

# LOS CARMINA DEL PSEUDO-EUGENIO DE TOLEDO ¿UN SPECULUM VISIGODO?\*

ORIOl DINARÈS CABRERIZO  
*Universitat de Barcelona*

## INTRODUCCIÓN

En 1984, bajo la guía de Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Nicolò Messina publicó una edición y traducción de algunos *carmina* de la llamada *Appendix Eugeniana*, bajo el título Pseudo-Eugenio di Toledo. *Speculum per un nobile visigoto*. Pocas veces el título de una edición ha constituido una declaración de intenciones tan firme: Messina argumenta y defiende en su obra que los carmina por él estudiados habían sido atribuidos erróneamente al obispo Eugenio II de Toledo (c. 600-675), que se trata de un *speculum* y que su destinatario era un aristócrata visigodo del siglo VII<sup>1</sup>. Si bien la no atribución de los poemas a Eugenio de Toledo no es novedosa y

\* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del MEC, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grupo de Investigación 2014SGR-362 de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella; y se ha realizado gracias a la concesión de una beca FPI, BES-2014-068423, del MEC.

1. N. Messina, *Pseudo-Eugenio di Toledo. Speculum per un nobile visigoto*, Santiago de Compostela 1984, p. 22, no sin expresar ciertas dudas, cabe decir. Esta propuesta fue de nuevo expuesta, con más detalle, en N. Messina, "¿*Matritensis lat.* BN 10029 *squamosalorum*? Rectificación de una lectura a la luz de *Matritensis lat.* AHN 1006B", *Faventia*, 11, 1 (1989), pp. 109-110.

goza de aceptación unánime entre los investigadores, las otras dos afirmaciones son propuestas de Messina. Desde su publicación, la obra ha sido citada y es bien conocida entre los estudiosos de Eugenio y la literatura visigoda del siglo VII, pero no ha recibido tanta atención en otros círculos. No ha sido objeto de ningún estudio histórico profundo que permita confirmar, matizar o desmentir estos caracteres o, cuestión más importante, que calibre la importancia histórica de la fuente en sí o su validez para el estudio de la identidad cultural aristocrática laica en el período visigodo.

### 1. LA TRADICIÓN MANUSCRITA

Para proceder a una revisión de este tipo, primero debemos detenernos en el análisis de dos problemáticas fundamentales de esta fuente: su cronología y su autoría. Los *carmina* de Messina ya habían sido editados con anterioridad. Friedrich Vollmer, siguiendo la edición presentada por Francisco Antonio de Lorenzana<sup>2</sup> de la obra poética de Eugenio de Toledo (un total de 101 composiciones), añadió una *appendix* de *carmina dubia et spuria* (52 composiciones) que pasó a conocerse como *Appendix Eugeniana*<sup>3</sup>. Los *carmina* objeto de mi estudio son, concretamente, los 1-19 de esta edición<sup>4</sup>. Vollmer editó estos poemas a partir de dos manuscritos:

- M = *Matritensis latinus* BN 10029, ff. 69v-72v, s. IX<sup>5</sup>. El llamado “códice de Azagra”, el único en el que se basó Lorenzana para su edición.

2. F. A. de Lorenzana, *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculum secunda parte floruerunt opera omnia*, PL 87, pp. 395-398. El editor atribuyó todos los *carmina* recogidos a Eugenio II de Toledo.

3. F. Vollmer, *Fl. Merobaudis reliquiae, Blossii Aemilii Dracontii carmina, Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, MGH aa, 14, Berlin 1905, p. xlvii, quien descarta la autoría de Eugenio debido a “*uitia prosodiaca*”. Con iguales palabras se expresa M. C. Díaz y Díaz, *ISLMAH*, 1, 236, p. 68: “*ob prosodiae uitia*”.

4. Mientras que Messina edita, traduce y trata como un conjunto los *carmina* 1-25 de la *Appendix*, otros autores restringen su valoración a 1-19. M. C. Díaz y Díaz, en *ISLMAH*, 1, 236, p. 68, agrupa asimismo el conjunto 1-19. En mi caso, aunque considero con interés los *carmina* 21-25 (no el 20, una *oratio* algo aliena al conjunto), también me centraré en 1-19, el *speculum principis* propiamente dicho.

5. Se trata de una datación controvertida; de hecho M. Vendrell Peñaranda, “Estudio del códice de Azagra, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 10029”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 82, 4 (1979), p. 700, recoge las opiniones de Arévalo, Partsch, Vollmer y otros,

- C = *Cantabrigensis* Gg 5, 35 (1567), ff. 378v-379v, s. XI. Conservado en Cambridge, en este caso los *carmina* de la *Appendix* son más fragmentarios y atribuidos a Alcuino de York.

Existía no obstante una edición anterior a la de Vollmer, obra de Karl Strecker, en la que los poemas en cuestión se atribuían al abad carolingio Esmargado de Saint-Mihiel. Strecker manejó los manuscritos M y C, pero añadió un tercero:

- L = *Londinensis Regius* 12. C. XXIII, f. 132, s. XI<sup>6</sup>. En este manuscrito los *carmina* en cuestión aparecen igualmente fragmentarios.

Finalmente, la edición de Messina recogió las anteriores de los manuscritos M, C y L, añadiendo un último pergamino estudiado por Díaz y Díaz, que de hecho motivó la publicación de su obra, en palabras del propio Messina<sup>7</sup>:

- R = *Matritensis* AHN 1007 B, ff. 98r-100v/152v-154r, s. X<sup>8</sup>. Este códice, procedente de San Millán de la Cogolla, presenta íntegros los *carmina* 1-19, a continuación del tratado *Via Regia* de Esmargado.

Desde la edición de Messina los *carmina* 1-19 de la *Appendix* no se han vuelto a editar ni se han hallado nuevos manuscritos. La obra genuina de Eugenio ha sido recientemente objeto de reedición y estudio por parte de Paulo Farmhouse Alberto en el *Corpus Christianorum*. Este autor cita pero no edita ni comenta en profundidad la *Appendix Eugeniiana*, considerándola claramente espuria y, por lo tanto, aliena a su edición<sup>9</sup>. Resulta absolutamente imprescindible, para responder a las dos cuestiones planteadas (cronología y

---

que oscilan la datación entre los ss. IX y X. La opinión de Vendrell, que coincide con la de Díaz y Díaz y el propio Messina, sostiene la cronología del siglo IX. Mantengo esta datación.

6. Hay debate, de nuevo, en la datación del manuscrito. En su edición de la *Appendix*, Messina lo considera del siglo IX, siguiendo a K. Strecker, *Poetae Latini aevi Carolini*, MGH plac, 4, 3, Berlin 1923, p. 918, pero más tarde, en N. Messina, "¿*Matritensis* lat. BN 10029 *squamosalolum*?", *cit.*, pp. 112-113, n. 7, rectifica la cronología al siglo XI, comentando que la anterior fue propuesta erróneamente por W. Meyer, "Smaragd's Mahnbüchlein für einen Karolinger", *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1907, p. 42 (fuente, a su vez, de Strecker), con quien el autor no está de acuerdo tampoco en otros puntos.

7. Messina, *Pseudo-Eugenio*, *cit.*, p. 19.

8. Messina ofrece una referencia errónea (AHN 1006 B), hay que rectificarla con la que ofrece M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979, p. 111.

9. P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera omnia*, CCSL, 114, Turnhout 2005.

autoría), detenernos en detalle sobre estos cuatro manuscritos y su historia<sup>10</sup>.

### 1.1. *El manuscrito “español”: el códice de Azagra*

De los cuatro códices que contienen, en su totalidad o en parte, los *carmina* 1-19 de la *Appendix*, dos son de origen hispano (M y R), mientras que los otros dos, si bien localizados en el Reino Unido, proceden de ambientes carolingios (C y L). Ya el propio Messina consideró con acierto que las pruebas más sólidas para atribuir los *carmina* al ámbito visigótico toledano del siglo VII eran precisamente estos dos códices hispanos, en especial el códice de Azagra (M). Para estas opiniones dependió de los estudios de Díaz y Díaz y Manuela Vendrell<sup>11</sup>.

El códice M es, con mucho, el mejor estudiado de los cuatro que contienen los poemas 1-19 de la *Appendix Eugeniana*. Según la opinión de los autores citados<sup>12</sup>, el códice presenta una historia muy compleja. Se trata de una compilación de partes de diversos manuscritos, reunidos como fecha más tardía en el siglo X, con añadidos

10. En general, me remito a Messina, *Pseudo-Eugenio*, *cit.*, pp. 17-22. Añadiré principalmente las citas posteriores a la edición de Messina, pero repasaré las obras ya citadas por él, puesto que considero que su obra requiere cierta revisión en algunos aspectos que iré comentando.

11. M. Vendrell Peñaranda, “Estudio del códice de Azagra”, *cit.*, pp. 655-705, en general, para M; M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías*, *cit.*, pp. 113-114, para R. Podemos añadir M. C. Díaz y Díaz, “La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI”, *Settimane di studio del Centro italiano sull’alto medioevo*, 22, 1, Spoleto 1975, pp. 142-152; y M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla 1995, pp. 130-134; este último constituye el más reciente estudio de Díaz y Díaz. Estas dos obras no aparecen en la bibliografía de Messina, pero no varían en su opinión final. Primeras opiniones en F. Vollmer, *Fl. Merobaudis reliquiae*, *cit.*, pp. xlvi-xlvii, donde defiende la adscripción de la obra al reinado de Wamba.

12. Recogida y ampliada, pero no rebatida, en P. F. Alberto, “Eugenius Toletanus archiepiscopus”, P. Chiesa; L. Castaldi (ed.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, 1, Firenze 2004, pp. 98-111; P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera*, *cit.*, pp. 91-94. Estas obras, con abundante bibliografía, son las más actualizadas sobre el códice de Azagra y la obra de Eugenio de Toledo. No obstante, no son útiles para el estudio específico de la *Appendix Eugeniana*, puesto que P. F. Alberto (“Eugenius Toletanus archiepiscopus”, *cit.*, p. 116, donde no cita la *Appendix*; *Eugenii Toletani opera*, *cit.*, p. 26, 94, donde sí la cita como “collection of Visigothic pieces”) reitera la no autoría de Eugenio, remite a las ediciones de Vollmer y Messina y no añade ningún comentario ni incluye los *carmina* en su nueva edición en el *Corpus Christianorum*.

del XII, con una cosa en común: se trata en su gran mayoría de obras poéticas, del propio Eugenio, de Draconcio, Juvencio, Verecundo, Corippo, Venancio Fortunato, Prudencio, el Pseudo-Catón, Martín de Braga, Celio Sedulio... entre otros. Queda claro para los investigadores que el códice se convirtió en una antología poética de uso frecuente, puesto que los primeros textos, entre los que está la *Appendix*, fueron copiados posiblemente en el siglo IX, y el último añadido fueron versos de Halón en el siglo XII.

Vayamos a nuestros *carmina*: mediante criterios paleográficos Díaz y Díaz determinó que fueron copiados en el siglo IX por un copista mozárabe del sur peninsular –quizás de Córdoba, debido a la inclusión de la *Vita Eulogii* escrita por Álvaro de Córdoba y otras composiciones menores de procedencia cordobesa–. Posteriormente, también basándose en el estudio paleográfico de los *marginalia* del códice, determinó que el manuscrito fue trasladado al norte en el siglo X, quizás a la corte de Oviedo y a instancias del rey Alfonso III. El códice se mantuvo en ambientes cortesanos hasta el siglo XII, momento en el cual un erudito castellanoleonés añadió los versos del gramático Halón, que estuvo en la corte de Alfonso VI acompañando a la reina Constanza. A partir de entonces no hay pistas claras que permitan rastrear su historia hasta el siglo XVI, época en que Miguel Ruiz de Azagra lo adquirió en Valladolid<sup>13</sup>. Que el manuscrito del siglo IX hubiera ido a parar al norte en el siglo X se explica por el interés de Alfonso III en “recuperar” el esplendor cultural y literario de épocas anteriores, vinculado a su programa de reivindicación de la herencia visigoda, para lo cual se ocupó de importar libros y tratados de carácter diverso procedentes de Spania (Al-Andalus) que tuvieran *flavour* gótico<sup>14</sup>. Más interesante para este estudio es la historia del códice anterior a su llegada al norte.

13. Para estas cuestiones, remito a la bibliografía citada, esp. M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos, cit.*, pp. 131-133.

14. La afición bibliófila de Alfonso III en M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976, p. 180. La importante tarea ideológica de vinculación con el reino visigodo por parte de este rey –observable en las crónicas asturianas– fue también puesta de relieve por Díaz y Díaz; tendencia que con un signo distinto se observaba ya en Alfonso II, en cuyo reinado se empezaron a producir importantes migraciones de mozárabes al reino de Asturias que influyeron tanto en su arte como su cultura (M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI, cit.*, p. 221; J. Gil Fernández; J. L. Moralejo (eds.), *Crónicas asturianas*, Oviedo 1985, p. 18 ss.).

