran Principado de Moscú y creció el papel de la administración central (los “diakos”), ya que para seguir avanzando en las guerras con la Gran Lituania y con el reino de Kazán el estado debería disponer de un ejército fuerte. Por ese motivo, apareció la necesidad de asignar más tierras al “dvorianstvo”, que desempeñaba el servicio militar y administrativo. Ya que la tercera parte de todos los campos productivos pertenecía a los monasterios, se manifestó la necesidad de la secularización de las tierras de la Iglesia¹⁶⁰.

¹⁵⁷ J.C.MARTÍN, “El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XII)”, *Veleia*, 22, 2005, pp. 187-228: p. 217: “La relación de parentesco que se establece en la obra entre Braulio y la familia de linaje real de Leovigildo, Recaredo y Hermenegildo, por un lado, y los grandes obispos de la Bética, por otro, se propone, naturalmente, realzar el prestigio del santo zaragozano”.

¹⁵⁸ MARTÍN, “El corpus hagiográfico”, p. 218, explica este hecho como “la manifestación literaria de la rivalidad política existente en el s. XIII entre la Corona de Aragón y el Reino de León tras la victoria de la alianza cristiana de Castilla, Aragón y Navarra en la batalla de Las Navas de Tolosa en 1212, que supuso la confirmación de Aragón como potencia política y militar rival de León, en especial, en tiempos de Jaime I de Aragón (1213-1276) y Fernando III de Castilla y León (1217/30-1252)”.

¹⁵⁹ “Iglesia fuerte” o “Iglesia combatiente” llamaban los partidarios de la Iglesia independiente económicamente del estado. El ideólogo más importante de esta corriente fue Iosif Volotski, sus partidarios eran Genadio de Novgorod, Nifont de Suzdal, etc. Sus oponentes eran “nestijatelii”, los monjes que negaban utilidad de la riqueza para la iglesia y más apoyaban la vida contemplativa, este partido era encabezado por el “starez” (viejo monje de vida santa) Nil Sorski.

¹⁶⁰ А.А.Зимин, *Россия на рубеже...*, op. cit., nota 110.

En esta situación política, el zar se distanció de la Iglesia oficial y empezó a apoyar la herejía antitrinitaria que se había originado en Novgorod en los años 70 del siglo XV. Gracias al consentimiento del poder, la herejía adquirió carácter estatal y sus partidarios empezaron a ocupar los principales puestos en la administración (como el “diak” Fiodor Kuritzin). A este círculo también pertenecía el metropolitano Zocima, que consiguió la cátedra gracias al deseo particular de Iván III. Existían herejes en la propia familia del Gran Príncipe, como su nuera Elena de Valakia¹⁶¹.

Para la Iglesia no sólo se planteó la necesidad de reformular los dogmas, sino también la definición de su posición política hacia el poder que “jugaba con la fe”. Este fue el objetivo de la polémica eclesiástica durante los años 1479-1504.

En las obras publicistas de Iosif Volotski se explican el estatus de la Iglesia y los límites del poder real. En la *Narración de las Sagradas Escrituras (...) de cómo se debe respetar y servir al zar y al príncipe*, después de la opinión tradicional acerca de cada poder (basada en la tesis “A Dios lo que es de Dios, al César, lo que es del César”), aparece una afirmación radical: “Si el zar está reinando solamente sobre los hombres, pero él mismo es gobernado por pasiones y pecados, por codicia y enfado, por malicia y mentira, soberbia y furia, y, por los peores de todos, la ausencia de la fe y la injuria, este zar no es el servidor de Dios, sino del diablo, y no es zar, sino atormentador... Y tú, pues, no obedezcas a este zar o príncipe, que te conduce a la deshonra y a la malicia, aunque te torture, aunque te mande a la muerte”¹⁶².

Aquí no es tan importante el mandato de no cumplir las leyes injustas (que es común en toda la tradición cristiana teocrática), como la imagen del zar-demonio. Si en las obras de Isidoro de Sevilla el rey simplemente pierde su título y su sitio en la jerarquía estatal, en Rusia el zar se convierte en el anticristo, en “la cabeza de antijerarquía”¹⁶³. Por eso los cronistas irónicamente comparaban a Gregorio Otrepiev con el “Sol de la Verdad” (Cristo). Por ello, el mundo de los usurpadores rusos a menudo se convertía en el antimundo carnavalesco, donde las

¹⁶¹ Казакова, Лурье, *Антифеодальные...*, capítulo V “Московский кружок еретиков” (El círculo de los herejes de Moscú).

