

LOS ORIGENES DEL MONACATO Y SU CONSIDERACION SOCIAL

RAMÓN TEJA

Universidad de Cantabria

«The dessert, a city», es el título del libro de D. J. Chitty sobre la historia del monacato oriental en sus primeros tiempos.¹ Este título es una paradoja, una contradicción que refleja a modo de símbolo, toda una época. El final del Mundo antiguo es una de las épocas más apasionantes de la historia. El hundimiento de una civilización, de una forma de mirarse el hombre, como individuo y como colectivo, a sí mismo y a lo que le rodea. Desde el Renacimiento, casi cada generación ha intentado una interpretación de esta época y en esa interpretación ha reflejado su propio tiempo y reflexionado sobre sus propios problemas. Toda sociedad está hecha de contradicciones y si algo caracteriza a la sociedad del final de la Antigüedad es la acumulación de contradicciones. Estamos ya muy lejos, creo, de cuando la interpretación materialista de la historia parecía haber descubierto la contradicción fundamental que explicaba el paso del mundo antiguo al medieval. La historiografía actual es menos ambiciosa, más humilde y trata de descubrir y analizar las pequeñas contradicciones, mucho más significativas, históricamente, que las grandes contradicciones de tipo estructural.

«El desierto se hizo ciudad» tuvo un protagonista, el monje, y simboliza una de las contradicciones que mejor reflejan los cambios y transformaciones que experimentó la sociedad del Imperio Romano tardío. La sociedad antigua tenía su expresión y su razón de ser en la ciudad, y murió cuando a mediados del primer milenio de nuestra era se hundió ésta. El desierto era para los antiguos la no ciudad, la ausencia de sociedad, de vida civilizada. Cuando las ciudades comienzan a vaciarse, se llenan los desiertos. Los habitantes

¹ La edición original fue editada por B. Blackwell and Mott, Ltd. 1966 y reeditada por A. R. Mowbray & Co. Ltd. Oxford, en 1977. Existe traducción francesa con el título *Et le désert devint une cité...*, Spiritualité Orientale n.º 31, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

de éstos son hombres y mujeres que huyen de la ciudad, porque abominan lo que la ciudad representa y buscan en el desierto, en la no-ciudad, una nueva forma de vida. Al principio solos, son *monachoi*, solitarios, pero terminan por constituir una nueva sociedad, una multitud, sin dejar de ser *monachoi*, con lo que surge una nueva contradicción. Con razón un observador pagano de comienzos del siglo V les apostrofaba con estos términos: «si son monjes, ¿por qué hay tantos?, y si son tantos, ¿por qué son solitarios?» (Palladas de Alejandría).

El desierto convertido en ciudad, la ciudad habitada por solitarios, los monjes y una institución, el monacato, expresan y concentran algunas de las contradicciones que mejor nos acercan a la comprensión de la época y de la sociedad que vio el final del mundo antiguo. No es nuestro propósito, sería una osadía, intentar aquí una explicación histórica del final de la antigüedad, ni siquiera de lo que el monacato representó en esta época. Nuestro objetivo es mucho más modesto: acercarnos a comprender algunos aspectos del monacato, en su etapa inicial, el siglo IV e inicios del V a través de sus opositores y detractores y de este modo poner de relieve cómo en el monacato toman cuerpo algunas de las contradicciones más importantes que caracterizan a la época.

El monacato representa a partir de mediados del siglo IV un verdadero movimiento de masas. La iglesia, su jerarquía como expresión de la sociedad cristiana, la sociedad pagana, a través de sus pensadores más representativos, el Estado y el mismo pueblo cristiano se sienten incómodos y escandalizados y es que el monacato es una forma de expresar el rechazo y el desprecio de todos los valores en que reposa la sociedad de la época. Las causas de esta oposición común son las mismas: en una sociedad que ve en la cultura la máxima expresión de los valores humanos, los monjes optan por la vía de la anticultura. P. Brown ha escrito bellas páginas a este respecto. El obispo cristiano del siglo IV se había integrado plenamente en la cultura que había originado el mundo pagano: intelectual, refinado, era una expresión de los valores urbanos que dominaban en la sociedad del momento. Los intelectuales paganos se aferran a los valores tradicionales y tratan de mantenerlos vivos a costa de caer en aquel tradicionalismo que Ortega y Gasset consideraba el mayor enemigo de la tradición: el afán de que el pasado dejase de ser pasado para ser algo presente. El Estado trataba de defender a toda costa aquella «confederación de ciudades» que había sido la razón de ser del Imperio. En esta situación los monjes optan por la vía absurda de hacer una ciudad en el desierto. Frente a la cultura, la incultura; frente al *ordo*, el desorden; frente a la *urbanitas*, la *rusticitas*. El empuje espiritual que caracteriza al hombre de la época conduce

a reacciones opuestas en unos y otros. P. Brown ha resaltado cómo el clima espiritual y los ideales que mueven al culto filósofo Plotino y al iletrado San Antonio son los mismos, pero sus caminos se bifurcan y les llevan por derroteros opuestos. «El hombre semejante a Dios» del paganismo sólo podía formarse entre los intelectuales preparados según la antigua disciplina impuesta al honorable hombre culto». Para Plotino, como para muchos obispos de la época, la separación del mundo se llevó a cabo tranquilamente, sin ruptura alguna con la cultura y la sociedad que les rodean. Para Antonio y sus seguidores la «fuga» del mundo es el primer paso necesario de su ideal ascético. (El mundo Tardo Antico, pp. 74 ss., Torino 1974).

Se comprende que los paganos se preocupasen poco por un movimiento protagonizado por personas que consideraban desarraigadas, mendigos, gentes más dignas de desprecio que de otra cosa. Se limitan a ignorarlos. El monje aparece en la literatura pagana de finales del siglo IV y del siglo V de una manera incidental y casi anecdótica, sin excluir al propio Juliano el Apóstata cuya especial experiencia vital le sitúa en una postura sistemáticamente polémica frente a todas las manifestaciones cristianas. Por ello, las pocas referencias que el paganismo de la época ha dejado del monacato coinciden en el desprecio y la ignorancia de unos hombres que no merecen más atención que los mendigos y los bandoleros y son casi siempre coincidentes en señalar su desprecio por las formas de vida «civilizadas».

Juliano se ocupa de los monjes en una carta al Gran Pontífice Teodoro donde resalta que éstos se muestran como enemigos de la filantropía que para él constituía el rasgo característico del espíritu helénico, de las leyes por él inspiradas y de sus propios dioses, y como expresión de lo contrario, la *misanthropia*. «Hay quienes salen de la ciudad para buscar los desiertos a pesar de que, por su naturaleza, el hombre es un animal sociable y civilizado. Pero los demonios perversos a quienes están entregados les empujan a esta *misanthropia*. Incluso muchos de ellos han ideado cargarse de cadenas y de collares de hierro; hasta tal punto les presiona por todas partes el espíritu maligno al que se han entregado voluntariamente abandonado el culto de los dioses eternos y salvadores». (Ep. 89 b, ed. Bidez, p. 155).