En este caso, las opiniones proceden básicamente de Díaz y Díaz<sup>15</sup>: en la Córdoba omeya se produce, en el siglo IX, un “renacimiento” latino de los cristianos mozárabes, literario e identitario. De la mano de Álvaro y Eulogio de Córdoba se promociona la copia de obras de los grandes literatos antiguos, su estudio y posterior imitación. Por la *Vita Eulogii*<sup>16</sup> sabemos que el propio obispo cordobés viajó por la Península y trajo consigo a Córdoba obras de la Antigüedad clásica y visigoda. Díaz y Díaz aventura que la *Appendix Eugeniiana* llegaría a Córdoba en este ambiente, procedente de la antigua *urbs regia*, donde de algún modo se habrían conservado numerosas obras literarias del siglo VII: entre los poemas de Eugenio, el códice de Azagra copia obras de autores bien conocidos en época visigoda que ya son citados en el *Ars grammatica* de Julián de Toledo<sup>17</sup>. Así pues, los *carmina* de la *Appendix*, copiados entre poemas de Eugenio, de la dedicatoria de San Juan de Baños, de la inscripción en verso del puente de Mérida, de la edición eugeniana de Draconcio, de Sedulio y demás, serían un conjunto de versos didascálicos inspirados (o dirigidos) por el mismo Eugenio, aunque obviamente no fueron obra suya<sup>18</sup>; en M los *carmina* de la *Appendix* no aparecen recogidos bajo ninguna autoría, de hecho. Al estar copiados en el códice a continuación de poemas genuinos de Eugenio, se consideró que eran igualmente obras suyas.

A pesar de su solidez, la explicación del origen de los *carmina* de Díaz y Díaz no deja de ser una hipótesis; plausible, pero hipótesis, que intentaré combinar con el estudio de los otros códices y el contexto de la literatura eugeniana del siglo VII al X.

15. “La transmisión de los textos antiguos”, *cit.*, pp. 152-154.

16. Aluar., *Vit. Eulog.*, 9, pp. 335-336: *In quibus locis multa uolumina librorum repperiens abstrusa et pene a multis remota hic remeans suo nobis in sacratissimo pectore conlocauit.*

17. P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera*, *cit.*, p. 91.

18. Esta propuesta tan concreta fue lanzada originalmente por M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, *cit.*, p. 81. Además, algo que Vollmer recoge (*Fl. Merobaudis reliquiae*, *cit.*, p. 274) y en lo que Messina no parece reparar es en la clarísima dependencia del *carmen* 4 de Eugenio para el *carmen* 15 de la *Appendix*, lo que me lleva a plantearme la posibilidad de una imitación. M. Vendrell Peñaranda, “Estudio del códice de Azagra”, *cit.*, p. 704, considera que el carácter didáctico/escolar del manuscrito en conjunto (como ejemplo de poesía clásica) se mantuvo a partir del siglo X, en adelante.

## 1.2. Los otros manuscritos: ¿literatura carolingia?

Antes de comentar cuestiones alrededor del manuscrito R, de procedencia hispana, veamos los casos de C y L, manuscritos conservados en el Reino Unido, de procedencia carolingia y que contienen *carmina* de la *Appendix* de modo fragmentario. C recoge los *carmina* 1-10 y 12-19 y fue copiado en el siglo XI. En este caso no aparecen vinculados a ninguna antología de Eugenio; por el contrario, son recogidos como propios de Alcuino de York bajo el título *incipiunt dogmata Albini ad Carolum imperatorem*, atribución considerada espuria<sup>19</sup>. Si se combina C con L, otro manuscrito británico, que contiene los *carmina* 1-4 y 12-19 (en este caso sin atribución), datado también en el siglo XI<sup>20</sup>, la cuestión no se esclarece. Ambos manuscritos fueron usados por Karl Strecker en su edición de las obras del abad Esmaragdo de Saint-Mihiel, a quien atribuyó los *carmina* 1-19. Ciertamente, buena parte de los encabezamientos de los capítulos de la *Via Regia* de Esmaragdo, dedicada a Ludovico Pío, coinciden sorprendentemente con los títulos de los *carmina* de la *Appendix*, aunque la *Via Regia* está escrita en prosa y es mucho más extensa. A decir de Meyer y Strecker, también el estilo y la prosodia, los mismos criterios que Vollmer había aducido para declarar los poemas espurios, en este caso sí coincidirían con Esmaragdo<sup>21</sup>. La analogía entre los encabezamientos e incluso el orden es evidente<sup>22</sup>, demasiado como para que se trate de una simple coincidencia. H. H. Anton, en 1968, realizó una nueva referencia a los *carmina* de la *Appendix* en la que seguía las propuestas de Meyer y

19. Para este manuscrito, M.-H. Jullien; F. Perelman (eds.), *Clavis scriptorum Latino-rum medii aevi. Auctores Galliae (735-987). Tomus II: Alcuinus*, ALCPs, 17, Turnhout 1999, pp. 525-526. Las editoras consideran falsa la autoría de Alcuino y recogen las opiniones de Rädle y Messina, así como las atribuciones a Esmaragdo de Saint-Mihiel y Eugenio de Toledo, propuestas sobre las cuales no se pronuncian.

20. Cf. n. 6, para el debate sobre la datación del manuscrito. Prefiero mantener la datación del s. XI, rectificada por Messina.

21. K. Strecker, *Poetae Latini aevi Carolini*, cit., p. 918. Strecker utiliza el códice C, coincidiendo con Vollmer en que la atribución a Alcuino es falsa. No obstante, persuadido por W. Meyer, "Smaragd's Mahnbüchlein", cit., p. 39-74, quien manejó C, L y M, Strecker atribuyó los *carmina* 1-19 a Esmaragdo y los editó junto con otras obras del autor franco. La propuesta fue contestada por N. Messina, *Pseudo-Eugenio*, cit., p. 21, n. 40, y de nuevo en N. Messina, "¿Matritensis lat. BN 10029 squamososum?", cit., p. 110, n. 2. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías*, cit., p. 114, n. 5, se ahorra comentarios y remite a la inmediata publicación de la edición de Messina, bajo su dirección.

22. W. Meyer, "Smaragd's Mahnbüchlein", cit., pp. 46-47.



Strecker; por lo tanto, los atribuía a Esmaragdo y entendía que se trataba de “versifizierten Teil seiner *Via regia*”<sup>23</sup>. No obstante, coincido con Messina en el hecho de que un examen detallado de la *Via Regia* muestra que los textos de uno y otro no ofrecen coincidencias claras, en su contenido, como para considerar que uno es la versión en prosa del otro, o viceversa<sup>24</sup>. La cuestión de Esmaragdo y su *Via Regia* ya había sido expuesta con detalle por F. Rädle: el autor alemán, conocedor de las teorías de Meyer y remitiendo al estudio de O. Eberhardt, plantea una interesante hipótesis –con la que coincido plenamente–, según la cual Esmaragdo, de cuyo origen no se sabe mucho, conocería perfectamente los *carmina* de la *Appendix*, que habrían sido su fuente de inspiración para la *Via Regia*, tanto en ordenación como en contenido. Rädle descartó ya la autoría de los versos por parte del abad, aunque a través de ello planteó que Esmaragdo pudiera ser de origen hispano, y que formaría parte del círculo cultural visigodo presente en el imperio carolingio, junto con Teodulfo de Orleans o Benito de Aniana, entre otros<sup>25</sup>. El investigador confirma el conocimiento por parte de Esmaragdo de los *carmina* con una cita de las *Collectiones in epistolas et euangelia*, donde comenta a Mt 5, 9:

*Hic conuenit illud poeticum:  
Pax animam nutrit, retinet concordia pacem,  
Pax reprimit litem, concordēs nectit et idem,*

23. H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968, p. 168 y 189.

24. Smarag., *Via reg.*, 1, pp. 935-937, no define la *dilectio* igual que Ps. Eug., *Carm.*, 1; del mismo modo que la idea del diezmo en Smarag., *Via reg.*, 12, p. 953, no coincide con Ps. Eug., *Carm.*, 11; ni la *pax* en Smarag., *Via reg.*, 17, p. 957, con Ps. Eug., *Carm.*, 15. Ciertas semejanzas sí se observan entre el concepto de *clementia* en Smarag., *Via reg.*, 19, pp. 958-959, y Ps. Eug., *Carm.*, 17, y en el texto conclusivo sobre el *praesidium Domini* en Smarag., *Via reg.*, 31, p. 969, y Ps. Eug., *Carm.*, 19. En el resto de capítulos el mensaje es similar entre ambos autores, señal de que su inspiración es parecida; pero las divergencias citadas demuestran que no son dos versiones de la misma obra realizadas por el mismo autor.

25. La apuesta por el origen hispano o septimano de Esmaragdo, en F. Rädle, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, München 1974, pp. 18-19: “Als das vielleicht stärkste Kriterium in dieser Reihe ist wohl die auffallende Verwandtschaft der Verse Smaragds mit westgotischen Gedichten anzusehen”; el mismo autor cita otras teorías que apuntan a Irlanda (*Ibid.*, p. 15), aunque no les concede tanto crédito. El debate sigue abierto en obras más recientes, M. Ponesse, “Standing distant from the fathers. Smaragdus of Saint-Mihiel and the reception of early medieval learning”, *Traditio*, 67 (2012), p. 74, que en todo caso remite a Rädle. Sobre el estudio de los *carmina* (“Mahnverse”) y la exposición teórica de Rädle, *Studien zu Smaragd, cit.*, pp. 28-39, esp. 38-39.



*Lis pacem metuit, refugit discordia pacem,  
Odia pax pellit, castum pax nutrit amorem*<sup>26</sup>.

Por lo tanto, considero innegable que Esmaragdo no sólo conocía los *carmina* sino que los usó como inspiración y modelo para la *Via Regia*. Aunque descarto la autoría por su parte, no debatiré las otras cuestiones expuestas sobre la dependencia estilística entre las obras del abad y la tradición literaria hispana –puesto que como ya he dicho, creo que hay inspiración, pero no copia directa de contenido– o sobre si a través de esta conexión se puede afirmar con rotundidad la hispanidad de Esmaragdo, para lo cual me remito a Rädle y a O. Eberhardt, quien ya realizó un examen detallado de la tradición textual y las influencias estilísticas de los *carmina* (“Mahnverse”), a propósito de su relación con Esmaragdo. Por otro lado, la asociación de los *carmina* con Esmaragdo sólo se produce en un manuscrito, R –que Eberhard llama M– y en ningún otro códice que haya transmitido la *Via Regia* los *carmina* aparecen en relación con ésta<sup>27</sup>.

Vayamos al manuscrito R, el de más reciente edición. El códice, conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y estudiado por Díaz y Díaz, procede sin embargo del *scriptorium* de San Millán de la Cogolla, donde fue copiado en el 933. Originalmente, el manuscrito contenía 123 folios donde el escriba copió obras de Jerónimo, Euquerio y Julián de Toledo. Posteriormente, por alguna razón, en vez de concluir el códice, el copista decidió añadir algunas obras más a partir del f. 124: descripción de las sedes episcopales hispanas, narraciones de Tierra Santa, relación de personajes del Antiguo Testamento, la *Via Regia* de Esmaragdo, seguida de los *carmina* 1-20 de nuestra *Appendix*, bajo el título *Liber metricus de*

26. Smarag., *Coll. in ep. et Euang.*, p. 546; F. Rädle, *Studien zu Smaragd*, cit., pp. 33-34. Se trata de los versos 3-6 del *Carm.*, 15, p. 41. Esta misma cita fue usada por Meyer para defender la autoría de los *carmina* por parte de Esmaragdo, suponiendo que el *hic conuenit illud poeticum* se refería a unos versos escritos por el propio clérigo carolingio (W. Meyer, “Smaragd’s Mahnbüchlein”, cit., p. 50), opinión no compartida ni por Rädle ni por Messina.

27. No se ha reeditado la *Via Regia* recientemente, así que la relación de manuscritos de O. Eberhardt, *Via Regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, München 1977, pp. 89-97, es la de referencia actual. Un total de seis manuscritos transmiten el *speculum* de Esmaragdo. Aunque tres de ellos son hispanos (R es el más antiguo) y relacionados entre ellos según Eberhardt, sólo R (= M en Eberhardt) transcribe los *carmina* a continuación de la *Via Regia*.

*suprascriptis uirtutibus*; siguen después una obra de Potamio de Lisboa (atribuida a Jerónimo), una carta de Alcuino de York a Beato de Liébana y la *Formula uitae honestae* de Martín de Braga<sup>28</sup>. Así pues, el copista maneja obras principalmente hispánicas, aunque también añade escritos de Jerónimo, Alcuino y Esmaragdo. Se observa claramente el carácter misceláneo, por lo menos, de la segunda parte añadida del códice; los *carmina* no aparecen como parte de una antología poética ni vinculados a Eugenio de Toledo. De hecho, el copista los añade suponiendo que se trata de la versión en verso de la *Via Regia*, casi confirmando las propuestas de Meyer y Strecker, que no conocían el manuscrito, y dando peso al criterio de Anton, que sí lo conocía. Precisamente por su conexión con la tradición “carolingia” de C y L, he incluido R en este apartado: aunque se trate de un manuscrito copiado en la Península, resulta notorio que la procedencia de los *carmina* está vinculada a Esmaragdo, autor que, junto con otros, habría llegado a San Millán de la Cogolla procedente del otro lado de los Pirineos.