¹⁶² Казакова, Лурье, *Антифеодальные*: p. 346.

¹⁶³ Успенский, *Царь и патриарх*: “si en el Occidente los reyes malvados de costumbre se comparaban con los reyes deshonrados del Antiguo Testamento, en Rusia los comparaban con el anticristo”, pp. 20-21.

nociones no sólo perdían su sentido, sino que se transformaban en sus contrarios. Por ejemplo, el duque Paulo reconoce su crimen, se arrepiente por lo ocurrido y aconseja a sus partidarios tomar la comunión durante el asedio de Nîmes. En el caso de Gregorio, según la estética carnavalesca, el rezo se convertiría en música de feria o en el ulular de los demonios, la comunión en el sacrilegio con el propósito deliberado, y el arrepentimiento en el siguiente acto de la bufonada. También hay que recordar que el duque rebelde estaría satisfecho si le hubieran permitido gobernar una parte del país, pero el usurpador ruso siempre debía intentar ocupar el trono del zar único. Se puede suponer que lo absoluto del objetivo se relaciona con la polarización de la imagen.

En la *Carta al aristócrata Ioann sobre la muerte del príncipe* de Iosif Volotski aparecen las imágenes del príncipe-Caín y del metropolitano-apóstata. Toda la carta está construida como un “llanto” sobre el destino de las familias de príncipes menores, cuya desaparición se expresa en la metáfora del candil apagado por el soplo de Satán: “Ahora ha apagado la envidia, al soplar y al llenar toda la Rusia con el humo, la oscuridad y el luto”¹⁶⁴.

Es precisamente en este tiempo cuando aparecen tanto el “ordo” (“shin”) de la Elevación a Gran Principado de Dimitrio el Nieto (protorito del ordo ruso de coronación en 1498), como la teoría Moscú –III Roma, también relacionada con la sacralización del poder estatal. Esta teoría aparece por primera vez en el nuevo *Pascali*, compuesto por el metropolitano-herede Zocima. Por lo tanto y expresándose de forma metafórica, la glorificación del “reino” está relacionada con el “antisacerdocio”, en concreto con Zocima, a quien Iosif Volotski compara en su Segunda Palabra de la *Carta al imaginero* con “el cuervo negro” en las ramas del árbol eclesiástico¹⁶⁵.

La intensa sacralización del poder también podría explicar los intentos de la Iglesia por encontrar apoyos al margen del estado. Por ejemplo, la supuesta latinización del círculo del arzobispo Genadio de Novgorod se manifestó en su amistad con la familia de los griegos-uniatos Trajanot, en su invitación al monje dominico Veniamino para la traducción de la Biblia y en sus opiniones benevolentes sobre

¹⁶⁴ *Послания Иосифа Волоцкого (Las cartas de Iosif Volotski)*, ed. А.А.Зимин, Я.С.Лурье, М, 1959, p. 157.

¹⁶⁵ Казакова, Лурье, *Антифеодальные*: p. 468.

la inquisición del “rey hispánico”¹⁶⁶. Estos hechos pueden estar relacionados con el deseo de librar a la jerarquía eclesiástica rusa de su dependencia directa del estado y de incluirla en un sistema más amplio de relaciones (Rusia - Roma - patriarcado de Constantinopla). Se puede recordar que el padre espiritual de Iosif Volotski, Pafnuti Borovski, nunca reconoció la “voluntariosa” elección del metropolitano Iona¹⁶⁷.