El resentimiento de Juliano contra el cristianismo es sentido en parecidos términos por el historiador Eunapio de Sardes. Formado en los medios intelectuales paganos e imbuido de la cultura y las creencias religiosas imperantes entre los dirigentes paganos vivió intensamente el último ataque de la iglesia y el estado contra la religión tradicional a fines del siglo IV, en época de Teodosio. En su *Vitae Sophistarum* describe, en la biografía de Aedesius, los

violentos ataques que el 389 el obispo Teófilo de Alejandría, apoyado en su ejército de monjes fanáticos, emprendió contra los últimos reductos del paganismo en la capital de Egipto, destruyendo los templos de Alejandría y Canope, en especial el famoso *Serapeum* y expresa en un largo pasaje sus sentimientos respecto a los monjes y algunas de sus más llamativas muestras de religiosidad, el culto de los mártires. Una profecía de un cierto Antonino, hijo del filósofo Eustacio, a quien se atribuían dotes adivinatorias y había vaticinado esta destrucción de los templos paganos, le sirve de motivo para esta larga diatriba: «Introdujeron después en los lugares sagrados a estas gentes llamadas monjes, que, con forma humana, vivían como cerdos y se dedicaban abiertamente a todo tipo de excesos que no voy a contar. Por el contrario, ellos veían como un acto de piedad el testimoniar su desprecio por las cosas divinas. En esta época, por otra parte, todo hombre disfrazado con ropa negra y que no temía mostrar en público el olvido de las cosas que convienen, tenía permiso para ejercer una autoridad tiránica. ¡A este grado de virtud es al que la humanidad ha llegado! Pero ya he hablado de estas gentes en mi «Historia General». Estos monjes se instalaron también en Canope y allí encadenaron la raza humana a un culto de esclavos, de esclavos deshonestos. Recogiendo, en efecto, los huesos y las cabezas de miserables, a quienes sus numerosos crímenes habían hecho condenar por los tribunales de las ciudades, se imaginaban que tendiéndose sobre los sepulcros se convertían en mejores. Les llamaban «mártires», «diaconos», «mensajeros» (présbeis) de las oraciones enviadas por los dioses, cuando no habían sido otra cosa que esclavos apaleados a golpe de látigo y surcados por las cicatrices que les valieron sus perversidades. ¡Y la tierra sufre de unos dioses tales! Antonino dijo bien que los templos se convertirían en tumbas! (Vit. Sophist., ed. Boissonade, p. 72).

De nuevo vuelve a incidir en el tema de los monjes en la biografía de Máximo, consejero y amigo de Juliano. Una hierofante de los dioses adorados en Eleusis (Demeter y Perséfone) había predicho la destrucción de los templos y de Grecia y el final del culto de Eleusis a raíz de la invasión de Alarico, que, según Eunapio, había sido facilitada por los monjes que le habían franqueado el paso de las Termópilas: «Estas puertas de Grecia le fueron abiertas por la impiedad de estos hombres vestidos de hábitos oscuros que penetraron sin obstáculo con él». (Ibid., p. 476).

Una última alusión a los monjes en Eunapio aparece en uno de los escasos fragmentos conservados de sus historias en que parece aludir también a esta misma invasión de Grecia por los godos de Alarico: «Estos bárbaros se denominan a sí mismos cristianos, tienen sus propios obispos. Incluso tienen tam-

bién sus monjes, lo que no es difícil, puesto que, para ser monje basta con barrer la tierra con capas y túnicas de un color pardo sucio, ser una persona deshonesto y hacerse creer. Como los bárbaros sabían que todo esto producía admiración entre los romanos, se servían de ello para engañarles y lo lograban». (Fr. Hist. Graec., n.º 55, tom. IV, p. 38, Didot).

Libanio, el gran retor y profesor de Antioquía, cuya vida coincide con el siglo IV, practicó un pagansmo más moderado y menos apasionado contra los cristianos que el de Juliano y Eunapio. Entre sus discípulos hubo numerosos cristianos como Juan Crisóstomo y quizá también Basilio de Cesárea, y sólo en raras ocasiones demuestra sentimientos absolutamente hostiles al cristianismo. Una de estas ocasiones se la proporcionaron los monjes que en gran número habitaban los campos y desiertos que rodeaban Antioquía, que volcaron su celo en la destrucción sistemática de los templos paganos. El 384 interviene ante el emperador Teodosio para solicitarle ponga freno a esta furia desatada de los monjes, «gentes que llenan las cavernas y que de austero sólo tienen el manto». (Or., 2, 32). Su indignación se desahoga al describir estas acciones de los monjes: «Estos hombres vestidos de negro, que comen más que los elefantes, y que, en sus ansias de beber, cansan las manos de los esclavos que les sirven el vino entre cánticos; estos hombres que ocultan sus desórdenes bajo una palidez lograda gracias a ciertos artificios. Sí, son estos, oh emperador, los que, despreciando la ley, todavía en vigor, se abalanzan contra los templos. Llevan la leña para prenderles fuego, piedras y hierros para derrumbarles; los que no tienen esto, se sirven de sus manos y de sus pies. Abaten los techos, demuelen los muros, tumban las estatuas, arrancan de cuajo los altares; es un verdadero botín de misios. En cuanto a los sacerdotes (paganos), ¡tienen que callar o perecer! Una vez destruido un templo, se produce una carrera hacia otro; después a un tercero y así sucesivamente. Acumulan trofeo sobre trofeo, a desprecio de la ley...». (Orat., 30, 88).

Una vez avanzado el siglo V, cuando los últimos reductos paganos han cedido definitivamente ante el empuje arrollador de la iglesia con el apoyo de todo el aparato del Estado, el paganismo es poco más que una simple añoranza de algunos intelectuales paganos, refugiados en la Academia de Atenas. Los monjes constituyen en esta época un elemento consustancial, no ya a los desiertos, sino a las ciudades, que en Oriente han encontrado un nuevo *modus vivendi* o simbiosis con estos «prófugos» de la civilización. Su mención aparece esporádicamente en escritores como Zósimo que alude a ellos al narrar la expulsión de Juan Crisóstomo de la sede de Constantinopla por las presiones y manejos de la emperatriz Eudoxia. Resulta interesante ver la versión pagana

de un hecho bien conocido por las fuentes cristianas: «La ciudad de Constantinopla estaba llena de tumultos (al día siguiente de la marcha de Juan) y la iglesia cristiana se veía amenazada por aquellos a los que denominan monjes. Estos renuncian al matrimonio legal, forman en las ciudades y en las aldeas grandes grupos de celibatarios que no son buenos para la guerra ni para ninguna profesión útil al Estado. Antes bien, mediante un proceso ininterrumpido, se han apropiado de una buena parte de la tierra y, so capa de dar todo a los pobres, hacen pobres a todos». (V, 23, 3). Interesante juicio que inspiró en gran medida la obra de Gibbon y los análisis de él derivados sobre la decadencia del mundo antiguo.