### 1.3. Recapitulación: Eugenio, los *carmina* y la tradición manuscrita

Habiendo expuesto las vicisitudes de los manuscritos que contienen el supuesto *speculum* visigótico de Messina, observamos diversas cuestiones. Resulta imposible datar de forma inequívoca la obra en el siglo VII, puesto que las copias más antiguas son del siglo IX o X como mínimo. La mejor baza que tenemos para confirmar la propuesta de Messina es el códice de Azagra, puesto que el de San Millán es, como vemos, posterior y puede dudarse de su “hispanidad” en lo que a los *carmina* se refiere. Esto no ocurre en M: la parte del códice que contiene las poesías de Eugenio y la *Appendix* data del siglo IX, procede del sur peninsular y su contenido no está “contaminado” por injerencias procedentes del ambiente carolingio<sup>29</sup>. Así pues, la hipótesis de Vollmer, Díaz y Díaz,

28. M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías*, cit., pp. 113-114.

29. Ciertamente en M (135r) se conserva una obra gálica, la carta de Venancio Fortunato a Chilperico. No obstante, el hecho de que esta epístola aparezca asociada a obras de Verecundo y Juvenco, y que en M aparezca dirigida *ad Hildericum (sic.) regem Francorum*, transcrito por error el nombre de un rey vándalo, hizo suponer a M. Vendrell (“Estudio del códice de Azagra”, cit., pp. 692-693) que la obra de Fortunato llegó a Toledo procedente del

Vendrell y Messina es plausible: las obras que contiene el manuscrito bien pueden ser una antología poética originalmente elaborada con material que eruditos mozárabes habrían ido recomponiendo a partir de “retales” de la herencia cultural visigótica de los siglos VII-VIII. Esto mismo lo han sostenido recientemente P. F. Alberto y también S. Iranzo<sup>30</sup>. Por otro lado, el hecho de que los *carmina* de la *Appendix* circulen ya en el siglo X (antes que R) en la zona carolingia tampoco supone ningún problema: desde su muerte, Eugenio de Toledo gozó de una gran fama como literato, y su obra poética, de inspiración clásica, rápidamente se convirtió en un modelo literario dentro y fuera de la Península. Además de abundantes testimonios sobre la inspiración eugeniana de composiciones poéticas posteriores –por ejemplo, el caso citado del sepulcro de Ordoño I–, la antología poética genuina de Eugenio circuló y se copió en diversas ocasiones en el imperio carolingio, ya sea de mano de copistas hispanos residentes en la corte franca ya sea de copistas francos. No supone, así pues, ningún problema pensar en una migración de antologías poéticas visigodas al mundo franco e incluso británico. Que entre estas antologías circulara significativamente la obra de Eugenio y opúsculos toledanos menores atribuidos a él, como quizás fuera el caso de los originales que copió el autor del códice de Azagra, tampoco es descabellado<sup>31</sup>. Rastreado la transmisión manuscrita de la obra de Eugenio<sup>32</sup>, es evidente que las antologías

---

África vándala después de la conquista bizantina, no posteriormente, procedente del mundo carolingio. No hallo razón para dudar de ello.

30. P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera, cit.*, p. 94, S. Iranzo Abellán, “Eugenio II de Toledo”, C. Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca 2010, p. 115, este último recogiendo además las opiniones de Díaz y Díaz de que se trata de ejercicios escolares quizás dirigidos por el propio Eugenio. Como ya he apuntado, aunque Vollmer ya lo señaló, ni Messina ni Díaz y Díaz hablan de la dependencia entre el *carmen* 15 de la *Appendix* y el 4 de Eugenio, lo cual demostraría que efectivamente el autor de los *carmina* 1-19, por lo menos, conocía la obra de Eugenio y se inspiró en él de un modo evidente. Ciertamente es que se trata de un único *carmen* y que el resto de poemas tanto de Eugenio como de la *Appendix* no presentan la misma correlación.

31. En general, para la transmisión de literatura visigótica hacia el reino franco, M. C. Díaz y Díaz, “La transmisión de los textos antiguos”, *cit.*, pp. 167-173; P. F. Alberto, “Epigrafía medieval y poesía visigótica: el caso de Eugenio de Toledo”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 8 (2010), pp. 97-108; P. F. Alberto, “Formas de circulación de versos visigóticos en la escuela carolingia”, *Voces*, 21 (2010), p. 24. Para la transmisión manuscrita de la antología poética de Eugenio, en concreto, en el ambiente carolingio, P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera, cit.*, pp. 53-54.

32. P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera, cit.*, p. 54: los manuscritos francos provienen de un original que posiblemente se hallaba en Lyon en época de Agobardo, a principios del siglo IX.

poéticas hispanas fueron copiadas en fecha muy temprana en la Galia carolingia, incluso antes de que se compilara el códice M. Dado este hecho, no resulta imposible aventurar que los *carmina* 1-19, que presentan una evidente coherencia interna, se hubieran desgajado de los florilegios eugenianos –o ya hubieran llegado desgajados– y circularan independientemente, cosa que habría motivado que autores carolingios como Esmaragdo los hubieran usado como fuente de inspiración, sin conocer su autoría o inventándola (caso de C, atribuido a Alcuino). Resulta sin embargo interesante que, si así fuera, en el siglo IX-X los *carmina* de la *Appendix* ya circularían como obra independiente (sólo 1-20) sin conocerse su autor y que, necesariamente, Esmaragdo los conocería y se inspiraría en ellos temáticamente al escribir su *Via Regia*. La vinculación de los *carmina* a Esmaragdo, defendida por Meyer, ha sido ampliamente contestada, aunque resulta muy curioso el vínculo que el copista de R vio entre los *carmina* y la *Via Regia*<sup>33</sup>. A lo que podría añadir, aunque pueda crear más confusión, que es curioso también que otro manuscrito, posterior, de San Millán de la Cogolla, que transmite la *Via Regia*, no incluya su “versificación”, y sí la incluya R, que contiene a su vez una carta de Alcuino de York, autor de los versos según el manuscrito C<sup>34</sup>.

Aun así, la cronología de la composición de los *carmina* sigue siendo poco clara: no hay razón para atribuir M a autores carolingios o merovingios; sin embargo, aun suponiendo que la *Appendix Eugeniiana* haya sido escrita en Hispania, no es tan seguro que pueda datarse en el siglo VII, en época de Wamba, como pretendía

33. Ni Meyer ni Rädle conocían el manuscrito R cuando elaboraron sus teorías, pero sí O. Eberhardt, *Via Regia, cit.*, quien, aun así, contestando a Meyer, optó por negar la autoría a Esmaragdo y afirmar que nuestros “Mahnverse” eran anteriores a la *Via Regia*, inspirada en ellos, y de procedencia hispana. Para ello, aunque reconoce que la cuestión es problemática, realizó un estudio tanto en forma, como en lenguaje y contenido (*Ibid.*, pp. 158-177, no reproduzco los argumentos y remito a estas páginas), que terminó con la siguiente cuestión: “die Mahnverse nicht von Smaragd verfasst sein können. Sie haben daher als unabhängige Quelle der *Via regia* zu gelten”. El tratamiento por parte de Eberhardt de R depende del estudio de De Bruyne de 1924 (O. Eberhardt, *Via Regia, cit.*, p. 87; descripción detallada de R en pp. 89-92), reseñado también por H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos, cit.*, p. 168, n. 170; y por Díaz y Díaz (*Libros y librerías, cit.*, p. 114, n. 5), que afirma que el estudio fue incompleto y “sin eco”. Quizás habría que combinar las impresiones de Eberhardt con la reedición de Messina, auxiliada por la descripción de Díaz y Díaz.

34. Es el manuscrito “e” de O. Eberhardt, *Via Regia, cit.*, p. 97, datado en el 994 (“Emilianus”, Escorial, d. I, 1).

Vollmer, o de Ervigio, según Vendrell, puesto que, de hecho, su autor pudo haberla escrito en cualquier momento entre los siglos VII y IX o X, inspirándose igualmente en Eugenio. Es posible que el conjunto de poemas de la *Appendix* haya sido escrito en momentos diferentes y en contextos diferentes<sup>35</sup>. La datación para el siglo VII de los *carmina* de la *Appendix* depende básicamente del análisis paleográfico y de transmisión textual de M. Vendrell Peñaranda: los *carmina* de Eugenio, genuinos y espurios –por lo menos, los que nos interesan–, están incluidos en el primer sector del código de Azagra (denominado Ma), que un escriba del siglo IX copió como un conjunto a partir de un modelo indatable posterior al 680, dado que en esa fecha empieza el reinado de Ervigio, citado por error en el manuscrito. No hay razón que lleve a pensar a Vendrell en un añadido posterior de los *carmina* de la *Appendix*, puesto que el sector Ma debió de tener su origen en un florilegio poético cerrado que sería recopilado en Toledo en algún momento posterior al 680, desde donde llegaría a Córdoba junto con otros florilegios (Mb y Mc) que se compilarían allí en el siglo IX<sup>36</sup>.

35. M. C. Díaz y Díaz, ISLMAH, 1, observó diferencias entre los versos de la *Appendix* y por esta razón le preferido centrarme en los 19 primeros, puesto que constituyen un conjunto claro en opinión de Díaz: *carmina* 1-19, n. 236, p. 68; 20, n. 201, p. 59 (éste aquí considerado eugeniano); 21-24, n. 312, p. 87; 25, n. 313, p. 87; 26-47, n. 237, p. 69; 48, n. 376, p. 99, etcétera.

36. M. Vendrell Peñaranda, “Estudio del código de Azagra”, *cit.*, pp. 689-691. Como Vendrell, N. Messina, *Pseudo-Eugenio*, *cit.*, p. 18, también recoge esta teoría, más compleja, pero la combina con la inicial de Díaz y Díaz, que presenta incongruencias: Díaz y Díaz data la composición del código de Azagra mediante el poema dedicatorio de la iglesia de San Juan de Baños (en F. Vollmer, *Fl. Merobaudis reliquiae*, *cit.*, p. 280), que fecha en el 675. El autor advierte que este poema se encuentra en M, pero no así un poema de Julián de Toledo, ya obispo, que recoge el código parisino de la *Anthologia Hispana*. La compilación de los *carmina* se habría realizado, pues, entre el 675 y el 681, fecha del ascenso de Julián al episcopado. Sin embargo, la inscripción de San Juan de Baños está fechada, con problemas, en el 661 (*era* 699). Aunque cabe la posibilidad de que entre la consagración de la iglesia por parte de Recesvinto y la factura del epígrafe o su copia en el código de Azagra hayan pasado unos años (incluso muchos años), no hallo razón para la fecha del 675. Véase J. del Hoyo, “A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños”, C. Fernández; J. Gómez (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra 2006, p. 16. De hecho, como señala M. Vendrell (“Estudio del código de Azagra”, *cit.*, p. 691), la alusión (errónea) al rey Ervigio en el epígrafe del puente de Mérida nos sitúa en un momento *post quem*, el 680, fecha de ascenso al trono del rey goda. El manuscrito de la *Anthologia Hispana* es el *Parisinus* BnF lat. 8093. Se trata de un manuscrito del siglo IX, escrito por un visigodo residente en Lyon que presenta muchas analogías con M. No obstante, no contiene ningún *carmen* de la *Appendix*. Estudio del manuscrito y bibliografía en P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera*, *cit.*, pp. 54-61. La conclusión de Alberto, *ibid.*, p. 106, es que M y otros manuscritos

Tanto O. Eberhardt como J. Fontaine ya expresaron dudas razonables a la datación del siglo VII, prefiriendo dejar la puerta abierta a cronologías más amplias (VII-VIII o incluso IX). Respecto a la autoría, no cuestionan su origen hispano, pero ambos investigadores apuntan que, aun proviniendo de la Península, el poeta de los *carmina* de la *Appendix* pueda no ser un miembro eclesiástico de la corte de Toledo de finales del siglo VII, sino un personaje ya asentado en las Galias en el siglo VIII<sup>37</sup>. Fontaine, ante lo propuesto por Messina, puso en duda que, por su contenido, los *carmina* 1-19 pudieran tratarse de un *speculum* de procedencia hispana, además de apuntar ciertas cuestiones poco resueltas por Messina. Fundamentalmente, el investigador francés consideró insuficiente el estudio de contenido, y recriminó al editor que no analizara en profundidad el texto desde el punto de vista histórico-literario ni que lo comparara con otros textos a fin de determinar la propuesta de autoría hispana del siglo VII: “[Messina] laisse la porte ouverte entre Wisigoths et Carolingiens”. Por otro lado, planteó que su atribución al contexto hispano-visigótico tampoco estaba exenta de duda: a partir del 711 un buen número de autores y obras visigodos migraron a las Galias, creándose una suerte de ambiente “francovisigotique” en Septimania y el valle del Ródano, del que podría haber surgido esta parte de la *Appendix* combinando ambas tradiciones. El autor no se detiene aquí y corrige algunos errores de interpretación del texto e incluso propone que algunos pasajes de la oratio (Ps. Eug., *Carm.*, 20), en especial las referencias a combatir a los enemigos de la fe, no tienen paralelo en el discurso político toledano pero sí en el carolingio. Fontaine, de hecho, concluye con una interesante afirmación: “[deben ser estudiadas] les concordances et discordances d’idées et de lexique avec les textes visigotiques de ‘morale royale’, de Martin de Braga a Isidore, Sententiae 3”<sup>38</sup>. Messina, en su réplica, contesta sólo parcialmente: admite que el

---

hispanos derivan de una tradición textual distinta y anterior a la de los manuscritos francos. Alberto no aventura ninguna cronología para la composición o compilación de los poemas de Eugenio o de la *Appendix*, más allá del hecho de que el código de Azagra constituye una recopilación de obras visigóticas y posteriores realizada en el siglo IX.

37. O. Eberhardt, *Via Regia*, cit., p. 177; J. Fontaine, “Chronique des latinités hispaniques du IV<sup>e</sup> au Xe siècle (1982-1984)”, *Revue des Études Augustiniennes*, 31 (1985), p. 107. Ambas propuestas son independientes. La propuesta de Eberhardt se realizó antes de la publicación de Messina.