Es muy significativo el hecho de que esta opinión era muy popular en la Iglesia. La apoyaban no sólo los representantes de la “Iglesia fuerte”, sino también sus adversarios “nestiajateli”. Este punto de la vista fue compartido por Máximo el Griego, uno de los más grandes polemistas con los seguidores de Volotski. El concilio Florentino (1439), donde se unieron las iglesias ortodoxa griega y la católica occidental, ejerció su influencia en Rusia al promover la secularización de la influencia eclesiástica. Rusia se mantuvo como el único país ortodoxo importante en el mundo. Por ese motivo, su iglesia dependía de una forma mucho más directa del santo zar-padre. Inmediatamente, los jerarcas de todos los partidos comprendieron que la autonomía puede convertirse en una subordinación total a la dinastía reinante. El deseo de evitar esta subordinación pudo provocar el deseo de Iosif Volotski de buscar apoyos entre los príncipes menores y su salida del monasterio Pafnutievo-Borovski, que estaba bajo el patronato del Gran Príncipe, a las tierras pertenecientes al príncipe Boris Volotski. Por ello, es posible que los jerarcas visigodos ayudaran a formalizar ideológicamente a la monarquía electiva, pero que no quisieran convertirla en hereditaria.

La idea de la dinastía en las cartas de Iván el Terrible se exagera hasta el absurdo cuando éste utiliza las palabras, frecuentemente citadas, del apóstol Pablo sobre la procedencia de Dios de cualquier poder, y llama “apóstata” a su oponente, el príncipe Andrés Kurbski, ya que “no quiso de mí, el gobernante terco, sufrir y heredar la corona de la vida”¹⁶⁸ (se refiere a la corona del mártir). Todo esto recuerda la anécdota histórica de Juan de Salisbury, utilizada por Kantorowicz, como ejemplo de la “resignación obediente”. Según ella, al llamar a las puertas de la ciudad, el rey de los hunos se presentó al obispo así: “Soy Atila, el azote de Dios”. El obispo respondió con santa candidez:

¹⁶⁶ Казакова, Лурье, p. 114.

¹⁶⁷ Iona fue reconocido como metropolitano por el concilio de los obispos de Rusia en 1448 sin la aprobación del patriarca de Constantinopla, ya que Rusia no había reconocido las decisiones del concilio de Ferrara-Florenia.

¹⁶⁸ ПЛДР. Вторая половина XVI века, М., 1986, pp. 26-27.

“Que entre el servidor de Dios”. Le abrió las puertas para ser asesinado, bendiciendo al agresor: “Benedictus qui venit in nomine Domini”. Kantorowicz anota irónicamente que el obispo veneraba la Grandeza del Señor incluso en Atila¹⁶⁹.

El investigador relaciona esta posición con la I Epístola del apóstol Pedro: “Sed pues sujetos a toda la ordenación humana por respecto a Dios: ya sea al rey, como a superior”, “Siervos, sed sujetos con todo temor a vuestros amos; no solamente a los buenos y humanos, sino también a los rigurosos”¹⁷⁰. Esta relación con el poder se vincula con la tradición judaica, en particular con Filón de Alejandría, según el cual los tiranos, como los terremotos o las plagas, son manifestaciones de Dios y una de sus formas de castigo. Durante la época del cristianismo primitivo, esta concepción se contraponía al pensamiento político griego.

La posición de los Padres de la Iglesia, creadores de la teoría cristiana del poder, estaba abierta a las influencias inmediatas de estas dos tradiciones, lo que explica su amplitud y ambivalencia. Así, Ambrosio de Milán describe en el *Hexaemeron* los diferentes tipos de organización “social” en el mundo de los animales. La banda de las grullas esta definida como el ejemplo de la república, donde cada ciudadano recibe el poder cuando llega su turno y el gobernante nunca se opone a ser cambiado. El hombre pierde al compararse con la magnanimidad de la grulla, ya que intenta conservar el poder una vez alcanzado¹⁷¹. Ambrosio acepta y desarrolla las ideas del apóstol Pedro, pero sus criterios republicanos también podrían estar latentemente presentes en su teocracia.

Agustín de Hipona no sólo fue cristiano, sino también romano, cuando evitaba a propósito utilizar en sus textos la combinación “rex catholicus”. Dado que “rex” en el mundo latino de su tiempo se consideraba una definición negativa del poder bárbaro, el gobernador cristiano no podía ser despótico y tirano. Sólo el “imperator” legal podía ser “christianus”¹⁷². Así se manifestaban a menudo a nivel léxico los

¹⁶⁹ KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*: p. 64.

¹⁷⁰ I Pe, 2, 13-18.

¹⁷¹ M. REYDELLET, “La Bible miroir des princes du IV au VIII siècle”, p. 434. Vid. la interpretación de Isidoro: “*Tyranni Graece dicuntur. Idem Latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat*”; *Etym.* IX, III, 19, p. 364, lín. 25-27.