Terminaremos esta panorámica de la visión del monacato por los paganos de lengua griega con el juicio ya mencionado de Palladas de Alejandría. Se trata de un gramático del siglo V algunas de cuyas obras han quedado recogidas en la Antología griega. En el epigrama 528 del libro IX (ed. Duebner, II, p. 109) lanza algunas acusaciones maliciosas contra los cristianos, se mofa de las creencias en los goces del paraíso y en los tormentos del infierno y añade a propósito de los monjes: «Si son monjes, ¿por qué hay tantos? y, si hay tantos, ¿por qué son solitarios? ¡Oh, multitud de solitarios que hace de la soledad un embuste!».

Todos los autores que hemos citado pertenecen al mundo oriental de lengua griega. Los sentimientos entre los pensadores paganos occidentales fueron muy similares aunque aquí el fenómeno del monacato se difundió más tardíamente y no alcanzó el carácter masivo de Oriente. Con todo, a finales del siglo IV comenzaron a proliferar también en Occidente las colonias de monjes que escogieron, a falta de desiertos, los islotes del Mediterráneo como lugar de retiro donde construir sus «nuevas ciudades». Una de estas islas que se vieron de pronto pobladas de ascetas solitarios fue la isla de Capraria, frente a las costas de Toscana. Por allí pasó en el otoño del 417 Rutilio Claudio Namaciano, tras haber desempeñado la prefectura de Roma, para visitar en la Galia las destrucciones causadas por los bárbaros invasores en sus propiedades, y describe el viaje, en el conocido poema «*De reditu suo*». El viaje lo hace en barco por la costa toscana semidespoblada e invadida de malaria en la que desembarca cada tarde para pasar la noche. El quinto día de su viaje de cabotaje percibe a lo lejos la isla de Capraria y se expresa en estos términos: «Avanzamos a lo largo de la costa y he aquí que surge delante de nosotros Capraria. La isla está llena, rebosa de esos hombres que huyen de la luz. Ellos se llaman a sí mismos «monjes», sobrenombre que viene del griego, porque quieren vivir solos y sin testigos. Temen los favores de la fortuna, no menos que sus rigores. ¿Se puede hacer uno voluntariamente desgraciado por temor

a llegar a serlo? ¿Qué locura es la de estos cerebros desquiciados? ¡Por qué temen los males de la vida no saben aceptar los bienes! ¿Se trata de reclusos que buscan un refugio donde expiar sus acciones? ¿O hay que suponer que negra bilis llena su triste corazón? Habría entonces que creer a Homero en que un exceso de bilis provocó el humor negro de Belerofonte, el joven héroe que, herido por los dardos de una amargura cruel tomó odio, se dice, al género humano». (*De reditu suo*, V, 439-452).

Al caer la noche de este quinto día arriba a Vada, puerto de Volterra y al día siguiente durante la travesía a Pisa, divisa la isla de Urgo (Gorgona) y le asalta un triste recuerdo:

«En medio del mar emerge la isla de Urgo, entre la costa de Pisa y la de Cynnos (Córcega). Tenemos ante los ojos esta roca que recuerda un escándalo reciente. Aquí, uno de nuestros conciudadanos se ha perdido, se ha enterrado vivo. En efecto, hace poco tiempo era todavía de los nuestros este joven que, descendiente de antepasados ilustres, era digno de ellos tanto por su fortuna, como por su matrimonio. Impulsado por las furias, abandonó a los hombres, al mundo y su credulidad lo hace vivir en el exilio de una vergonzosa soledad. Desgraciado, piensa que la miseria favorece los pensamientos místicos; se tortura a sí mismo, más cruel consigo mismo de lo que lo serían los dioses irritados. Esta secta, os pregunto, ¿no es aún peor que los filtros de Circe? Circe sólo transformaba los cuerpos, ahora son las almas las que experimentan la metamorfosis». (*Ibid.*, 515-526).

Rutilio evoca aquí un caso de un joven desconocido, romano sin duda, de noble familia, que había sido ganado para la vida ascética. Uno de los muchos casos conocidos en la Roma tardía, especialmente entre las mujeres de la aristocracia senatorial que tantas polémicas levantaban en la sociedad de la época, y que provocaban la reacción y la intervención en muchos casos de las propias autoridades eclesiásticas e incluso de los emperadores —casos que recuerdan las disputas actuales sobre las sectas en nuestra sociedad—. Porque esta locura —divina para unos, demoniaca para otros— representaba una subversión y un desprecio de todos los valores vigentes en la sociedad. Y aunque las mayores polémicas de que tenemos noticia surgían cuando eran los miembros de las clases elevadas los que se veían implicados, el fenómeno afectaba a todos los grupos y clases sociales, pues era realmente un fenómeno de masas. Movimiento de masas que se manifestó de formas muy diversas y con motivaciones muy dispares. Los paganos, como hemos visto, no lo comprenden y lo desprecian. Pero esta visión no es exclusiva de los paganos. En gran medida es compartida también por amplios sectores cristianos.

La oposición y la crítica al monacato en el ámbito cristiano se manifiesta de doble forma. Están por un lado los que aceptan el monacato como movimiento espiritual, pero se oponen a ciertas manifestaciones que consideran aberrantes o que no coinciden con su propia concepción. El monacato en el siglo IV no es un movimiento espiritual y religioso únicamente, es un movimiento social de amplias dimensiones en que se manifiestan intereses muy variados. Junto al eremitismo egipcio y sirio o el cenobitismo pacomiano surgen por todos los puntos del Imperio diversas formas de vida, que quieren pasar por ascéticas y que dan lugar a las manifestaciones más variopintas. Por otra parte, los mismos mentores y líderes del movimiento ascético se enfrentan a duras luchas y peleas personales, revestidas o motivadas en discusiones teológicas que hacen que pinten a sus enemigos con los tintes más sombríos. El cristianismo del siglo IV se vive de una forma polémica y apasionada: no en vano un observador pagano tan ecuánime como Amiano Marcelino refiriéndose a las disputas teológicas de su época señala: «No hay bestias feroces tan hostiles a los hombres como lo son entre ellos gran número de siniestros personajes entre los cristianos». (XII, 5, 4).