38. J. Fontaine, “Chronique des latinités”, cit., pp. 106-108.



*carmen* 20 debe tratarse a parte por sus características, y vuelve a los criterios filológicos y de transmisión textual para determinar la procedencia y cronología del texto. En conclusión, Messina asumió que había algunos problemas en el contenido, apuntados por Fontaine, pero los supeditó a la transmisión textual, que para él estaba clara, y no los tuvo en consideración<sup>39</sup>.

Respecto al trabajo de Eberhardt, él mismo realizó un “Exkurs” con una propuesta de datación y origen de los *carmina*, que parece que no fue citada ni por Messina, ni por Díaz y Díaz, ni por Fontaine, y que por lo tanto no ha sido tenida en cuenta. El autor está convencido del origen hispano de los *carmina*, en lo que coincide con Vollmer y Rädle, sin embargo, “die Mahnverse vielleicht nicht, wie Vollmer und Rädle glaubten, noch im 7. Jahrhundert, sondern später, näher an der eigenen Zeit Smaragds entstanden sind”<sup>40</sup>. Brevemente, la no atribución de Vollmer y Díaz y Díaz de los *carmina* a Eugenio de Toledo sería correcta en opinión de Eberhardt, debido a las evidentes diferencias de estilo entre las composiciones del obispo hispano y nuestros poemas. Eberhardt defiende la procedencia hispana de las composiciones, que se habrían abierto paso hacia la Francia carolingia y las Islas Británicas, aunque por diferencias lingüísticas (en el uso del latín) está claro que los *carmina* no guardan relación con la literatura de estos lugares. Enfocando su análisis en figuras literarias como la aliteración, Eberhardt encuentra paralelismos entre los poemas de la *Appendix* y las obras de autores hispanos o de procedencia hispana del siglo IX: significativamente, Álvaro de Córdoba y Benito de Aniana o su círculo de influencia. Los paralelismos literarios con estos autores llevan a Eberhardt a suponer que los “Mahnverse”, de procedencia hispana pero cuyo autor resta incógnito –como también resta incógnito el rey a quien van dirigidos–, habrían sido compuestos como mucho entre finales del VIII y el siglo X, época en la que Esmaragdo habría tenido conocimiento de ellos y los habría usado como inspiración para su *Via Regia*<sup>41</sup>. Eberhardt también defiende la procedencia hispana de Esmaragdo, precisamente a través de las influencias literarias

39. En general, N. Messina, “¿*Matritensis lat.* BN 10029 *squamosalorum*?”, *cit.* Él mismo afirma (*ibid.*, n. 2) que pretende reeditar su obra, teniendo en cuenta las sugerencias de Fontaine, cosa que no llegó a hacer.

40. O. Eberhardt, *Via Regia*, *cit.*, p. 177.

41. En general, las teorías expuestas por O. Eberhardt, *Via Regia*, *cit.*, pp. 186-194.



post-visigóticas de los *carmina*; algo sobre lo que yo evitaré pronunciar, puesto que no es éste el tema de mi artículo.

#### 1.4. *¿Speculum visigodo?*

A mi modo de ver, nos encontramos ante un debate de difícil resolución. Si bien es cierto que actualmente tienen más peso y aceptación las propuestas defendidas por Messina –el origen hispano prácticamente no se discute, apoyado en M– no es menos cierto que las cuestiones de Fontaine son razonables, más de lo que Messina dejó ver. Significativamente, vuelvo a apuntar que el análisis filológico que ya realizó Eberhardt en 1977, que en buena medida anuncia las inquietudes que expresaría más tarde Fontaine, no ha sido debidamente considerado (posiblemente porque lo desconocía) por Messina ni en su edición de los *carmina* de 1984 ni en su revisión de 1989. Se trata de una fuente muy abstracta y problemática que, en todo caso, nos remite al período final de la monarquía visigoda o a los años posteriores en los que, en palabras de Fontaine, el “milieu francovisigotique” clerical estaba dando forma a lo que más tarde sería el mundo carolingio. Quizás precisamente esta problemática es lo que ha motivado el escaso interés histórico que ha suscitado esta fuente, incluso en Messina<sup>42</sup>.

El principal argumento de Messina a favor de la adscripción de los *carmina* de la *Appendix Eugeniiana* a la época visigoda, concretamente a finales del siglo VII, es el de la tradición textual de M, para lo que depende completamente de M. Vendrell. A nivel paleográfico no hay discusión en el tiempo: la mano que copió los *carmina* es del siglo IX según la propuesta de Vendrell, del X según otras propuestas ya citadas. Podríamos asumir la cronología más temprana, que no está reñida con las opiniones de Fontaine o Eberhardt; sí lo está con Meyer, Strecker y Anton, pero no comparto su opinión. La verdadera problemática empieza con el origen de los *carmina* en sí: ¿el copista hispano –mozárabe a decir de Díaz y Díaz– escribió los poemas a partir de un florilegio visigodo de c. 680? ¿O bien compuso el códice aunando retales poéticos de épocas

42. N. Messina, *Pseudo-Eugenio*, cit., p. 17. E incluso en N. Messina “*¿Matritensis lat. BN 10029 squamosalorum?*”, cit., p. 113.

diversas de autores que van desde la Antigüedad Tardía africana hasta el siglo IX mozárabe? A este respecto, el análisis codicológico más detallado es el de Vendrell, que argumenta que Ma es un conjunto cerrado de poemas de procedencia visigoda. Las obras del s. IX añadidas al códice de Azagra formarían parte de otro conjunto, Mc, y no pueden asociarse entre ellos. No se han realizado nuevas revisiones del códice de Azagra que cuestionen esta argumentación, puesto que los análisis de Eberhardt, por un lado, no son reseñados por Vendrell; por otro lado, el alemán no basa su datación en el criterio de la transmisión textual de M, que no comenta. Si bien es cierto que los otros manuscritos son mucho menos seguros en cuanto a la “visigoticidad” de los *carmina* –no hace falta mencionar C y L; R contiene textos de Alcuino de York y el propio Esmaragdo–, en mi opinión no constituye esto un argumento en contra: dado que no pongo en duda la procedencia hispana o, por lo menos, la relación con ambientes hispanos de los *carmina*, no hay ningún problema en que se hayan copiado primero en Córdoba (¿) en una antología poética y luego en San Millán en una miscelánea de autores principalmente hispanos, o al revés. La cronología sigue siendo del s. X como máximo. Lo que sí constituye un argumento en contra de la cronología visigoda de los poemas es su contenido, recogiendo el testigo de Fontaine y Eberhardt, como a continuación analizaré. A nivel de tradición manuscrita, no obstante, debo señalar que la propuesta de Vendrell, secundada por Messina, no ha sido rebatida. Las reflexiones de Anton son anteriores a la revisión de la citada autora, pero no las cita. No tengo argumentos para confirmar o rebatir este conjunto de propuestas, por lo que asumo el debate existente sin pronunciarme categóricamente; aunque sí considero que los *carmina* no son obra de Esmaragdo y en adelante los consideraré como anónimos por prudencia.

## 2. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA INTERPRETACIÓN

Las dudas que expresaba sobre el contenido de la obra plantean más interrogantes que respuestas, ya que ninguna fuente visigoda del siglo VII, ni de Eugenio ni de otros literatos, tiene un paralelo claro con los *carmina*, mientras que sí vemos paralelos claros merovingios y carolingios, así como paralelos hispanos posvisigóticos

apuntados por Eberhardt<sup>43</sup>. Como tendremos ocasión de comprobar, a lo largo del siglo VII el concepto de realeza experimenta una interesante evolución en los autores hispanos de ámbito cortesano. En las páginas siguientes nos ocuparemos de este cambio, marcado por la progresiva imposición del ideal del *princeps Christianus* en la literatura moral visigoda, imposición que es plenamente observable en los *carmina* del Pseudo-Eugenio: el *monitorium* dibuja una imagen no sólo cristianizada del monarca, sino que remite a la Biblia como única fuente, en apariencia, de inspiración válida para el rey. Tanto si consideramos la cronología de Messina –se trata de una obra didascálica escrita por un(os) clérigo(s) toledano(s) de finales del siglo VII– como si admitimos la problemática de datación y prudentemente la ampliamos hacia el siglo IX o X, los *carmina* constituyen un epílogo, un nexo entre el ideario visigótico y los *specula* carolingios.

Debemos partir de la base que los *carmina* 1-19 de la *Appendix Eugeniiana* no tienen ningún paralelo temático, en su ordenación, en ninguna obra conocida, con excepción de la *Via Regia* de Esmaragdo, cuya problemática ya he abordado. También existen relaciones evidentes entre los temas abordados por los *carmina* y el *De uirtutibus et uitiiis* de Alcuino, por ejemplo, y otros *specula*; pero la conexión no es tan clara y evidente como en el caso de Esmaragdo. Ni en ningún pasaje de la Biblia (Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría, Salmos...), ni en ningún texto moral latino anterior al siglo VII existe una correspondencia de ordenación clara con los *carmina*. Así pues, para empezar, debemos suponer que la elección y la disposición de los temas concretos que aparecen en nuestro texto fue una decisión arbitraria del autor o autores, sin reflejarse en ninguna obra concreta, ni siquiera en Eugenio, que sólo ofrece un paralelo, el *carmen* 4<sup>44</sup>. Si atendemos a la temática, incluso los encabezamientos, y el mensaje de la obra, la cosa cambia. Sería demasiado exhaustivo y excedería el propósito de este artículo aportar un catálogo pormenorizado de todas las referencias que se pueden observar en los poemas de la *Appendix* –algunas de ellas, especialmente, bíblicas,

43. Aunque sólo a nivel estilístico, no de contenido: los *carmina* de Álvaro de Córdoba (Aluar., *Carm.*, cc. 555-564) no contienen ningún *monitorium* dirigido a reyes o aristócratas.

44. Eug., *Carm.*, 4, p. 234: “*De bono pacis*”.

ya fueron apuntadas en la propia edición de Messina<sup>45</sup>. Para el historiador resulta útil, a pesar de ello, conocer la procedencia del pensamiento, de la visión del gobernante, que los *carmina* manifiestan. Para esto no carecemos de propuestas, ya que el propio Díaz y Díaz sugirió un vínculo entre la obra y la literatura de *sententiae* propia del siglo VII visigodo<sup>46</sup>. Messina, a su vez, no profundizó en esta cuestión sinó que planteó una alternativa: “La coerenza tematica che l’autore riesce a raggiungere, anche se non è suffragata da un’analogia attenzione per l’ordinata distribuzione della materia, è tale da far avvicinare i carmi al genere degli *specula*”<sup>47</sup>. Aun reconociendo que los *carmina* no son puramente un *speculum*, el investigador los relaciona con la literatura didáctica de la época, a mi modo de ver de forma errónea o problemática, siendo preferible la apuesta inicial de Díaz y Díaz, mucho más satisfactoria<sup>48</sup>. El autor de los *carmina* selecciona y aborda temas recurrentes en la literatura de edificación bíblica, pero con claros ecos en la obra moralista de los Padres Latinos hasta el siglo VII. El principal problema de la

45. En el marco de los comentarios ya realizados, la mayor parte de analogías que destacó el italiano radicaban su interés en la observación de paralelos lingüísticos y literarios con algunas expresiones de los *carmina*, en especial en la Biblia, pero no únicamente (también en los *Hymnodia Gothica* mozárabes o los *Disticha Catonis*). Sobre el contenido, no tanto sobre la forma, del texto, Messina se limitó a algunas comparaciones con *Institutionum disciplinae* (N. Messina, *Pseudo-Eugenio*, cit., pp. 30, 32, 34, 40, 44) e Isid. *Etymologiae* (ibid., p. 34).

46. M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, cit., pp. 81-82, defendiendo, por supuesto, la cronología del siglo VII para la obra.