¹⁷² H. INGLEBERT, “Universalité chrétienne...”, op. cit., nota 105.

modelos culturales republicanos, según los cuales habían sido educados los Padres de la Iglesia antes de su adopción del cristianismo.

El pensamiento político de Isidoro de Sevilla (que probablemente pertenecía por su línea paterna a una estirpe romana) se desarrolla totalmente en el cauce de esta tradición cuando describe el origen de los cónsules en las *Etymologiae* IX: “No habiendo podido los romanos soportar la soberbia dominación de los reyes, hicieron que el poder fuera anual y lo poseyeran dos cónsules. Y es que lo característico de aquellos orgullosos reyes no era la benevolencia de quien aconseja, sino la soberbia de quien gobierna... decidieron cambiar de cónsules todos los años, con el fin de que si alguno se mostraba altanero, no permaneciese largo tiempo en el cargo y fuera pronto sustituido por otro más moderado”¹⁷³. Desde las “grullas republicanas” de Ambrosio y los tiranos anticristianos de Agustín se puede llegar fácilmente hasta “si non facias recte, non eris rex” del doctor hispalense. Esta teoría contradice fuertemente la lógica del “terco soberano” de Iván el Terrible.

El Terrible alaba sus legales y sagrados derechos, pero no supone que el poder de los rebeldes, en caso de victoria, también podría proceder de Dios, ya que el apóstol Pedro en ningún momento dice a qué poder concreto se debe someter (“Honrad a todos”¹⁷⁴). Sin embargo, el tema de la limpieza de la sangre real, de la alteza de estirpe, y de los derechos hereditarios se convierte en el principal argumento de Iván IV¹⁷⁵.

Empero, “la dinastía” es una noción ambivalente, como también lo es “la unción”. En la *Historia sobre el gran príncipe Moscovita* de Andrés Kurbski, “la dinastía” define a las estirpes de los príncipes feudales, eliminados por Iván el Terrible, y el linaje del propio zar se declara como “extenuado”. Iván IV y su hermano Georgio se caracterizan como nacidos de la brujería en matrimonio ilegal. Por eso un hijo tiene la malicia del demonio y el otro nunca “recibió el

¹⁷³ “*Nam cum Romani regum superabam dominationem non ferrent, annua imperia binosque consules sibi fecerunt. Nam fastum regum non benevolencia consulentis, sed supurbia dominantes erat... Quos tamen ideo mutandos per annos singulos elegerunt, ut nec insolens diu maneret, et moderator cito succurreret*”, *Etym.* IX, III, 6-7, p. 362-363, lín. 28-7.

¹⁷⁴ 1 Pe 2, 17.

¹⁷⁵ А.В.Каравашкин, *Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский (La publicística rusa medieval: Iván Peresvetov, Iván el Terrible, Andrés Kurbski)*, М, 2000. Capítulo II “Теория династической преемственности власти-основа авторской концепции Грозного (La teoría de la heredad dinástica del poder-la base de la concepción original del Terrible).

don de la palabra” (no llegó a hablar). La muerte del primer hijo del Terrible, Dimitri, según la opinión de Kurbski, ocurrió por culpa de su padre, que no obedeció al sabio consejo del viejo santo Máximo el Griego¹⁷⁶. Parecidos métodos fueron utilizados por los cronistas de la literatura medieval europea con el objetivo de rebajar el peso político de su adversario (*Antapodosis* de Liudprando de Cremona¹⁷⁷, las *Historiae Francorum* de Gregorio de Tours): en primer lugar se dudaba de la limpieza de la estirpe del enemigo y, como el rito real estaba vinculado a la dinastía, las ceremonias perdían su sentido.

Para Kurbski era fundamental el apoyo de las autoridades eclesiásticas: respeto hacia el expadre espiritual del zar (el sacerdote Silvestre) y las narraciones de tipo hagiográfico sobre los jefes asesinados por Iván IV (Teodorito y el metropolitano Felipe Koliczev), incluidas en la historia¹⁷⁸. El Terrible, al contrario, intenta evitar los recuerdos sobre la jerarquía espiritual: el estado es firme gracias a la voluntad de Dios, de Su Madre Virgen Santísima, de la fuerza de los rezos de todos los santos. Después, sin que exista ningún mediador más, se encuentra el zar, que no gobierna con “los popes”, sino realizando su voluntad soberana¹⁷⁹.