En este contexto hay que situar a S. Jerónimo. Tras una larga estancia en Roma, caracterizada por la polémica por su labor de captación hacia el ascetismo de mujeres de alta sociedad, tuvo que abandonar la capital forzado por la autoridad eclesiástica y refugiarse en Jerusalén. En el ambiente de Jerusalén, donde confluyen en este final del siglo IV las más variadas concepciones del cristianismo y las más variopintas formas de vida monacal y ascética pasa el resto de su vida continuando por carta sus relaciones con las matronas romanas e interviniendo en todas las disputas religiosas del momento con una pluma sarcástica y acerada. Monjes, obispos, laicos, pocos son los que se libran de sus diatribas. En una de sus cartas más famosas, la 22, intenta atraer a la joven Eustoquio, hija de Paula, una de las más nobles matronas romanas, a la virginidad y la vida ascética desarrollando toda una teoría del ascetismo. Entre alabanzas desmesuradas a las prácticas y las personas con las que está de acuerdo y críticas implacables a sus opositores, en el cap. 34 describe un tipo de monjes que entonces proliferaba con tonos que en nada desmerecen las críticas que hemos visto de los escritores paganos. Hablando de los monjes que denomina con el término egipcio *remnuoth*, que probablemente son los mismos que conocemos por otras muchas fuentes como *apotactites* o *apotaxamenes*, dice de ellos:

«El tercer género es el que llaman *remnuoth*, el más destetable y despreciado, y que en nuestra provincia es el solo o el primero que se da. Estos

habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general, habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes barajas, pues viviendo de su propia comida no sufren sujetarse a nadie. Realmente suelen tener competición de ayunos y lo que debiera ser cosa secreta lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado; anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visita de vírgenes, murmuración contra los clérigos y, cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar». (Ep., 22, 34; trad. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid).

Críticas de este tipo, aunque no tan acerbas, pueden verse en otros muchos escritores cristianos de la época, que aceptan o, como el mismo Jerónimo, practican el monacato. Pero frente a esto que podríamos denominar críticas formales, hay en la iglesia del siglo IV una postura generalizada que podríamos denominar de oposición fundamental al monacato.

La iglesia de esta época es, como indicábamos al principio, una iglesia urbana y «civilizada». Su organización se basa en el episcopado monárquico, es decir, es una organización jerárquica plasmada sobre la jerarquía civil, municipal e imperial. Sus esquemas de valores son los propios de la cultura helenístico-romana que ha integrado plenamente, oscureciendo sus raíces judaicas. Estado e iglesia han dado a partir de Constantino con el punto de encuentro que los ha unido en la defensa de la tambaleante estructura estatal de la época y de la agitada sociedad del momento. El monacato surge y se desarrolla como una protesta y oposición frontal contra la concepción del cristianismo que la iglesia representa y, al convertirse en movimiento de masas, la protesta corría peligro de convertirse en masiva. Por todo ello, como hemos escrito en otro lugar, «se puede afirmar que la iglesia católica y jerárquica, tal como se había configurado a partir de mediados del siglo II, tuvo en el siglo IV su mayor enemigo en el monacato. Ni siquiera el arrianismo representó, a nuestro modo de ver, un peligro semejante». («Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio romano», *Homenaje a M. Vigil*, Salamanca, en prensa).

La causa primera y original, de tipo estructural, es, pues, que el monacato se origina y define como una concepción del mundo opuesta radicalmente a la de la iglesia institucional perfectamente integrada en la sociedad de su tiempo. En consecuencia, el monje se opone y ataca la moral y la práctica imperante entre la mayoría de los obispos y se constituye, por decirlo en palabras de

L. Duchesne, en «una censura viva de la sociedad eclesiástica». (*Histoire ancienne de l'Église*, II, p. 491). Esto indujo a muchos monjes, llevados por un fanatismo religioso, a considerar al episcopado como un *status* inferior al monástico. El mismo S. Anastasio, que con su vida de Antonio fue, quizá, la persona que más hizo por difundir y promocionar las formas monásticas del anacoretismo y que en sus luchas contra los arrianos encontró un apoyo decisivo en los monjes, se vio víctima de estas concepciones y tuvo que dedicarse a atacarlas en su carta a Draconzio, 10. Por otra parte, los monjes, especialmente en Oriente, donde el fenómeno fue más masivo, se manifestaron enseguida como un elemento díscolo y perturbador, que aprendió pronto a dejar los desiertos y a intervenir en la vida de las ciudades participando de un modo activo y con una violencia inusitada en las disputas teológicas, en la lucha contra el paganismo, o en las simples luchas de poder entre los obispos y los poderes civiles, lo que estaba en la base, como vimos, de muchas de las críticas de los paganos. Baste recordar las violencias y atropellos de los monjes de Alejandría apoyados por el patriarca Teófilo. Cabe señalar también, que el substrato ideológico que dio origen al monacato era una concepción dualista del mundo de raíz judía y gnóstica que la iglesia oficial trató de superar a partir del siglo II. Esta concepción llevaba consigo posturas extremistas y de tipo encratista, incompatibles con el mantenimiento del orden social vigente que la iglesia tiende a condenar como heterodoxas y, a partir del siglo IV es frecuente que, con mayor o menor razón, se asocien con el maniqueísmo. Indiquemos, por último, que al ser el monacato no sólo un movimiento religioso, sino también de tipo social, junto a hombres llevados de auténticos sentimientos religiosos, proliferaron bajo el nombre y forma de monjes otros muchos que de tales sólo tenían el hábito y que justifican plenamente las críticas de los autores paganos y de cristianos como S. Jerónimo.

Todos estos factores hacen que cuando la iglesia oficial empieza a tomar conciencia del fenómeno monástico tome una actitud tanto a nivel individual de cada obispo, como a nivel colectivo en los sínodos y concilios que generalmente oscila entre el recelo y la oposición frontal. Las causas del recelo o la oposición de la iglesia no afectan únicamente al orden eclesiástico, sino también al orden civil, por lo que también las autoridades estatales se ven obligadas a intervenir en el tema. En esta época, Iglesia y Estado han dado grandes pasos hacia su integración, por lo que la legislación imperial sobre los monjes obedece en gran parte a la inspiración eclesiástica. Significativa de la actitud que impera en la corte imperial y en los círculos eclesiásticos que en ella influyen es la epístola de Constancio II del 357 a los Alejandrinos sobre

la destitución de Atanasio, por defender la doctrina nicena sobre la Trinidad frente a las tesis arrianas dominantes en la corte. Allí Constancio da a los monjes que apoyaban a Atanasio la denominación de «bárbaros» (Atan. Apol. ad Const., 30), lo que resulta perfectamente explicable si se tiene en cuenta el origen y formación cultural de la mayor parte de los anacoretas y cenobitas egipcios. Estos mismos egipcios que en masa se retiran al desierto abandonando sus poblados y sus obligaciones cívicas atraen pronto la atención de las autoridades imperiales que no alcanzan a ver otro móvil en esta *anachoresis* que la ociosidad y la pereza encubierta bajo la capa de la religión. Así se expresan Valentiniano I y Valente en una constitución del 370 o 373 dirigida el Prefecto de Oriente, Modesto: *Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monachorum congregantur.* (C. T., XII, 1, 63; C. I., X, 32, 26). Seguidamente se dan instrucciones para que se les busque por todo Egipto. Que el fenómeno de la *anachoresis* cada vez más masivo preocupaba de modo creciente a las autoridades imperiales se pone de manifiesto en otra constitución imperial de Valente del 375 que obligaba a los monjes a realizar el servicio militar condenando a los recalcitrantes a morir azotados. La ley no ha sido conservada en el C. T. lo que demuestra que debió ser revocada con posterioridad. S. Jerónimo, que informa de ella, la explica por la abierta oposición de los monjes que apoyaban a Atanasio para evitar que ocupase la sede de Alejandría el arriano Lucio. (Chron., ed. Helm., p. 248). Indudablemente este hecho influyó en la dura medida de Valente que no renunció a los métodos más expeditivos para imponer su política religiosa, pero demuestra también la toma de conciencia progresiva por las autoridades de las consecuencias morales y políticas del fenómeno monástico. Orosio (VII, 33, 3), que informa también del hecho, señala que fueron muchos los monjes que murieron por este motivo: «Inmediatamente, como si se hubiera desenfrenado la audacia de su libertad, promulgó una ley según la cual debían ser obligados a la milicia los monjes... Perdieron entonces la vida gran número de santos».