47. N. Messina, *Pseudo-Eugenio*, cit., p. 14.

48. Por lo visto anteriormente, Messina limita las comparaciones con “il tema dell’istruzione e della cultura dei laici” a las *Institutionum disciplinae*, una obra anónima de un carácter muy distinto a los *carmina* de la *Appendix*, tanto en forma como en intencionalidad y contenido. Para esta obra, J. Fontaine, “Quelques observations sur les *Institutionum disciplinae* pseudo-Isidoriennes”, *La Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 617-655; P. Riché, “L’éducation a l’époque wisigothique: les *Institutionum disciplinae*”, *Anales toledanos*, 3 (1971), pp. 171-180; J. Martínez Gázquez, “Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*”, *Faventia*, 1, 1 (1979), pp. 35-46; A. B. Sánchez Prieto, “Las *Institutionum disciplinae*. Programa educativo para un noble godó”, J. Vergara Ciorda; F. Sánchez Barea; B. Comella Gutiérrez (coord.), *Ideales de formación en la historia de la educación*, Madrid 2011, pp. 87-106. La edición utilizada es la de P. Pascal, “The *Institutionum disciplinae* of Isidore of Seville”, *Traditio*, 13 (1957), pp. 425-431, con argumentos ya superados. Se trata de una obra muy problemática sobre la que hay un intenso debate respecto a su autoría y cronología: aunque existe consenso en la no atribución a Isidoro (también M. C. Díaz y Díaz, *ISLMAH*, 134, p. 44: *stilus ac sermo Isidoris alienus*), J. Fontaine, “Quelques observations”, cit., pp. 650-654, defiende que podría tratarse de una obra no visigoda e incluso posterior al siglo VII; mientras que los otros autores citados sí la atribuyen al siglo VII hispano. No es lugar para profundizar en este debate (curiosamente similar al de la propia *Appendix*) que permanece aún abierto.

propuesta de Messina es su atención a la forma y no al contenido: puesto que nuestros *carmina* se fechan en el siglo VII y contienen admoniciones explícitas a un gobernante laico<sup>49</sup> debemos entender la obra como un texto instructivo para los nobles laicos. De ahí que vaya a parar a dos obras hispanas con una clara vocación didáctica, dirigidas explícitamente a reyes o nobles: la *Formula uitae honestae* de Martín de Braga –de hecho, transmitida junto con los *carmina* en R– y las *Institutionum disciplinae*. El problema radica en que estos textos son de un tono muy distinto al que nos ocupa, lo cual hace más sorprendente la comparación. Según Pierre Riché, la literatura de instrucción sufrió un giro a partir del siglo VI, en el que los antiguos modelos clásicos, de inspiración claramente estoica, van siendo sustituidos por modelos bíblicos<sup>50</sup>. El autor tiene en mente los *specula* carolingios, pero no únicamente: a propósito precisamente de las *Institutionum disciplinae*, Riché recuerda una interesantísima –en nuestro caso– epístola merovingia del siglo VII, que contiene consejos de un obispo a un rey franco, y en la cual se observan ya los rasgos que se desarrollarán posteriormente en los *specula* del siglo IX, a saber, el predominio de la moral cristiana, el monopolio por parte del clero de la instrucción y el uso casi exclusivo de referentes bíblicos<sup>51</sup>. El *De uirtutibus et uitis* de Alcuino de York o la ya citada *Via Regia* del abad Esmaragdo, por poner dos ejemplos, rebotan asimismo de moral, valores e incluso *exempla* extraídos de las Escrituras, pareciendo ser la única fuente de inspiración de los autores<sup>52</sup>. Estos rasgos coinciden con nuestros *carmina* pero no con el ambiente cultural de las *Institutionum*. Ni éstas ni la *Formula* de Martín de Braga parecen despegarse de la tradición clásica. En el caso de la *Formula*, el único *speculum* explícitamente dirigido a un gobernante (el rey Mirón de los suevos) de la Tardoantigüedad his-

49. La propuesta de Messina (*Pseudo-Eugenio, cit.*, p. 21) es que los preceptos pueden aplicarse a cualquier aristócrata, aunque vayan dirigidos invariablemente a un indeterminado rey, cosa de la que no estoy muy seguro.

50. P. Riché, *Écoles et enseignement dans la Haut Moyen Âge. Fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris 1989, p. 288.

51. P. Riché, “L'éducation à l'époque wisigothique”, *cit.*, p. 179. La epístola en cuestión, sobre la que volveremos, está datada hacia el 645, el autor, un obispo desconocido, dirige admoniciones a un nieto de Childeberto I y Clotario I, quizás Clodoveo II o Sigeberto III (en W. Gundlach, “Epistolae aevi Merovingici collectae”, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi. Tomus I*, MGH epp. , 3, 7, 15, Berlin 1892, pp. 457-461).

52. Ambos citados por P. Riché (*Écoles et enseignement, cit.*, p. 289) junto con obras similares de los siglos IX-X.

pana, el obispo de Braga describe al rey las cuatro virtudes clásicas (llamadas posteriormente cardinales, en oposición a las teológicas cristianas) remitiéndose a los moralistas estoicos y sin casi referencias a nada que pueda considerarse explícitamente bíblico:

*“Quattuor uirtutum species multorum sapientum sententiis definitae sunt quibus humanus animus comptus ad honestatem uitae possit accedere: harum prima est prudentia, secunda magnanimitas, tertia continentia, quarta iustitia<sup>53</sup>. La carga filosófica clásica es evidente en el consejo final para alcanzar la uita honesta: Si quis ergo uitam suam ad utilitatem non tantum propriam sed et multorum inculpabiliter adscisci desiderat, hanc praedictarum uirtutum formulam pro qualitatibus temporum, locorum, personarum, atque causarum eo medietatis tramite teneat, ut uelut in quodam meditullio summitatis adsistens quasi per abrupta altrinsecus praecipitia aut ruentem compos ipse deuitet insaniam aut deficientem contemnat ignauiam<sup>54</sup>.”*

El referente estoico, de origen aristotélico y filtrado por Séneca –a quien incluso se presumía autor de la *Fomula*– es claro<sup>55</sup>.

Las *Institutionum* son algo más complejas, puesto que no son un *monitorium*, ni un *speculum principis*, sino un tratado de carácter práctico para la educación de los jóvenes (incluso niños) de la aristocracia. Ciertamente existen algunas referencias y recomendaciones a la instrucción religiosa, como leemos en el siguiente pasaje: *“Inter haec igitur principalia studia meritorum uere ut perfectus orator dialecticam totam sibi uindicet nec solum <de> declamatoriis officinis rhetorum sed etiam de sanctarum scripturarum campis armatus exhibeat<sup>56</sup>;* no obstante este pequeño consejo palidece al lado de las abundantísimas referencias a la educación física y escolar de corte clásico sin referencias a la moral religiosa, más que en otra ocasión: *“propitianter inter omnia sibi deum indesinenter cultu operis et fide pietatis<sup>57</sup>.”* De hecho, justo después de esta admonición, el autor concluye de la siguiente manera: *“Sic denique tot tantisque praeclaris artibus*

53. Mart. Brac., *Form. uit. hon.*, 1<sup>a</sup>, p. 237.

54. Mart. Brac., *Form. uit. hon.*, 10, pp. 249-250.

55. Véase, para esta obra, U. Domínguez del Val (ed.), *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid 1990, p. 30; C. W. Barlow (ed.), *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, pp. 204-206.

56. *Inst. disc.*, 41-44, p. 427.

57. *Inst. disc.*, 60-61, p. 427.

*moribusque instructus, iure quisquis ille ad honestatem imperiumque poterit pervenire, ut recte in eo adscribatur praecipua Platonis illa sententia: tunc bene regi rem publicam quando imperant philosophi et philosophantur imperatores*<sup>58</sup>. Nada de esto se concibe en los *carmina* de la *Appendix Eugeniana* que, por añadidura, no definen ningún sistema educativo o instructivo concreto y práctico, como sí lo hacen las *Institutionum*. Queda claro, bajo mi punto de vista, que ambas obras no son vinculables<sup>59</sup>.

Comparemos ahora a Martín de Braga y las *Institutionum*, textos propuestos por Messina como paralelos o inspiradores de los *carmina*, con los ejemplos carolingios y merovingios antes citados.

De la epístola merovingia, sobre los modelos de realeza que el obispo expone al rey destinatario: *“Rex enim David sapiens humilisque, iugiter opera bona sectando, quae Domino erant placita, proelia, quae fuerant contra illum parata, Semper uicit, templum Domini ipse aedificare coepit, filiusque suus Salomon illud postea ad perfectionem perduxit”*<sup>60</sup>. Sobre la conjunción entre el recto gobierno (mezclando cualidades cristianas y “laicas”) y el favor divino: *“Ergo si tu, domine, bona postulas a Deo, et si fueris mensuratus in uerbis, firmus in dictis, foederatus in animo, in caritate locuples, in bonitate subtilis, in salutatione receptaculum habens, in dispensatione sensatus, in iudicio rectus, in uindicta pius, in pauperibus misericors: Dominus augebit annos tuos longaeuos”*<sup>61</sup>.

De Alcuino, sobre el valor de la Biblia como guía: *“Sanctarum lectio Scripturarum diuinae es cognitio beatitudinis. In his enim quasi in quodam speculo homo seipsum considerare potest, qualis sit, uel quo tendat”*<sup>62</sup>; sobre la interpretación cristiana de cualidades morales que, originalmente (y en la obra de Martín de Braga) no lo son –las cuatro virtudes–: *“igitur ex his Christianae religionis ductoribus, quos opposimus diabolicae impietatis bellatoribus, quatuor praesunt duces gloriosissimi, [quorum nomina haec sunt]: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia”*<sup>63</sup>. O sobre el uso de pasajes bíblicos para reforzar virtudes

58. *Inst. disc.*, 62-66, p. 427.

59. J. Fontaine, “Quelques observations”, *cit.*, pp. 650-654, recalca la complejidad de los referentes culturales de las *Institutionum* que, de todos modos, se alejan de Isidoro y de los *specula* carolingios.

60. *Ep.* 15, 26-29, p. 457.

61. *Ep.* 15, 21-24, p. 458.

62. Alcu., *De uirt. uit.*, 5, p. 616.

63. Alcu., *De uirt. uit.*, 34, p. 636.



y vicios, sean o no explícitamente religiosos: “*in patientia uestra*”, *dicitur in Evangelio*, “*possidebitis animas uestras*” (Lc, 21, 19). *In omni enim uita humana patientia necessaria est. [...] Nemo bene sapiens est, qui patientiam non habet. “Fortior est dominator animi sui expugnatore urbium”* (Prou., 16, 32)<sup>64</sup>.

De Esmaragdo, sobre la finalidad y objeto de sus consejos: “*Et tibi ergo, nobilissime rex, si uis ad supernam feliciter promissionis tendere patriam, diligenter regia quaerenda est uia, quia cum sis rex in terra, ad caelorum properans regna per regiam debes currere uiam*”<sup>65</sup>. Sobre las referencias testamentarias para explicar una virtud “neutra” como puede ser la sabiduría: “*Ergo non declinemus ad dexteram aut sinistram; firmo solidoque gradu per regiam nobis incedendum est uiam, et casto sanctoque timori coelestis et sancta iungenda est sapientia, ut utraque uirtute sociata ad immortalem mereamur pertingere uitam. “Corona enim” ait Scriptura “sapientiae timor Domini est”* (Eccl., 1, 22). *Et “Initium sapientiae timere Deum”* (Eccl., 1, 16). *Et “Plenitudo sapientiae et radix sapientiae”, ut dicit Scriptura, “timor Domini est”* (Eccl., 1, 25). [...] *Diligit enim Deus illum qui diligit sapientiam*”<sup>66</sup>.

Abundan ejemplos de este tipo en las tres obras, y considero que éstos bastan para confirmar la opinión de Riché de que el tono ha cambiado en los *specula*, siguiendo la estela merovingia, en los que se ha mezclado como un todo el concepto del buen gobernante y del buen cristiano, inspirado en la Biblia en última instancia<sup>67</sup>. No obstante, el investigador francés va más allá en su argumentación. Es cierto, y no cuestiono, que los tratados de instrucción carolingios tienen precedentes en el período merovingio, fruto de una época y de un territorio en los cuales el clero, especialmente los obispos, monopolizan no tanto la cultura –eso sería imposible de demostrar al cien por cien– como el discurso en torno a ella. Riché, no obstante, limita este fenómeno a la Galia merovingia, y añade que en la Hispania visigoda se conservó durante el siglo VII

64. Alcu., *De uirt. uit.*, 9, p. 619.

65. Smarag., *Via reg.*, *Ep. Nunc.*, B, p. 934.

66. Smarag., *Via reg.*, 4, p. 941.

67. La inspiración bíblica de la ideología regia carolingia fue extensamente expuesta por W. Ullman, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London 1969, p. 44 ss. También P. Hadot, “*Fürstenspiegel*”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8, Stuttgart 1972, p. 624; J. M. Wallace-Hadrill, “*The via regia of the Carolingian age*”, B. Shalley; P. Brown (eds.), *Trends in Medieval Political Thought*, Blackwell 1965, p. 23 ss.

cierto conocimiento clásico, de modo que la nobleza laica podía acceder a una educación “profana” distinta a la de un clero que, incluso así, con figuras como Leandro, Isidoro o Braulio, no era ni mucho menos ajeno al pasado intelectual grecolatino<sup>68</sup>. A mi modo de ver, se trata de una cuestión muy compleja, en la que Riché se muestra demasiado generalizador. La mayor presencia de vestigios clásicos en *Spania* comparada con la Galia es innegable, aunque en cuestiones de educación secular, a parte de las *Institutionum disciplinae* –de cuyos problemas ya hemos hablado–, la información se limita a unas pocas referencias, de sobras conocidas y citadas: mayormente, la posesión por parte de un laico de una biblioteca<sup>69</sup>, la definición del *dux* Claudio como culto<sup>70</sup> o el caso del rey Sisebuto, cuya instrucción era destacada por Isidoro<sup>71</sup>, ¿quizás por su excepcionalidad? Frente a ello, hallamos un buen número de literatura moral del siglo VII que proyecta una imagen de la sociedad, y del soberano en particular, más próxima a los *specula* carolingios que al estilo clásico de la *Formula* o las *Institutionum*. No rechazo la idea de Riché de un programa educativo “laico” en Hispania; las citas anteriores pueden usarse para apoyar la hipótesis de cierto acceso a la cultura clásica por parte de la aristocracia secular hispana en el siglo VII; tampoco rechazo que en términos generales tanto laicos como clérigos conservaran mayores vínculos culturales con el mundo clásico que en la Galia; pero considero que, si nos fijamos en el grueso de la producción literaria visigoda, incluso del propio Isidoro de Sevilla, observaremos un caso paralelo, con diferencias pero no opuesto al descrito por Riché en la Galia. De nuevo, no estoy hablando del control por parte de la jerarquía episcopal del acceso a la cultura, sino de su control progresivo del discurso sobre la cultura, en este caso, sobre la moral laica, de lo que derivarían las ideas expuestas en los *carmina* de la *Appendix Eugeniiana*, ya más

68. P. Riché, “L’éducation a l’époque wisigothique”, *cit.*, p. 180.

69. Braul. *Epist.*, 26, p. 124, la biblioteca de Laurentius.

70. “In bellica studia eruditus” (*Vit. sanct. patr. Emer.*, 5, 10, 7, p. 83).