Si Iván el Terrible siempre subraya sus derechos como del “ungido”, Kurbski anota que “el don del Espíritu Santo no se da ni por la riqueza superficial, ni por la fuerza de reinar”¹⁸⁰. De esta forma retorna al vínculo primitivo de la unción real con la Confirmación, destinada a todos los cristianos, y niega así los derechos exclusivos del zar. Es posible que esta relación hacia el rito estuviera vigente en el tiempo de San Isidoro de Sevilla, cuando la unción real no se había separado definitivamente de los otros ritos cuya semántica empleaba la invocación del Espíritu Santo.

Además, la propia opinión de Andrés Kurbski sobre Iván el Terrible como monarca soberano (“el rey contrario”, “el hijo del diablo”, “el que cambió la fe y el consejo espiritual por la locura y la

¹⁷⁶ ПЛДР. Вторая половина XVI века. Андрей Курбский “История о великом князе Московском” (*Los monumentos de la literatura de la Rusia Antigua. La segunda mitad del siglo XVI. Andrés Kurbski “La historia sobre el gran príncipe Moscovita”*), М, 1986, pp. 263, 340.

¹⁷⁷ ВУС, *Dangereux rituel.*: p. 27. La contraposición de las adúlteras princesas italianas a la santa reina Matilde. El tema de la limpieza dinástica y los matrimonios ilegales.

¹⁷⁸ ПЛДР, pp. 368-393.

¹⁷⁹ ПЛДР, La primera carta de Iván el Terrible al príncipe Andrés Kurbski, pp. 40-41.

¹⁸⁰ ПЛДР, pp. 268-269.

voluntad propias”, “el tirano digno del castigo y de la resistencia”) es una versión más de la teoría teocrática que había nacido en la Hispania altomedieval y que apareció por vez primera en Rusia en las obras de Iosif Volotski, uno de las jerarcas especialmente odiados por Kurbski (el príncipe Andrés fue alumno de Vacían Patrikeev, perteneciente a los monjes partidarios de la eliminación de las bienes de la Iglesia). Pero la resistencia al poder resultó más importante que las discusiones de los partidos eclesiásticos.

Por lo tanto, es necesario analizar las teorías teocráticas de la Rusia medieval como una unidad estructural, en la que Iosif Volotski, Genadio de Novgorod y sus oponentes Máximo el Griego, Vassían Patrikeev etc. ocuparán su lugar en una tradición común. Esto conferirá una dinámica a las teorías “Moscú-III Roma”, “El reino y el sacerdocio”, “El imperio mundial” y, sobre todo, permitirá abrir nuevos horizontes para el análisis de los géneros y de la temática de la literatura medieval rusa.

6. CONCLUSIONES

La posibilidad de una semejanza entre las unciones reales visigoda y rusa se basa en el sencillo hecho del nuevo invento por los rusos de un rito ya existente. Así, “la modificación rusa” se utilizó por primera vez en el rito de la unción de Fiodor Ioannowicz, cuando, por falta de la descripción del rito bizantino, fue usado el esquema postbautismal. Surgió el nuevo sentido, diferente del rito occidental-bizantino, pero de esa forma volvimos nuevamente al significado primitivo de la unción, a su fuente visigoda, aún directamente vinculada con el bautizo y la conversión de los herejes. Con este regreso al punto de partida, la estructura demostró su equilibrio.

Los ritos de la unción real, de la coronación y de los funerales reales fueron las acciones eclesiásticas más manipuladas y politizadas de la Edad Media. Generalmente, todo lo relacionado con la idea del poder-reino encierra en sí ambigüedad y problemas. Ya en su génesis, la unción real estaba sometida a dos influencias contrapuestas: la ideología tribal arriana y la teocracia cristiana. Aparentemente, el clero católico intentaba “aderezar” el poder “sagrado” –el unicornio salvaje, según Gregorio Magno.