Por las mismas fechas proliferaban ya en Roma los eclesiásticos y ascetas que se dedicaban a frecuentar las casas de viudas o jóvenes para, so pretexto de atraerlas al ascetismo, captar sus herencias o sus favores económicos. Estos abusos provocaron una constitución de Valentiniano I, Valente y Graciano del 370 dirigida al obispo de Roma, Dámaso, prohibiéndoles la entrada en las casas de estas mujeres: *Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domus non adeant...* (C. T., XVI, 2, 20). Una ley a la que en el 393 alude desde su retiro de Belén en

carta a Nepociano S. Jerónimo, quien conocía bien los hechos pues había sido una de las personas más activas en el trato con las matronas romanas, en estos términos: «vergüenza me da decirlo; los sacerdotes de los ídolos, los truhanes y cocheros y hasta las públicas mujeres pueden recibir herencias. Sólo a los clérigos y monjes les está vedado por la ley, y ley dada no por los perseguidores, sino por emperadores cristianos. No me quejo de la ley; lo que me duele es que hayamos merecido pareja ley... Previsora y severa es la cautela de la ley, y, sin embargo, ni aún así se refrena la codicia. Por medio de fideicomisos burlamos las leyes y, como si valieran más los decretos de los emperadores que los de Cristo, tememos las leyes y despreciamos los evangelios». (Ep., 52, 6; trad. D. Ruiz Bueno). A ello alude también S. Ambrosio en la Ep., 18, 15, pero criticando la norma y sin justificarla.

Hasta qué punto las quejas de S. Jerónimo están justificadas, se manifiesta en que la ley tuvo que ser renovada con un texto más desarrollado en el 390, reinando ya Teodosio. Que estos abusos a los que la ley del 370 trataba de poner coto estaban ampliamente extendidos, al menos en Roma, y habían provocado un profundo rechazo de la opinión pública, tanto pagana como cristiana, se refleja en la obra anónima denominada *Consultationes Zachei et Apollonii*, que se cree redactada hacia el 360. La obra está concebida como un diálogo entre un pagano, Apolonio, que se convierte en el transcurso de éste, y un cristiano, Zaqueo, que discuten sobre diversos aspectos de la religión cristiana. En un momento dado, Apolonio pregunta por los monjes: «Explícame, pues, ahora, qué es la congregación y secta de los monjes y por qué, incluso por parte de los nuestros, es objeto de aversión». Zaqueo contesta atribuyéndolo a la conducta escandalosa de algunos monjes: «Algunos, bajo el manto de este género de vida, cometen actos detestables y, aunque se les reproche una y otra vez, desprecian todos los ideales que se han propuesto. Aquellos que, entre estos descarriados, están peor dispuestos simulan por un tiempo la práctica de la continencia y de la abstinencia y comienzan por insinuarse y provocar una familiaridad peligrosa. Engañando con varias ideas a las mujeres a las que han seducido, las atraen a servir a sus miserables pasiones, ya sea que ávidos de regalos busquen las sórdidas ganancias de la avaricia, ya sea que, sometiénolas con astucia, triunfen sobre ellas y las aparten de la resolución de una vida de castidad». (III, 3; ed. Morin, pp. 100-101).

La escasa moralidad de muchos monjes en las relaciones sexuales atrajo también la atención de la legislación imperial. El Papa Siricio en su Ep., I, 7, habla de los monjes y monjas que mantienen relaciones ilícitas abiertamente, naciendo hijos de sus uniones, y señala que estas prácticas están condenadas

por la legislación civil y la normativa eclesiástica: *quod et publicae leges, et ecclesiastica iura condemnant*. No se ha conservado ninguna legislación imperial al respecto. Es posible que no fuera recogida en los Códigos por haber sido revocada, a no sea que la ley a que alude Siricio sea la del C. T., IX, 25, 2 de Joviano en el 364 en que se castiga con la pena de muerte a quien «rapte» o tome para casarse a una virgen o viuda: *Si quis non dicam rapere, sed vel attemptare matrimonii iungendi causa sacratas virgines vel viduas ausus fuerit, capitali sententia ferietur*.

Otro tema que preocupó a las autoridades civiles al igual que a las eclesiásticas fue la acción disturbadora del orden público por los monjes. Como ya hemos señalado a partir de la segunda mitad del siglo IV los monjes se convierten en uno de los elementos protagonistas de motines y revueltas urbanas, especialmente en Oriente, donde el motín y la revuelta popular se había convertido en un elemento casi consustancial de la sociedad urbana del momento. Los emperadores se vieron obligados a tomar medidas al respecto, tratando de hacer compatibles la autoridad y el orden con las exigencias de su fe sobre todo en una época, a finales del siglo IV, en que el monacato está siendo integrado plenamente en la institución eclesiástica. A esta preocupación responde una ley del 390 de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio por la que se obligaba a los monjes a vivir en los lugares solitarios y no frecuentar las ciudades: *Quicumque sub professione monachi reperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi atque habitare iubeantur* (C. T., XVI, 3, 1), lo que quiere decir que la autoridad imperial reconocía oficialmente que la «ciudad» de los monjes era el desierto. La ley debió alcanzar amplio rechazo y la oposición de personas influyentes por lo que Teodosio, en un tira y afloja que fue característico de toda su política con la Iglesia, hubo de revocarla dos años después: *Monachos quibus interdictae fuerant civitates... in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus, antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus* (C. T., XVI, 3, 2).

La ley de Teodosio promulgando la prohibición a los monjes de entrar en las ciudades fue dos años posterior a uno de los disturbios más conocidos que tuvieron a los monjes por protagonistas. En el 388 en Callinicum en la Osroene los monjes del lugar habían respondido a las provocaciones de los gnósticos incendiando un santuario de esta secta y después habían hecho lo propio con una sinagoga judía. Teodosio reaccionó exigiendo el cumplimiento de la ley y ordenando en consecuencia al obispo del lugar reconstruir la sinagoga a su costa y Timasio, jefe de la infantería y la caballería, lanzó una ofensiva militar contra los tumultuosos monjes. *Monachi multa scelera faciunt*

fue la justificación de Teodosio. Las enérgicas protestas de S. Ambrosio, en un mano a mano con la autoridad imperial que recuerda al que mantuvo con motivo de la matanza de Tesalónica le forzó a revocar la orden de que el obispo reconstruyese la sinagoga. (Ambr., Ep., 40-41).