71. “Fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus” (*Isid.*, *Hist. Got.*, 60, p. 272). A pesar de ello, y de las innegables dotes intelectuales del rey, él mismo afirma: “Ergo quod splendor artis mensurate grammaticae, quod facundia adclamationis rethorice, minax quod argumentatio defuerit dialectice discipline, non dicendi copiam indigentia denegavit, sed tali prosecutione credentibus eloquia pandere diuinus sermo subiunxit, cum is odibilis sit qui loquitur, per Salomonem, sophisticæ; et rursus idem per apostolum inquit: “Vbi sapiens, ubi scriba, ubi conquisitor? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius seculi?” (*Siseb.*, *Epist.*, 8, 101-108, p. 23).

cercanos por contexto –y posiblemente por cronología– al mundo carolingio. Es precisamente esta conjunción temática con los *specula* carolingios y la citada epístola merovingia, más que con las exposiciones teóricas de Isidoro de Sevilla, lo que me induce a considerar seriamente la cronología del siglo VIII o posterior para esta obra.

A propósito de las dudas sobre la cronología, la cuestión del rey destinatario del *monitorium* no es secundaria. El autor no habla del monarca en tercera persona, sino que de modo inequívoco le interpela directamente<sup>72</sup>. Si suponemos que los *carmina* fueron escritos en algún punto del Al-Ándalus mozárabe, ¿a qué rey van dirigidos? ¿al emir de Córdoba? Si suponemos que los textos son de todos modos hispanos pero compuestos en la corte de los reyes astures, la cuestión se esclarece, pero surge el problema de la tradición textual ya referenciada: Vendrell y Díaz y Díaz consideran que los poemas proceden de la zona musulmana de *Spania*. Las propuestas carolingias solucionan la cuestión, tanto si suponemos que, como hace el copista de C, los *carmina* son obra, pongamos, de Alcuino *ad Carolum imperatorem*; como si suponemos que puedan ser una obra anónima –me parece más prudente– dirigida a cualquier monarca franco de los siglos IX-X, sea escrita por un autor franco o por un autor *hispanus*. Por supuesto, esta suposición plantea el problema de que se contradice con la tradición textual del códice de Azagra. A ello puedo añadir un nuevo supuesto, que reconozco que se mueve únicamente en el campo de la hipótesis, de que los *carmina* no se dirijan a ningún gobernante concreto sino que constituyan una teorización abstracta, quizás como ejercicio educativo, como propuso Díaz y Díaz. En ese caso la cronología puede ser muy amplia<sup>73</sup>. Como en todo lo demás, las reflexiones en torno al

72. Por ejemplo, Ps. Eug., *Carm.*, 1, 1-2, p. 27: “*Impleat ut uestrum domini dilectio pecus, rex, ipsum dominum iugiter rogitare memento*”. También Ps. Eug., *Carm.*, 2, 1-2, p. 27: “*Vt timeas dominum legis praecepta secutus, maxime, Dauidicos debes percurrere campos*”; Ps. Eug., *Carm.*, 15, 1, p. 41: “*Pax tecum maneat, rex, pacem semper amato*”; Ps. Eug., *Carm.*, 18, 5-6, p. 45: “*alto consilio debes disponere regnum, rex: tibi commissum regnum per compita totum*”. Éstos son algunos pasajes en los que explícitamente el autor se dirige a un *rex* (llamado *maxime* en Ps. Eug., *Carm.*, 2, 2, p. 27).

73. De hecho, M. Rouche ya advirtió, a propósito incluso de los *specula* carolingios, del carácter eminentemente clerical de estas obras, un reflejo de una imagen idealizada que a menudo era más teórica que práctica: “[...] miroirs du clergé qui projetaient, comme aujourd’hui sur un écran, des portraits de rois clerics et de laïcs pieux qui ressemblaient beaucoup plus aux auteurs qu’aux dédicataires. [...] cette première entrée des intellectuels en politique fut en même temps la plus grandiose tentative de construction d’un système

contenido de los *carmina* plantean más interrogantes que respuestas, sobre los cuales no se puede dar una respuesta completamente satisfactoria.

### 2.1. *¿Inspiración hispana de los carmina de la Appendix Eugeniana?*

Hasta ahora me he preocupado de la tradición manuscrita de la *Appendix*, de su problemática y de mis dudas –ya expresadas, con distintos argumentos, por Fontaine, Eberhardt, Meyer, Anton– acerca del carácter visigodo de la fuente. Así mismo, he cuestionado los referentes ideológicos que Messina propuso como inspiradores de los *carmina* y, en cambio, he constatado las similitudes claras y evidentes con los *specula* carolingios. Queda una última cosa que aclarar brevemente. Asumiendo la procedencia hispana de los *carmina*, aunque no sin reservas, y aun asumiendo también la posibilidad de que su composición pueda deberse al “milieu francovisigotique” del siglo IX o del X, ¿estamos ante una obra cuyo poso cultural es exclusivamente carolingio o, en todo caso, posvisigótico? ¿o podemos considerar, como sugirió Díaz y Díaz sin ir más allá, una filiación entre la *Appendix* y la literatura de *sententiae* visigoda?

Al final del siglo VI dejamos de encontrar *specula* u otro género de tratados para la instrucción de los laicos en la Península Ibérica. A partir del siglo IX retorna con fuerza en Occidente la literatura de edificación para el gobernante. Si hasta el momento existía una tradición “clasicizante” sobre la imagen y las virtudes del monarca, en cierto modo independiente de –pero no contradictoria con– la moral cristiana, en el siglo IX se ha abandonado o, en el mejor de los casos, adaptado este estilo que todavía podemos ver en Martín de Braga para encajarlo en un modelo de conducta, moral y virtudes cristianas de cumplimiento para los gobernantes laicos. Esto no se realizó sin punto intermedio, y considero fundamentales los tratados de moral cristiana (pero no los *specula* antiguos). Esta literatura traslada los consejos pastorales –que no estaban pensados

---

chrétien et romain que nous appelons Chrétienté mais qu'ils dénommèrent : République chrétienne” (M. Rouche, “Miroirs des princes ou miroir du clergé?”, *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*. XXXIX *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1991, p. 364).

específicamente para aplicarse a las tareas de gobierno de un príncipe laico— a los consejos al monarca: las *Sententiae* de Isidoro y Tajón y los *Moralia* o la *Regula pastoralis* de Gregorio son exposiciones didascálicas de la doctrina cristiana, de hecho dirigidas a la formación pastoral y dogmática de los clérigos, aunque contengan admoniciones y consejos de carácter general<sup>74</sup>. La literatura moral se presenta, y esto es lo fundamental, como un tratado de edificación cristiana en general; no produce ningún texto paralelo dirigido específicamente al monarca, no existe, pues, distinción entre clérigos y laicos en materia de moral<sup>75</sup>. En el caso de Tajón e Isidoro, algunas de sus *Sententiae* van dirigidas específicamente a religiosos, concretamente a monjes<sup>76</sup>. Las *Sententiae* de Tajón son una versión de las de Isidoro; siendo ambas un resumen y selección de los *Moralia* y otros textos —la *Regula Pastoralis* principalmente— de Gregorio Magno<sup>77</sup>.

En nuestro caso, resulta útil recordar la influencia del pensamiento de Agustín (básicamente, *De ciu. Dei.*, 5, 24) respecto a que el rey, como todo cristiano, preserva los preceptos de Dios y

74. E. Conde Guerri, “Tajón de Zaragoza y su tradición doctrinal sobre los *pastores animarum*”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15. Homenaje a la Profesora Carmen Orcástegui Gros, 1 (1999), p. 338-339. No obstante, M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981, pp. 549 y 555, reitera en diversas ocasiones la importancia del programa ideológico / político de Isidoro en la elaboración de las *Sententiae*. En el caso del de Sevilla, su profunda y fundamental concepción del poder, el reino y la monarquía se deja ver en casi toda su obra. Lo esencial es que, aun así, las *Sententiae* no son específicamente un manual para gobernantes seculares.

75. Véase la diferencia fundamental con el prefacio de la *Formula* de Martín de Braga: “*Titulus autem libelli est Formula Vitae Honestae, quem idcirco tali uocabulo superscribi, quia non illa ardua et perfecta quae a paucis et egregiis deicolis patrantur instituit, sed ea magis communet quae et sine diuinarum scripturarum praeceptis naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque uiuentibus ualeant adimpleri*” (Mart. Brac., *Form. uit. hon.*, 1, p. 237). Coincido con la opinión de Barlow (*Martini episcopi opera, cit.*, p. 206) de que no hay que exagerar el componente “no cristiano” de la *Formula*: lo fundamental es que a la hora de dirigir un *speculum* a Mirón, Marín de Braga remite al pensamiento clásico, que considera distinto, pero no incompatible con la moral cristiana. Precisamente, no hemos de dudar de su faceta proselitista y comprometida con la difusión de la fe católica.

76. Isid., *Sent.*, 3, 18-21, pp. 693-696; 33-46, pp. 705-715; Tai., *Sent.*, 2, 32-40, pp. 821-841 (admoniciones a eclesiásticos en general y a su ministerio).

77. El propio Tajón de Zaragoza reconoce y explicita su dependencia de los *Moralia* de Gregorio: J. M. Ayala, “Escritores eclesiásticos del siglo VII: Braulio y Tajón de Zaragoza”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 31-32; L. Robles Carcedo, “Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro”, *Saitabi*, 21 (1971), p. 23. Al contrario, la dependencia, menor, de Isidoro por parte de Tajón no es explicitada por el zaragozano, pero también resulta clara (*ibid.*, p. 20).

se somete a sus designios<sup>78</sup>. Aun así, el obispo de Hipona separa categóricamente la gloria terrenal y la celestial: el príncipe debe observar los preceptos de Dios si quiere alcanzar el Cielo, que es la meta verdaderamente importante, pero el actuar de este modo no garantiza su felicidad terrenal o su buen gobierno, ni viceversa, idea más próxima a las de Eusebio y a las que expone Gregorio<sup>79</sup>. A partir del papa Magno, la idea del buen monarca y del buen cristiano empiezan a ir de la mano de un modo distinto y resulta más interesante para una génesis del pensamiento expresado en los *carmina*. En su discurso, el papa combina dos factores: por un lado, el elenco de virtudes de corte clásico, helenístico, según las cuales debe guiarse todo gobernante. Por otro lado, se va perfilando, tanto en su relación con el emperador oriental como con los reyes germánicos, lo que C. Azzara denomina una “regalità di stirpe cristiana”<sup>80</sup>, una apelación a las obligaciones morales de los gobernantes con la Iglesia, como extensión de las obligaciones hacia Dios, desarrollando lo ya expuesto por Agustín. Ya sea de modo consciente o inconsciente, Gregorio irá configurando una suerte de modelo de gobernante, el *rector* cristiano, teorizado, a modo de *speculum* en toda su dimensión, en la *Regula pastoralis*<sup>81</sup>. No se trata de un

78. P. Brown, “Saint Augustine”, B. Shalley; P. Brown (eds.), *Trends in Medieval Political Thought*, Blackwell 1965, p. 8.

79. J.-M. Salamito, “Constantin vu par Augustin. Pour une relecture de *Civ. 5, 25*”, G. Bonamente; N. Lenski; R. Lizzi Testa (dir.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, Bari 2012, p. 553; R. Villegas Marín, “*Maior temptatio*: Constantino y el *imperator christianus* en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona”, J. Vilella Masana (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona 2015, pp. 502-503.

80. C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997, p. 157. El investigador recuerda que, de todos modos, la aplicación más o menos uniforme del sistema de valores de la realeza cristiana tanto a reyes como a emperadores en ningún caso les equipara. Siempre es el *imperator reipublicae* superior a los *reges gentium* (*ibid.*, pp. 108-109). P. Maymó i Capdevila, “Política de lo sacro y sacralización de la política según el epistolario de Gregorio Magno”, R. Delmaire; J. Desmulliez; P.-L. Gatier (ed.), *Correspondances. Documents pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive. Actes du colloque international, Lille, 20-22 novembre 2003*, Lyon 2009, p. 383. En general, *ibid.*, pp. 360-371, para una exposición, con bibliografía y referencias, para la puesta en práctica del “programa” gregoriano en su correspondencia con gobernantes romanos y germánicos.

81. C. Azzara, *L'ideologia del potere regio, cit.*, pp. 151-153. De nuevo, sumariamente, en *ibid.*, “Gregorio Magno e il potere regio”, C. Azzara, *Gregorio Magno. L'impero e i “regna”*, Firenze 2008, pp. 6-11. Las virtudes del *rector* expuestas en la *Regula* son la *benignitas*, la *bonitas*, la *prudentia*, la *largitas*, la *sapientia*, la *clementia*, la *mansuetudo*, la *iustitia/aequitas* y la *humilitas*, estas últimas las más importantes; y es fundamental el modelo bíblico del buen rey en la figura de David, contrapuesto al mal rey, Saúl (Greg. Mag., *Reg. past.* 3, 4, pp. 280-282).