El rito empieza paulatinamente a adquirir un carácter de comunicación de los dones de la gracia divina al monarca, por medio de la Iglesia. Paralelamente, la semántica primitiva de la ceremonia de sacralización del poder autónomo disminuye visiblemente. Walter Ullmann nos da el ejemplo del comportamiento de Hincmar de Reims, que declaró a su rey: “Vos no me habéis hecho arzobispo de Reims, pero yo, junto con mis iguales, os elegí para gobernar el reino, con la condición de que observaseis las leyes”¹⁸¹. “Mis Iguales” son, sin ninguna duda, los otros obispos de la Iglesia. En este hecho Ullmann describe la aplicación práctica de la teoría de Isidoro de Sevilla, según la cual el rey debe ejercer su fuerza en los casos en los que las palabras del sacerdote no son suficientes para establecer el orden. Es lo que Pierre Cazier llama “la fonction de roi policier” en las obras de Isidoro¹⁸². El obispo sevillano quería limitar al rey por la esfera de su utilidad práctica. Lógicamente, para la posterior sacralización del poder primero había que “profanarlo”, convertir “el azote de Dios” en una especie de alcalde. Ello puede estar relacionado con la utilización por parte del sacerdocio del sentido del rito de “penitencia-conversión de la herejía”, que puede considerarse como una base para el complejo “humillación-exaltación”. En este caso, la fuerza transformadora de los ritos dependía exclusivamente de la Iglesia. Aún más, el que recibía la gracia debía pedirla, arrepintiéndose de su estado de pecador.

A menudo esta “humillación” y la consiguiente coronación y/o unción real se comparan con el martirio de Cristo en la cruz y con la posterior elevación de su naturaleza humana hasta la monarquía celestial¹⁸³. El problema de las comparaciones de este tipo consiste en que podemos reducir a la exégesis cualquier imagen medieval, con lo que también eliminamos los matices y la originalidad del pensamiento del cronista o teólogo. Este peligro está presente en las continuas referencias a la tradición veterotestamentaria, ya que, al fin y al cabo, casi todos los pueblos cristianos poseían el texto de las Sagradas Escrituras. ¿Por qué en un caso aparece el rito original, y en otros lo imitan o no lo necesitan? Ahora es imprescindible definir las fuentes concretas, o, por lo menos, suponer de qué etapa de la mencionada tradición tratan.

¹⁸¹ ULLMANN, *Historia del pensamiento*, p. 86.

¹⁸² P. CAZIER, *Isidoro de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994: pp. 297-298.

¹⁸³ BUC, *Dangereux rituel*, p. 39.

La enumeración de las vagas influencias generales (romana, bizantina, cristiana primitiva) ya no aporta nuevos hechos.

En el caso de Isidoro de Sevilla se puede explicar la ausencia de una descripción del rito por su aún “no definitivo” reconocimiento por la Iglesia, cuando “el unicornio salvaje” todavía representaba un peligro relativo. Las relaciones entre “el reino” y “el sacerdocio” eran, en su mayor parte, bastante problemáticas. Las declaraciones de Hincmar de Reims describen más un ideal imposible de conseguir que la cruel realidad. En Hispania, la glorificación del poder después de la adopción del cristianismo no supone un nuevo período de distanciamiento, sino de esperanza en el establecimiento de un equilibrio, de un verdadero diálogo entre el poder y la iglesia.

En la Hispania visigoda, entre los siglos VI y VII, se formó la teología de los Concilios. Ésta también fue definida como la “teología de la presencia”, que suponía la asistencia a la reunión del propio Cristo y, desde el III Concilio Toledano, de toda la Santa Trinidad¹⁸⁴. La unción real era válida sólo si era efectuada en Toledo, en la iglesia pretoriana de los apóstoles San Pedro y San Pablo, y por el obispo toledano.

Empero, el peligro de la evocación del significado primitivo siempre estará presente en el rito, en unos casos de modo latente y en otros (como en la modificación rusa) de modo dominante. El zar, que “está tentado por la herejía desconocida”¹⁸⁵, es uno de los puntos de las acusaciones por parte de los partidarios del poder “conciliar”.

El rito está vinculado con el complejo de las ideas unidas, que con frecuencia pueden ser mutuamente contradictorias pero se someten a la lógica de la discusión común. Así, en el momento de la aparición del rito, se puede ver la activación de las concepciones de índole arriano-nestoriana y el surgimiento de la reacción eclesiástica hacia ellos. Esta última toma la forma de construcciones teocráticas sobre el “rey malvado”, el “zar atormentador”, el monarca “engendrado en la lujuria, como anticristo luchando contra Dios”.