La «violencia» de los monjes se manifestaba también en su afán de interferir en el desarrollo de la justicia civil. La iglesia disponía de amplias facultades judiciales y actuaba como un tribunal de justicia paralelo. Pero muchos monjes y clérigos, llevados de su fanatismo y de su convicción de ser los brazos ejecutores de la justicia divina en la tierra y únicos poseedores de la verdad, intervenían en la acción de la justicia secular, intentando sustraer por la fuerza a los condenados que no tenían derecho de apelación: *Addictos supplicio et pro criminum inmanitate damnatos nulli clericorum vel monachorum, eorum etiam quos synoditas vocant, per vim atque usurpationem vindicare liceat ac tenere...* El texto de la ley continúa en términos muy duros que hablan de guerra entre los clérigos y monjes contra el estado: *si tanta clericorum ac monachorum audacia est, ut bellum potius quem iudicium futurum esse existimetur...* y termina haciendo responsables a los obispos de los hechos de este tipo que los monjes realicen en su territorio. (C. T., IX, 40, 16).

Resulta históricamente significativo que sea el «cristiano» emperador Teodosio, el primero que hizo del cristianismo la religión oficial y que intentó que la doctrina de la iglesia inspirase toda su legislación y su acción de gobierno, y sus hijos, que siguieron sus mismos principios, quienes han dejado una más amplia legislación contra los abusos de los monjes. Ello nos pone de relieve la contradicción que los ideales y la actuación de éstos representaba con la concepción de la sociedad y el estado que la jerarquía eclesiástica y las autoridades seculares de la época intentaban desarrollar. El choque con la jerarquía es quizá en Roma donde mejor puede seguirse —no nos es posible desarrollar aquí de modo exhaustivo toda la historia de las relaciones entre jerarquía católica y monacato, aparte de que hubo gran variedad de situaciones pues la iglesia en esta época está lejos de representar una unidad—. Ya hemos visto que es quizá en Roma donde tenemos atestiguado por vez primera en el Diálogo de Zaqueo y Apolonio una oposición difundida al monacato, o al menos a algunas de sus formas, si la fecha del 360 es acertada. En la época del episcopado de Dámaso parece que este papa prestó un apoyo decidido a la vida monástica; es la época de la estancia de S. Jerónimo en Roma. Pero con su sucesor Siricio se inicia de nuevo una época de abierto recelo hacia el fenómeno monástico, de forma que se ha podido hablar de una «reacción antimonástica» bajo este pontificado. Es la época en que se producen los

grandes escándalos provocados por la «conversión» a la vida ascética de muchas damas de la alta sociedad, lo que provoca grandes problemas de tipo político y social. Surgen tensiones profundas que afectan a gentes de todos los grupos sociales y el tema monástico es objeto de grandes polémicas en que confluyen ideas teológicas y también intereses sociales. Está en juego la existencia misma de la sociedad civil que el monacato combate o pone en tela de juicio. S. Jerónimo con su lengua fácil mantiene y exaspera los debates desde Palestina, tomando parte en todas las polémicas. Su carta a Eustoquio, escrita el 384, el mismo año en que muere Dámaso, y que ha sido considerada posteriormente como un «tratado» de la vida monástica, es lapidada públicamente, como indica el mismo Jerónimo en la Ep., 52, 17 a Nepociano. Rufino, el gran enemigo de Jerónimo dirá de esta carta a la que denomina «libelo» que lo único que hizo fue que *omnes pagani et inimici dei apostatae persecutores et ... qui Chistianum nomen odio habent* pudiesen infamar a la iglesia *foedissimis exprobatibus*. Esta época, por otra parte, coincide también con la difusión del priscilianismo en Hispania y en otras provincias occidentales y se tiende a relacionar el monacato con el priscilianismo.

En estas circunstancias la oposición al monacato y su concepción del cristianismo en los ambientes eclesiásticos romanos o en relación con Roma se manifiesta de dos formas: una que podríamos denominar 'ortodoxa' y otra 'heterodoxa'. La forma ortodoxa está representada por el papa Siricio y los obispos hispanos. El obispo de Tarragona Himerio escribe al papa Dámaso planteándole diversas cuestiones de disciplina eclesiástica en una Hispania afectada por el movimiento priscilianista. Le responde Siricio que en el intermedio ha sucedido a Dámaso. La carta (Ep., 1) refleja, como señala Ch. Pietri, «reavivada posiblemente por los cenáculos priscilianistas, toda la desconfianza que Siricio demuestra frente a los monjes». (Roma Christiana, p. 1.047, n. 1). En Hispania el tema del priscilianismo se debate en el concilio de Zaragoza del 380. Aquí aparece por vez primera en una fuente hispana el término *monachus*, pero como señala M. Mundó, refiriéndose a este concilio, «no es sin desconfianza como las autoridades del siglo IV hablan de los monjes, desconfianza provocada por la actitud de los ascetas priscilianistas poco sometidos a las autoridades religiosas. Esta actitud les atrajo la antipatía general, sobre todo de los obispos» (El Monachismo, p. 75). Más adelante señala (p. 76) que a la larga se afirmaron las buenas relaciones con normas que hicieron retornar a los monjes a la sumisión a la jerarquía, especialmente en el concilio de Toledo del 400 después de que el concilio de Zaragoza hubiese prohibido a los clérigos, prácticamente, el hacerse monjes. Señala también Mundó que

en la carta de Siricio a Himerio la iglesia se pronuncia por vez primera contra la tendencia de los monjes a la vida retirada: *Monachos quoque ... clericorum officio aggregari et optamus et volumus* (cap. 13) y añade que también S. Agustín en la Ep. 48 de circa 398, recuerda el deber de los monjes de la isla de Cabrera de no sustraerse a los deberes apostólicos reclamados a ellos por la iglesia. Concluye Mundó señalando que un cambio se operó en pocos años y que el movimiento ascético ortodoxo de gran profundidad hizo que incluso el alto clero viese en los monjes una ayuda eficaz y llegase a considerar a los monasterios como futuros seminarios de dirigentes eclesiásticos.