*speculum* para los laicos sino para el clero; de hecho el concepto de rector gregoriano, vinculado al *pastor animarum*, tiene una vocación extraordinariamente universalista: el *rector* es toda aquella persona que deba dirigir o liderar, ya sea a fieles ya sea a súbditos, y cuya tarea se entiende como un *ministerium*<sup>82</sup>. A partir de este programa ideológico, los autores hispanos, bien conocedores de la obra del pontífice, siguieron desarrollando y expandiendo la teorización del *princeps Christianus*, aunque de un modo autónomo<sup>83</sup>.

¿Cómo se traslada esto a Hispania y a épocas posteriores? Isidoro de Sevilla es, sin duda, el autor más prolífico del que disponemos en esta cuestión, y también es quien mejor despliega un programa ideológico y político para la monarquía visigoda, por lo menos en el plano teórico, que es el que ahora nos interesa; no obstante, no es autor de ningún *speculum* que pueda compararse con los *carmina* de la *Appendix Eugeniana*<sup>84</sup>. Para observar cuál es su teorización de la realeza, y si podemos establecer paralelos con los *carmina*, debemos centrarnos en otras obras suyas: las *Etymologiae*<sup>85</sup>, las *Sententiae*<sup>86</sup>, más relevantes por su carácter de tratado

82. No obstante, C. AZZARA, *L'ideologia del potere regio*, cit., p. 152, reconoce el alcance laico de la obra, sea cual sea su intención "oficial"; prueba de ello es el recurso al ejemplo de David.

83. Cf. n. 78, para la difusión de la obra de Gregorio en *Spania*.

84. La bibliografía fundamental para el pensamiento político isidoriano sigue siendo M. Reydellet, *La royauté dans la littérature*, cit., pp. 505-597. También S. Teillet, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIIe siècle*, Paris 1984, pp. 504-519. Sobre el carácter teórico de su programa político, G. Kampers, "Isidor von Sevilla und das Königtum", *Antiquité Tardive*, 23 (2015), p. 132: Isidoro falla en el establecimiento de un sistema de control administrativo-jurídico del gobierno, a pesar de su compleja teorización moral sobre la realeza. Véase, sobre esto, también, M.<sup>a</sup> R. Valverde Castro, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca 2000, p. 180.

85. Es fundamental Isid., *Etym.*, 9, 3, 4-5: "*Reges a regendo uocati [...]. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud ueteres tale erat prouerbum: 'Rex eris, si recte facias, si non facias, non eris'. Regiae uirtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se seuera est*". Repetido en Isid., *Sent.*, 3, 48, 7, p. 719.

86. Sobre la realeza, Isidoro expone: "*Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, et illis eos praeesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere, nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut uere sit utile hoc potestatis insigne, et donum Dei pro tuitione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos, dum ea potestate quam accipiunt optime regunt, bonam utique uicissitudinem Deo largitori restituunt*". (Isid., *Sent.*, 3, 49, 3, p. 721). Sobre el uso del poder real, una elocuente admonición que no encontraríamos en Agustín, o en Martín de Braga: "*Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut, qui intra ecclesiam positi, contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, rigore principum conterentur, ipsamque disciplinam quam ecclesiae*



moral basado en Gregorio Magno y que enlaza con él; y su obra histórica, donde ofrece un modelo de *princeps Christianus*: Recaredo y, en menor medida, Suintila<sup>87</sup>. Isidoro plantea un ideal que se guía por la perfección moral cristiana, inspirado en Gregorio Magno, y elabora, a partir del hijo de Leovigildo, “sa doctrine du prince chrétien”<sup>88</sup>. En cierto modo la imagen de Recaredo es ya distinta a la que Martín de Braga quería proyectar a Mirón. No cito a Tajón, puesto que la obra que nos interesa, las *Sententiae*, es muy parecida a lo expresado por Isidoro.

A nivel de contenido, las virtudes y consejos de Isidoro pueden relacionarse con los *carmina* de un modo mucho más cómodo que las *Institutionum disciplinae* y la *Formula* de Martín de Braga: la *pietas* y la *iustitia* de las *Etymologiae* pueden relacionarse con los *carmina* 17 y 9 de la *Appendix*, respectivamente. La idea del buen gobierno regio como instrumento para la gloria celestial o el conducirse según los preceptos divinos aparece recurrentemente en los *carmina*, por ejemplo en 8, 9, 11 y 12. Incluso la idea de la defensa de la Iglesia puede asociarse a lo expresado en el *carmen* 20, que Fontaine consideraba anacrónico<sup>89</sup>. Respecto al modelo de rey de

---

*utilitas exercere non praeualet, ceruicibus superbiorum potestas principalis inponat; et, ut uenerationem mereatur, uirtute potestatis inperiat. Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Namsiue augeatur pax et disciplina ecclesiae per fideles principes, siue soluat, ille ab eis rationem exigit, qui eorum potestati suam ecclesiam credidit”* (Isid., *Sent.*, 3, 51, 5-6, p. 723). En general, los capítulos 49-51 del libro III exponen la esencia de la moral regia integrada en las *Sententiae*: “*Qui intra saeculum bene temporaliter imperat, sine fine in perpetuum regnat, et de gloria saeculi huius ad aeternam transmeat gloriam. Qui uero prae regnum exercent, post uestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt”* (Isid., *Sent.*, 3, 48, 6, p. 719).

87. Recaredo fue pacífico, bondadoso, liberal, clemente, dadivoso, generoso con los pobres... todo esto porque sabía que el reino le había sido encomendado como un medio para ganarse el Cielo: “*sciens ad hoc illi fuisse conlatum regnum, ut eo salubriter frueretur, bonis initiis bonum finem adeptus”* (Isid., *Hist. Goth.*, 56, p. 266). En cuanto a Suintila, muestra unas virtudes “propias de los reyes”: “*fides, prudentia, industria, munificentia, largitio, misericordia...* Suintila es *princeps populorum y pater pauperum”* (Isid., *Hist. Goth.*, 64, p. 278). Las analogías en ambos casos son claras: el retrato de Recaredo y Suintila se corresponde en gran medida con lo expuesto en las *Sententiae*. En ambos casos, el predominio de virtudes cristianas claramente eclipsa una imagen más “laica” de estos reyes: Recaredo es victorioso en la guerra, pero gracias a su fe: “*Egit etiam gloriose bellum aduersus infestas gentes fidei suscepto auxilio”* (Isid., *Hist. Goth.*, 54, p. 262). Suintila es un príncipe más “laico”, pero destaca sobre todo su munificencia y su *cura pauperum*.

88. S. Teillet, *Des goths à la nation gothique, cit.*, p. 506.

89. J. Fontaine, “Chronique des latinités”, p. 107. Aun así, como no he considerado el *carmen* 20 en mi estudio, no profundizaré sobre ello.

la *Historia Gothorum*, no hace falta decir que la *pax*, la *clementia*, la *cura pauperum*, la *munificentia*, la *sapientia*, son todas virtudes que aparecen en los *carmina*. Dicho esto, es innegable que si bien a nivel temático Isidoro y la *Appendix Eugeniana* coinciden en destacar ya parecidas virtudes en los monarcas, el estilo, el lenguaje, e incluso el género literario elegido para ello –recuerdo que Isidoro no escribió ningún *speculum*– son distintos, en cierto modo muy distintos. Ninguna obra visigoda del siglo VII que hayamos conservado contiene un *speculum principis* propiamente dicho, por mucho que argumentemos, con razón, que el elenco de virtudes morales consignado en la *Appendix* ya aparece. De hecho, tampoco podemos rastrear un paralelo formal en la obra de Álvaro de Córdoba, estudiado por Eberhardt por sus paralelismos filológicos: su tratado moral, el *Indiculus luminosus*, no es un *monitorium* dirigido a ningún monarca, no hay ninguna interpelación al *rex* como vemos en nuestros poemas; sino que constituye un tratado de edificación religiosa sin destinatario concreto (o con un destinatario amplio, como queramos)<sup>90</sup>. Por otro lado, los *carmina* 13, *De defendendo pupillos et uiduas*, y 19, *De praesidio Domini*, contienen unas admoniciones muy típicas de los *specula* carolingios, la idea del *defensor Ecclesiae*<sup>91</sup>. Tampoco es ajena la idea de la *tuitio uiduarum et pupillorum* al mundo visigodo (a través de la legislación romana)<sup>92</sup>, pero suele tratarse de una obligación moral y legal de los monarcas, quizás sin el lenguaje caballeresco que tiene en los *carmina* y aparecerá posteriormente en un buen número de fuentes medievales.

En resumen, considero que no hay razón para negar la inspiración hispana, filtrando a Gregorio, para las ideas expuestas en la *Appendix*. La literatura moral, como advirtió Díaz y Díaz, constituye un precedente sólido si nos atenemos al mensaje y al contenido del *monitorium*. Por supuesto que eso no excluye el claro paralelo merovingio ya citado, más si consideramos que los *carmina* son posteriores al siglo VII y podrían haber sido elaborados en la Galia.

90. Aluar., *Indic. lum.*, cc. 514-555.

91. H. H. Anton, *Fürstenspiel und Heerscherethos*, cit., pp. 115-116; J. M. Wallace-Hadrill, "The *via regia* of the Carolingian age", B. Shalley; P. Brown (eds.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, p. 29. Aunque pueda buscarse un paralelo con el ya citado Isid., *Sent.*, 3, 51, 5-6, p. 723.

92. Sobre la importancia de proteger los intereses de las viudas por parte del rey, por ejemplo, una ley de Chindasvinto, *L. Vis.*, 3, 3, 11, pp. 144-145; también sobre la protección de los pupilos, otra ley de Chindasvinto, *L. Vis.*, 4, 3, 1, p. 190.

No obstante, no es menos cierto que si valoramos la cuestión formal y también estilística y de lenguaje, no se hallan paralelos entre la *Appendix* y esta misma literatura moral hispana (a excepción del *carmen* 4 de Eugenio). Es obvio que no se puede argumentar que, como no hay paralelos formales, la obra no puede ser hispana, pero la duda es razonable, tal y como defendía Fontaine.

### 3. CONCLUSIÓN

En el inicio planteaba la cuestión de si lo argumentado por Nicolò Messina podía ser debatido y si los *carmina* 1-19 de la *Appendix Eugeniiana* pueden servir al historiador para estudiar el carácter de la nobleza visigoda del siglo VII como pretendía el investigador italiano. Ha quedado demostrado, por lo menos, que la respuesta a estas preguntas, generales y de fondo, están condicionadas a la resolución del debate en torno a la autoría y cronología de los *carmina* en sí.

1. Respecto a la autoría, es cierto que no son obra de Eugenio II de Toledo, aunque no considero justo que Messina los atribuya a un "Pseudo-Eugenio", puesto que la atribución a Eugenio procede de la edición de F. A. de Lorenzana y ya fue desmentida por Vollmer. Además, se ha propuesto como autor a Esmaragdo de Saint-Mihiel, quizás con más argumentos, e incluso un manuscrito atribuye la obra a Alcuino de York. Por ese motivo, creo que el autor debe restar prudentemente en el anonimato, y quizás habría que desestimar el nombre de "Pseudo-Eugenio" (¿por qué no "Pseudo-Esmaragdo"? ¿o "Pseudo-Alcuino"?) porque se presta a confusión, básicamente cronológico-geográfica.
2. Respecto a la cronología, la cuestión es muy controvertida y creo que está lejos de resolverse. De los cuatro manuscritos que contienen la obra, dos, hispanos, son del siglo IX o X, y dos, británicos, son del siglo XI. Todos ellos son copias. Cierto que los más antiguos constituyen, en mi opinión, sobre todo el códice de Azagra (M), la mejor baza para establecer autoría y cronología –no por antigüedad del manuscrito sino por sus circunstancias–; pero si combinamos un estudio de transmisión

manuscrita con análisis de contenido la hipótesis del siglo VII se tambalea. Por ubicación en el códice, la *Appendix* debería ser un florilegio visigodo de poesía clásica, copiado en algún lugar de la Península y después llevado a Asturias en el siglo X. Por estilo, lenguaje y contenido, los poemas 1-19 podrían haber sido compuestos en el siglo IX, por ejemplo, de cuya época hay otros textos en el códice. En cambio, en el manuscrito de San Millán de la Cogolla (R), los poemas se relacionan con la obra de un autor carolingio del siglo IX, aunque para ser justos, el manuscrito no transmite explícitamente que sean obra suya.

3. Sobre la utilidad de los *carmina* como fuente para la ética y la moral de la aristocracia visigoda, mi opinión es ambigua. He intentado mostrar cómo las ideas que expresan los poemas pueden rastrearse en la obra de Gregorio y, más relevante, de Isidoro, Tajón o Julián, y por lo tanto no hay razón para suponer que este género de admoniciones de tipo clerical no serían ajenas al mundo visigodo y al esquema de virtudes que los clérigos querían transmitir al monarca (tengo mis reservas hacia ampliar los consejos a la aristocracia<sup>93</sup>). Sin embargo, los problemas cronológicos de la fuente y el hecho de que los temas abordados tengan una correlación tan fuerte y evidente –en especial los *carmina* 13, *De defendendo pupillos et uiduas*, y 19, *De praesidio Domini*– con los temas de los *specula* carolingios me hace dudar seriamente de la cronología y de la viabilidad de la obra como “*speculum* per un nobile visigoto”, decantándome mejor –pero sin invalidar el paralelo ideológico respecto a la ética de virtudes proclamada por la Iglesia en el siglo VII– por estudiar a la aristocracia visigoda del siglo VII mediante las fuentes hispanas anteriormente citadas.