Delante de nosotros tenemos las dos caras de la misma moneda, que se completan mutuamente: el poder nestoriano y la Iglesia latinizante. Es posible comprobarlo por el hecho de que las fuentes, parcialmente

¹⁸⁴ F. RODRÍGUEZ BARBERO, “La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica”, en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, Toledo, 1981, pp. 49-68.

¹⁸⁵ La expresión de Kurbski, de su “*Epístola primera*”, *ИЛДП*: pp. 16-17.

incomprensibles por su contenido, pueden adquirir lógica y sentido a la luz de esta interpretación (*La carta Laodicea* de Fiodor Kuritzin).

La fuerte contraposición del ungido al heredero dinástico también se manifiesta en la literatura que rodea el rito. Tradicionalmente la parte que deseaba rebajar la influencia del poder real (utilizando la identificación entre la unción real y la confirmación) intentaba igualar al rey con los otros cristianos. El partido “real”, al contrario, insiste en el vínculo único entre la unción y la dinastía reinante. Después de su victoria, la dinastía absorbe el sentido del rito, por lo que es lógico el predominio de la monarquía electiva en los tiempos de la máxima actividad ritual.

La teoría “Moscú-III Roma”, relacionada con las imágenes de los imperios mundiales asiria y romana, también posee un carácter ambiguo. El poder terrenal, según Agustín, no siempre coincide con la fe verdadera. Es posible formular una pregunta en relación a ello: ¿Qué coincidencias entre la hegemonía mundial y la autoridad cristiana del pueblo son reales? Puede ser interesante la imagen del imperio turco en la literatura del siglo XVI, creada en obras como el anónimo *Viaje de Turquía* y *La narración sobre el Magmet-Saltan* de Iván Peresvetov. El concepto de Turquía como ejemplo y, en cierto modo, heredera de Bizancio, se basaba en su dominio mundial. ¿Cuáles son las fuentes patrísticas de la idea del “reino eterno”? En el Sermón 105, pronunciado en Cartagena un año después de la caída de Roma (en el verano del año 411), Agustín reconoce que en la *Eneida* se había prometido “el imperio sin fin” a los romanos, pero que esta garantía había sido hecha por el dios pagano Júpiter¹⁸⁶.

Como el rito de la sacralización del poder era peligroso y ambivalente, a menudo se utilizaba la imagen del usurpador para neutralizar su significado ambiguo. El monarca verdadero se comparaba con el rey falso, la unánime elección del gobernante con la mentira del tirano, la veneración del sagrado con su humillación, la santa liturgia con la interrumpida o herética. El usurpador “lleva consigo” la ambivalencia del rito. Todo lo que está relacionado con herejía, soberbia, altivez, brujería y sacrilegio se unía al duque Paulo o al ex-monje Gregorio Otrepiev. Por eso, la primera narración sobre la unción real de Julián

¹⁸⁶ J.-C. FREDOUILLE, “Les “Sermons” D’Augustin sur la chute de Rome” en *Augustin Predicateur (295-411)*, Paris, 1998, p. 443.

de Toledo fue al mismo tiempo la historia sobre el usurpador. También es difícil no otorgar importancia al papel de Rostriga en la literatura histórica del Tiempo de los Disturbios. Él fue el polo carnavalesco de una acción sagrada.

Es importante que en la *Historia Wambae regis* aparecen prácticamente todos los motivos de la literatura de los Disturbios: la voluntariedad del tirano, las falsas elecciones, la profanación de lo sagrado, la santidad del rey y su relación no interesada hacia el poder. El análisis literario comparativo de la obra de Julián de Toledo y del *Vremennik* de Iván Timofeev, o de la *Historia para la memoria de las generaciones venideras* de Avraami Palitzin, puede profundizar en nuestra comprensión de estos textos.

Jonathan Shepard tituló su capítulo del libro *La alta Edad Media*, dedicado a Rusia y a los países eslavos, “Europa y el ancho mundo”¹⁸⁷. Para los investigadores rusos “el ancho mundo” puede ser la literatura latina medieval, que no sólo nos proporcionará nuevas fuentes, sino también mayores posibilidades para el estudio de los géneros literarios.