Aunque no lo diga expresamente, M. Mundó da a entender que la jerarquía eclesiástica terminó por ceder y plegarse ante los ideales monásticos. Creemos que el tema objeto de debate era otro. En el fondo de la polémica jerarquía eclesiástica-monacato subyace la aspiración y la creencia, con el comportamiento subsiguiente, muy difundida en los ambientes ascéticos, de que el monje es un estado distinto y superior al clerical y, por lo tanto, a los obispos. Es la idea que subyace en el concilio de Zaragoza cuando en su canon 6 se prohíbe a los clérigos hacerse monjes: «si algún clérigo por una supuesta vanidad o soltura (*propter luxum vanitatemque praesumptan*) abandonar espontáneamente su oficio o quisiere parecer como más observante de la ley siendo monje que clérigo, debe ser expulsado de la iglesia». En este contexto, creemos que la carta de Siricio cuando expresa su voluntad de que los monjes se hagan clérigos lo que está exponiendo es un intento de acabar con el monacato integrándolo en la jerarquía eclesiástica. Es el mismo intento que se refleja unos años después en la legislación imperial: la ley de Arcadio y Honorio citada, del 398, en que prohibían a los clérigos y monjes sustraer a los condenados de la justicia, hace responsables a los obispos en su territorio y termina: *Ex quorum numero (scilicet monachorum) si quos forte sibi deesse arbitrantur, clericos ordinabunt.* (C. T., IX, 40, 16).

La otra forma de oposición romana al monacato decíamos que es la que podemos denominar heterodoxa. En estos años a caballo entre el siglo IV y el V surgen en los ambientes romanos una serie de personajes cristianos que tratan de buscar una nueva forma de cristianismo auténtico al margen y en oposición al monacato. En este contexto hay que encuadrar pese a las variantes que presentan, las figuras de Elvidio, Joviniano, Vigilancio y Pelagio, bien conocidas por los escritos que nos han dejado o por la refutación de sus ideas a cargo especialmente de S. Jerónimo y S. Agustín. La polémica sobre el monacato, sobre la concepción de la manera de ser y de vivir en cristiano, sobre la compatibilidad entre ser cristiano y vivir en la sociedad de su época

es la que subyace en todos estos movimientos que terminaron siendo condenados o considerados heterodoxos por la iglesia oficial. Es la idea expresada en la famosa frase de Pelagio: *ego te christianum volo esse, non monachum dici*. (De divina lege, 9).

Las reacciones encontradas que la difusión del fenómeno monástico provocó en la jerarquía eclesiástica son un reflejo de los sentimientos opuestos que generaban en la masa de los cristianos laicos. Si la figura del anacoreta egipcio se convirtió en un personaje enormemente popular a raíz de la publicación de la *Vita Antonii* por Atanasio de Alejandría en el 357 y provocó una amplia literatura de vidas y dichos de monjes del desierto y una corriente de peregrinaciones en que Egipto y Siria competían con los lugares santos de Palestina, cuando los monjes abandonaban sus retiros y hacían acto de presencia en las ciudades las reacciones eran muy diferentes. Las fuentes sobre la consideración del monacato entre las masas populares son muy abundantes y debería ser objeto de un amplio estudio que aquí no podemos abordar. Nos limitaremos a señalar dos pasajes característicos, uno relativo a Oriente y otro a Occidente.

En Antioquía, una ciudad donde la vida urbana mantenía una efervescencia inusitada y los movimientos populares formaban algo consustancial en la vida diaria, los monjes provocaron entre las masas, casi en su totalidad cristianas, en la segunda mitad del IV, los sentimientos más dispares. S. Juan Crisóstomo señala que, cuando el famoso monje Julián Sabbas entraba en la ciudad «la afluencia de personas en torno a él era mayor que si se tratase de un sofista, un retor o un gran personaje». (Hom. XXI sobre Ep. Efesios). Pero al mismo tiempo, los ideales ascéticos provocaban tales rechazos que el mismo Juan Crisóstomo se vio obligado a escribir una obra que tituló «Contra los detractores de la vida monástica» y sus informaciones son significativas. Cuando Valente inició la persecución contra los monjes, señala el Crisóstomo, se veía a muchos en los lugares públicos de Antioquía alegrarse entre golpes de risa de las torturas infligidas a los monjes. Muchos padres de familia proclamaban en voz alta que habrían preferido ver a sus hijos muertos antes que embrujados por los encantamientos de estos seres execrables, de estos seductores, de estos charlatanes. Los cristianos se airaban con la fascinación que el desierto ejercía sobre los ánimos y el Crisóstomo considera una vergüenza que prefiriesen para sus hijos la estancia en una ciudad tan corrompida por los vicios contra natura que podría denominarse una nueva Sodoma. (Contra los detractores, I, 2 ss.; III).

Medio siglo después Salviano de Marsella escribe a mediados del siglo V su famosa obra *De gubernatione Dei* en que trata de justificar las desgracias

del imperio y las invasiones bárbaras como un castigo divino por la vida poco ejemplar del imperio cristiano. El tratado termina con un apartado sobre el odio a los monjes, ejemplificado en el pueblo de Cartago: «De esta forma se ha manifestado el odio de los Africanos por los monjes, es decir, por los santos de Dios, pues se reían de ellos, les maldecían, les detestaban, pues hicieron en fin contra ellos casi todas las cosas que los judíos contra nuestro Salvador... Pero estos, me dirás, no han llegado a matar a los santos, como leemos que hicieron los judíos. Yo ignoro si los han llegado a matar, no lo afirmo, pero no sirve de argumento que la única ventaja sea que en sus persecuciones han evitado únicamente lo que hicieron los paganos contra ellos. Supongamos, pues, que los santos no han sido masacrados en Africa, ¿pero olvidaremos que a quienes el odio lleva al deseo de matar no están alejados de los que matan? ... Pero no sin motivo han sido perseguidos los siervos de Dios. ¿Quién podría decir que perseguían sin motivo a hombres que eran diferentes de ellos por su modo de vida y sus costumbres, en quienes no veían nada que fuese humano pues todo pertenecía a Dios?... No era pues sin motivo que en las ciudades de Africa y en especial dentro de los muros de Cartago un pueblo tan desgraciado como infiel apenas podía reprimirse de manifestar desprecio y maldiciones cuando veía a un monje con su túnica, su aspecto pálido y con su larga cabellera cortada y rasurado hasta la piel. Si algún servidor de Dios, llegado de los monasterios de Egipto, de los lugares sagrados de Jerusalén o de los santos y venerables yermos, entraba en Cartago para llevar a cabo una obra divina, apenas aparecía en público era objeto de ultrajes, de afrentas sacrílegas y de maldiciones. Y no solo esto: hasta tal punto se veía atacado por las más bajas burlas de las gentes desvergonzadas y por los silbidos detestables en forma de mugidos de los que de ellos se mofaban, que cualquiera que por primera vez lo observase sin saber de que se trataba habría pensado que a quien se perseguía y trataba de exterminar no era una persona humana sino un monstruo de un tipo nuevo y desconocido (*sed novum inauditumque monstrum abigi atque exterminari arbitraretur!*). ¡Esta es la fe de los africanos y en especial de los cartagineses! ...y termina Salviano: «Y todavía nos extrañamos de contemplar ahora a los cartagineses sufrir a los bárbaros, después de ver que los santos han sufrido en Cartago la barbarie!». (De Gub. Dei, VIII, 19-25).

Consideración final.