93. Es obvio que se puede argumentar a favor de la cuestión suponiendo que la moral clerical visigoda se dirigía también a los altos cargos laicos. Ps. Eug., *Carm.*, 24, va dirigido a los *iudices* (aunque ya he comentado que no he tratado los *carmina* 21-24 en mi estudio). Pero las admoniciones de 1-19 van dirigidas a un *rex*, y en ningún caso el autor explicita que los consejos sean extensibles a la nobleza en general, como sí ocurre en Mart. Brac., *Form. uit. hon.*, 1, p. 237: “*Quem non uestrae specialiter institutione, cui naturalis sapientiae sagacitas presto est, sed generaliter his conscripti quos ministeriis tuis adstantes haec conuenit legere, intellegere et tenere*”.

El debate no está ni mucho menos resuelto: aunque en mi estudio me he decantado por considerar con mayor veracidad las teorías que sitúan los poemas en el ámbito hispano, aunque posiblemente no, como afirmaba Messina, en el siglo VII; lo cierto es que existen dudas razonables en cuanto al contenido y ciertos aspectos de la tradición textual que no puedo resolver, y me hacen extremar la prudencia: la obra podría ser compuesta en el siglo IX o X, podría haberla escrito un clérigo (eso me parece más seguro) quizás exiliado en la Galia, quizás en Al-Ándalus... Aunque me muestro favorable a la adscripción de la obra a un hispano, apoyado en los argumentos combinados de M. Vendrell y O. Eberhardt, este juicio podría cambiar si los manuscritos que contienen la obra fueran de nuevo objeto de un estudio pormenorizado y se pusiera en duda su cronología, estudio que está más allá de los propósitos del presente trabajo.

#### RESUMEN

En el presente estudio nos ocuparemos de algunos *carmina* de la llamada *Appendix Eugeniana*, reeditados en 1984 por Nicolò Messina, bajo el título *Pseudo-Eugenio di Toledo. Speculum per un nobile visigoto*. La reedición suscitó una nueva interpretación de los textos y reanudó su debate, objeto ya de antiguas discusiones: estos poemas fueron considerados por su editor como un *speculum principis* en uso durante el reino de Toledo, aunque la cronología de estos escritos está lejos de ser segura. Se analizará su tradición manuscrita y diversas cuestiones de contenido a fin de corroborar o desmentir las propuestas de Messina y determinar si estamos ante una fuente útil para el conocimiento de la ideología aristocrática visigoda o ante un escrito posterior.

*Palabras clave:* Eugenio de Toledo; *speculum principis*; visigodos; imperio carolingio; Códice de Azagra.

ABSTRACT

This study is concerned about some *carmina* of the so-called *Appendix Eugeniana*, republished in 1984 by Nicolò Messina in his work *Pseudo-Eugenio di Toledo. Speculum per un nobile visigoto*. This reissue brought a new interpretation and restarted some debate on the writings, which had already been subject of older discussions: these poems were considered by Messina a *speculum principis* written during the years of the Visigothic kingdom of Toledo, although its actual chronology is far from sure. The manuscript tradition and several content issues of the *carmina* will be analysed in order to support or deny Messina's hypotheses and to argue if we are facing a useful source for the Visigothic aristocratic ideology or a later writing.

*Key words:* Eugenius of Toledo; *speculum principis*; Visigoths; Carolingian empire; Codex of Azagra.

## APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

## Fuentes

- ALVAR(VS CORDVBENSIS EPISCOPVS), *Vit(a uel passio Sancti Eulog(ii))*, ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 1, Madrid 1973, pp. 330-343.
- ID., *Carm(inae)*. E. Flórez, *Aluari Cordubensis opera*, PL 121, Paris 1880, cc. 555-564.
- ID., *Indic(ulus) lum(inosus)*, E. Flórez, *Aluari Cordubensis opera*, PL 121, Paris 1880, cc. 514-555.
- ALCV(INVS EBORACENSIS EPISCOPVS), *De uirt(utibus et) uit(iis)*. D. Froben, *B. Flacci Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri opera omnia*, PL 101, pp. 613-639.
- BRAUL(IO CAESARAUGUSTANUS EPISCOPUS), *Epist(olae)*. L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1975.
- Conc(ilium) IV Tol(etanum)*. G. Martínez Díez; F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, 5, Madrid 1992, pp. 161-274.
- Conc(ilium) VIII Tol(etanum)*. G. Martínez Díez; F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, 5, Madrid 1992, pp. 365-486.
- Conc(ilium) XII Tol(etanum)*. G. Martínez Díez; F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, 6, Madrid 2002, pp. 135-204.
- Epist(ola ad iuuenem regem)*. W. Gundlach, "Epistolae aevi Merowingici collectae", *Epistolae Merowingici et Karolini aevi. Tomus I*, MGH epp., 3, 7, 15, Berlin 1892, pp. 457-461.
- EUG(ENIVS TOLETANVS EPISCOPVS), *Carm(ina)*. P. F. Alberto, *Eugenii Toletani opera omnia*, CCSL, 114, Turnhout 2005.
- GREG(ORIVS) MAG(NVS ROMANVS PONTIFEX), *Reg(ula) past(oralis)*. B. Judic; F. Rommel; C. Morel, *Grégoire le Grand. Règle pastorale*, I-II, Sources Chrétiennes 381-382, Paris 1992.
- Inst(itutionum disciplinae)*. P. Pascal, "The Institutionum disciplinae of Isidore of Seville", *Traditio*, 13 (1957), pp. 425-431.
- ISID(ORVS HISPALENSIS EPISCOPVS), *Hist(oria) Goth(orum)*. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León 1975.
- ID., *Etym(ologiae)*. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, vol. 1, Oxford 1911, s. p.
- ID., *Sent(entiae)*. F. Arévalo, *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, PL, 83, pp. 537-738.



- L(ex) Vis(igothorum)*. K. Zeumer, *Leges Visigothorum*, MGHleg. nat. germ., 1, Hannover-Leipzig 1902.
- MART(INVS) BRAC(ARENSIS EPISCOPVS), *Form(ula) uit(ae) hon(estae)*. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950.
- PS(EUDO) EUG(ENIVS TOLETANVS EPISCOPVS), *Carm(ina)*. N. Messina, *Pseudo-Eugenio di Toledo. Speculum per un nobile visigoto*, Santiago de Compostela 1984.
- SISEB(VTVS REX), *Epist(olae)*. J. Gil Fernández, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972.
- SMARAG(DVS SANCTI MICHAELIS ABBAS), *Via Reg(ia)*. J.-P. Migne, *Smaragdi abbatis monasterii Sancti Michaelis Viridunensis opera omnia*, PL 102, pp. 931-970.
- ID., *Coll(ectiones) in ep(istulae) et Euang(elia)*. J.-P. Migne, *Smaragdi abbatis monasterii Sancti Michaelis Viridunensis opera omnia*, PL 102, pp. 15-552.
- TAI(O CAESARAVGVSTANVS EPISCOPVS), *Sent(entiae)*. ed. M. Risco, *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculi prima parte floruerunt opera omnia*, PL 80, pp. 727-990.
- Vit(as) Sanct(orum) Patr(um) Emer(itensium)*. A. Maya Sánchez, *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, CCSL, 116, Turnhout 1992.

### Bibliografía

- ALBERTO, Paulo Farmhouse, "Eugenius Toletanus archiepiscopus", P. Chiesa; L. Castaldi (ed.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, 1, Firenze 2004, pp. 97-117.
- ID., "Epigrafía medieval y poesía visigótica: el caso de Eugenio de Toledo", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 8 (2010), pp. 97-108.
- ID., "Formas de circulación de versos visigóticos en la escuela carolingia", *Voces*, 21 (2010), pp. 13-24.
- ANTON, Hans Hubert, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968.
- AYALA, Jorge María, "Escritores eclesiásticos del siglo VII: Braulio y Tajón de Zaragoza", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 23-34.
- AZZARA, Claudio, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997.
- ID., "Gregorio Magno e il potere regio", en C. Azzara, *Gregorio Magno. L'impero e i "regna"*, Firenze 2008, pp. 3-14.

- CONDE GUERRI, Elena, "Tajón de Zaragoza y su tradición doctrinal sobre los *pastores animarum*", *Aragón en la Edad Media*, 14-15. *Homenaje a la Profesora Carmen Orcástegui Gros*, 1 (1999), p. 329-339.
- DEL HOYO, Javier, "A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños", en C. Fernández; J. Gómez (eds.), *Temptanda viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra 2006, pp. 1-22.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, *I(ndex) S(criptorum) L(atinorum) M(edii) A(evi) H(ispanorum)*, 1, Salamanca 1958.
- ID., "La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI", *Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo*, 22, 1, Spoleto 1975, pp. 133-175.
- ID., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976.
- ID., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979.
- ID., *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*, Sevilla 1995.
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, Ursicino, *Martín de Braga. Obras completas*, Madrid 1990.
- EBERHARDT, Otto, *Via Regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, München 1977.
- FONTAINE, Jacques, "Quelques observations sur les *Institutionum disciplinae pseudo-Isidoriennes*", *La Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 617-655.
- ID., "Chronique des latinités hispaniques du IVe au Xe siècle (1982-1984)", *Revue des Études Augustiniennes*, 31 (1985), pp. 82-125.
- GIL FERNÁNDEZ, Juan; MORALEJO, José Luis, *Crónicas asturianas*, Oviedo 1985.
- HADOT, Pierre, "Fürstenspiegel", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8, Stuttgart 1972, pp. 555-632.
- IRANZO ABELLÁN, Salvador, "Eugenio II de Toledo", en C. Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca 2010, pp. 110-118.
- JULLIEN, Marie-Hélène; PERELMAN, Françoise (eds.), *Clavis scriptorum Latinorum medii aevi. Auctores Galliae (735-987). Tomus II: Alcuinus, ALCPs*, 17, Turnhout 1999.
- KAMPERS, Georg, "Isidor von Sevilla und das Königtum", *Antiquité Tardive*, 23 (2015), pp. 123-132.
- LORENZANA, Francisco Antonio de, *Scriptorum ecclesiasticorum qui in VII saeculum secunda parte floruerunt opera omnia*, PL 87, pp. 395-398.

- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, "Sobre el origen hispano-visigodo de las *Institutionum disciplinae*", *Faventia*, 1, 1 (1979), pp. 35-46.
- MAYMÓ I CAPDEVILA, Pere, "Política de lo sacro y sacralización de la política según el epistolario de Gregorio Magno", en R. Delmaire; J. Desmulliez; P.-L. Gatier (ed.), *Correspondances. Documents pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive. Actes du colloque international, Lille, 20-22 novembre 2003*, Lyon 2009.
- MESSINA, Nicolò, "¿*Matritensis lat.* BN 10029 *squamosalorum*? Rectificación de una lectura a la luz de *Matritensis lat.* AHN 1006B", *Faventia*, 11, 1 (1989), pp. 109-126.
- MEYER, Wilhelm, "Smaragd's Mahnbüchlein für einen Karolinger", *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1907, pp. 39-74.
- PONESSE, Matthew, "Standing distant from the fathers. Smaragdus of Saint-Mihiel and the reception of early medieval learning", *Traditio*, 67 (2012), pp. 71-99.
- RÄDLE, Fidel, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, München 1974.
- REYDELLET, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981.
- RICHÉ, Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris 1962.
- ID., "L'éducation a l'époque wisigothique: les *Institutionum disciplinae*", *Anales toledanos*, 3 (1971), pp. 171-180.
- ID., *Écoles et enseignement dans la Haut Moyen Age. Fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris 1979.
- ROBLES CARCEDO, Laureano, "Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro", *Saitabi*, 21 (1971), pp. 19-25.
- ROUCHE, Michel, "Miroirs des princes ou miroir du clergé?", *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale. XXXIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1991.
- SALAMITO, Jean-Marie, "Constantin vu par Augustin. Pour une relecture de Civ. 5, 25", en G. Bonamente; N. Lenski; R. Lizzi Testa (dir.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, Bari 2012, pp. 549-562.
- SÁNCHEZ PRIETO, Ana Belén, "Las *Institutionum disciplinae*. Programa educativo para un noble goda", en J. Vergara Ciorda; F. Sánchez Barea; B. Comella Gutiérrez (coord.), *Ideales de formación en la historia de la educación*, Madrid 2011, pp. 87-106.

- STRECKER, Karl, *Poetae Latini aevi Carolini*, MGH plac, 4, 3, Berlin 1923.
- TEILLET, Suzanne, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris 1984.
- VALVERDE CASTRO, M<sup>a</sup> Rosario, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca 2000.
- VENDRELL PEÑARANDA, Manuela, "Estudio del código de Azagra, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 10029", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 82, 4 (1979), pp. 655-712.
- VILLEGAS MARÍN, Raúl, "*Maior temptatio*: Constantino y el *imperator christianus* en la reflexión histórico-teológica de Agustín de Hipona", en J. Vilella Masana (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona 2015, pp. 499-507.
- VOLLMER, Friedrich, *Fl. Merobaudis reliquiae, Blosii Aemilii Dracontii carmina, Eugenii Toletani episcopi carmina et epistulae*, MGH aa, 14, Berlin 1905.
- WALLACE-HADRILL, John Michael, "The *via regia* of the Carolingian age", en B. Shalley; P. Brown (eds.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965, pp. 22-41.