En nuestra opinión, este método puede ayudar a sistematizar las teorías teocráticas de la Iglesia rusa sin reducir su riqueza ideológica y su dinámica del desarrollo a unas afirmaciones generales. El distanciamiento de los conflictos interiores y de los detalles pormenorizados puede contribuir a la unidad de la teocracia rusa medieval.

También es necesario intentar analizar las fuentes de la herejía novgorod-moscovita desde el punto de vista nestoriano-arriano. ¿Podrá este cambio de perspectiva ayudarnos a comprender mejor las *Glosas de Perm* (“Permskie glossi”) de Iván Chorny, el enigmático *Abecedario de los cuadrados* (la segunda parte de la *Carta Laodicea*) o las preferencias teológicas de Genadio de Novgorod y Iosif Volotski?

Para los investigadores del medioevo latino también puede ser útil analizar los textos habituales según el nuevo sistema de coordenadas. Así, se puede intentar resolver el problema de la existencia de la coronación en la Hispania visigoda, planteado por Javier Arce¹⁸⁸,

¹⁸⁷ J. SHEPARD; “Europa y el ancho mundo” en *La alta Edad Media*, ed. R. MCKITTERICK, Barcelona, 2002.

¹⁸⁸ J. ARCE, “*Leovigildus rex* y el ceremonial de la corte visigótica; Ceremonial visigodo/ceremonial “bizantino”: un tópico historiográfico”, op. cit., nota 19.

utilizando la abundante literatura rusa medieval sobre los usurpadores. ¿Puede, en general, existir una parodia carnavalesca del rito sin el rito mismo? ¿Puede el usurpador tomar como orientación ritual Bizancio en una situación de guerra interior? Los comportamientos de los falsos zares rusos pueden ayudar a responder a estas y a otras preguntas.

La situación histórica rusa relacionada con la adopción de la unción real se refleja en una proporción de textos superior a la de sus homólogos visigodos, bizantinos, u occidentales. Estamos convencidos de que la utilización de las crónicas medievales rusas puede favorecer un análisis más profundo de los textos de la alta Edad Media europea.

SUMARIO

El carácter de primicia de la unción real visigoda puede ser demostrado mediante el análisis del conjunto de los ritos relacionados con el uso del óleo sagrado. Las coincidencias entre el rito visigodo de la unción real y su análogo ruso son evidentes y permiten destacar los rasgos comunes en la ideología del poder real en ambos países. Aunque en su inicio es posible relacionar la sacralización del poder real con las herejías de índole arriana, posteriormente manifiesta una fuerte influencia del “sacerdocio”, tanto en el rito adoptado como en el elaborado por la iglesia. En la etapa dinástica el rito pierde su sentido sagrado y se convierte en una mera formalidad. La imagen del monarca-hereje permite explicar la complicada relación de los Padres de la Iglesia con el poder civil (Isidoro de Sevilla, Iosif Volotski). En ambos países, el poder civil y la ideología arriana-nestoriana se completaron con las teorías eclesiásticas del “rey malvado” y de la “iglesia fuerte”. La extrema sacralización del reino creó el fenómeno de los impostores, tanto en la Hispania visigoda como en la Rusia medieval.

PALABRAS CLAVE: visigodos, rito de la unción real, liturgia hispánica, liturgia ortodoxa, teorías medievales del poder, literatura latina, literatura rusa medieval.

ABSTRACT

The analysis of the whole of rites related to use of sacred oils showed that Visigoth royal unction was the first one. Similarities between Visigoth and Russian unction rites are obvious and emphasize the common ideological characteristics of Royal Power in both countries. First, the sacralization of Royal Power was related to arrian heresy. Later, this sacralization showed a strong influence of “priesthood”, both in the adopted and performed ecclesiastical rite. During dynastic period the rite lost its sacred sense and was only a formality. The imaging of monarch-heretic may explain the complex relation of the Fathers of the Church with Civil Power (Isidoro de Sevilla, Iosif Volotski). Civil Power and arrian-nestorian ideology were complemented with ecclesiastic theories about “wicked king” and “strong church” in both countries. The extreme sacralization of kingdom created the phenomenon of “Impostors”, both in Visigoth Hispania and Medieval Russia.

KEY WORDS: Visigoth, rite of royal unction, Hispanic liturgy, Orthodox liturgy, medieval power theories, Latin literature, medieval Russian literature.