Hemos querido poner de relieve una visión del movimiento monástico en sus orígenes que contrasta con la imperante en la bibliografía sobre el tema. Evidentemente, la riqueza y la variedad del fenómeno monástico no se acaba con esta visión que no tiene en cuenta otros muchos aspectos y manifestaciones. Indudablemente no todos los monjes de los siglos IV y V respondían a la imagen que de ellos dan las fuentes aquí presentadas. Posiblemente estas reflejan aquellas manifestaciones del monacato que se presentaban a una mayor censura social ignorando otras formas en que imperaban altos valores religiosos y morales. Resulta difícil valorar numéricamente unas y otras. Si nos atenemos a S. Jerónimo en el pasaje citado de la epístola a Eustoquio el tercer tipo de monjes que él describe con trazos tan sombríos era el más numeroso frente a los cenobitas y anacoretas en la Palestina de su época.

En cualquier caso, cualquiera que fuese el peso numérico de unos y otros, y al margen de los valores morales y religiosos de la vida monástica de la época, hemos querido resaltar cómo estos valores representaron una ruptura con los valores e ideas imperantes tanto en la sociedad pagana como en la sociedad cristiana de la época e hicieron salir a la luz las contradicciones de esta sociedad tardoantigua. La iglesia jerárquica como institución dominante y máxima expresión de la ideología predominante en la sociedad de la época, terminó por integrarlo y hacerlo compatible con el orden jerárquico y el monacato será uno de los elementos que mejor caracterizarán al mundo bizantino y al medieval. Teóricamente el conflicto quedó zanjado en el Concilio de Calcedonia del 451 con el sometimiento de los monjes a la autoridad de los obispos pero subsistió bajo otras formas tanto en Oriente como en Occidente pues iglesia jerárquica y monacato representaban dos concepciones opuestas del mundo y de la *societas* cristiana difícilmente conciliables.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Aunque parezca extraño, entre la amplísima bibliografía sobre la historia del monacato antiguo, son pocos los estudios que se han ocupado del tema aquí abordado especialmente en el primer siglo de historia del monacato cristiano, es decir en el siglo IV. La mayor parte de los textos aquí citados están recogidos, aunque con planteamientos muy diferentes, en P. DE LABRIOLLE, *La Reaction Pâienne*, París 1934, especialmente, Quatrième partie, «L'opposition intellectuelle sous l'Empire Chrétien», pp. 333 ss. y Cinquième partie, «Les dernières luttes», pp. 465 ss. Una síntesis de las mismas ideas a cargo del propio P. de Labriolle, en la *Storia della Chiesa* de A. FLICHE-V. MARTIN, vol. III, 2, cap. I, IV («Il monachesimo e l'opinione publica»), ed. ital., Turín, 1972, pp. 531-545. Una visión de conjunto del tema puede encontrarse también en García M. COLOMBAS, *El monacato Primitivo I*, Madrid, 1974, pp. 330-351. Quizá el estudio que plantea el tema desde unas perspectivas más similares a las nuestras, aunque limitándose a Oriente es el de R. LIZZI, «Monaci mendicanti e donne» nella geografia monastica di alcune regioni orientali», *Att. Ist. Veneto Scienze, Lettere ed Arti*, 140, 1981-82, pp. 341-355. La mayoría de los textos de los autores clásicos aquí utilizados han sido recogidos también por L. CRACCO RUGGINI, «Simboli di battaglia ideologica nel tardo Ellenismo. Roma, Atene, Costantinopoli, Numa, Empedocle, Cristo», *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, pp. 177-300, especialmente App. IV. Sobre los juicios acerca de los monjes de Sinesio de Cirene en el Dion coincidentes en muchos puntos de vista con los de los escritores paganos, K. TREU, *Synesios von Kyrene, Ein Kommentar zu seinen «Dion»*, Berlín 1958, especialmente pp. 65 ss. y A. Garzya, «Il Dione di Sinesio nel quadro del dibattito culturale del IV sec.» *RFIC* 100, 1972, pp. 32-45. Sobre la postura de S. Juan Crisóstomo, J. M. LEROUX, «Saint Jean Chrysostome et le monachisme» en *Jean Chrysostome et Agustin, Actes du Colloque de Chantilly, 22-24 Sep. 1974*, París 1975, pp. 125-144, especialmente pp. 126-130.

El tema de las relaciones jerarquía eclesiástica-monacato es el que ha provocado más amplios debates. Son numerosos los estudios especialmente los dedicados a la parte oriental del Imperio y en especial al siglo V. Además de los ya clásicos de H. BACHT, «Die Rolle des Orientalische Monchtums in den Kirchen-politischen Auseinandersetzungen um Chalchedon (431-519)» en A. GRILLMEYER-H. BACHT (edit), *Das Konzil von Chalchedon. Geschichte und Gegenwart*, Wurzburg, 1953, pp. 143-314; y de L. UEDING, «Die Kanones von Chalchedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus» en *Ibid.*, pp. 570-600, el más reciente y con más atención a los aspectos sociales del tema G. DAGRON, «Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Calcédoine (451)», *Trav. et Mem. Byz.*, 3, 1970, pp. 220-276. Para el caso de Egipto, siempre en el siglo V, R. LIZZI, «Ascetismo e predicazione urbana nell'Egipto del V sec.», *Atti Ist. Vene. Scienze, Lette. ed Arti*, 141, 1982-83, pp. 127-145. Una visión general con importantes puntos de vista nuevos sobre el episcopado oriental representa

la obra de la misma R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*; Ediz. Dell'Ateneo, Roma 1987, especialmente, por lo que respecta al tema aquí estudiado, el cap. I «Vescovi, Monaci e Intellettuali», pp. 13-32. No hemos podido localizar la obra de G. H. HERVELIN, *Eveques et moines au IV siècle*, París 1965, citado en la edición italiana con bibliografía actualizada de Fliche-Martin, p. 539, n.º 301. Para la postura de la iglesia romana y en especial del Papa Siricio, Ch. PIETRI, *Roma Christiana II*, Roma 1976, pp. 1.045 ss.; G. D. GORDINI, «Origine e viluppo del monachismo a Roma», *Gregorianum*, 37, 1956, pp. 220-260; para S. Jerónimo y el monacato romano, S. IANNACONE, «Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano», *Giornale italiano di filologia*, 19, 1966, pp. 32-48; L. GUTIERREZ, «El monaquismo Romano y San Jerónimo», *Communio*, 4, 1971, pp. 49-78. Para el monacato hispano, M. MUNDO, «Il Monachesimo nella Penisula Iberica fino al sec. VII» en *IV Settimana Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 73 ss.

Las relaciones entre el Estado y los monjes no han sido objeto de ningún estudio exhaustivo y en profundidad, aunque son muchos los estudios de aspectos parciales. Para la represión de los monjes egipcios por Valente, R. REMONDON, «Problemes militaires en Egypte et dans l'Empire à la fin du IV siècle», *Revue historique*, 213, 1955, pp. 21 ss. Sobre la ley del 390, L. DE GIOVANNI, «Monachi pericolosi. A proposito di C. Th. 16, 3, 1 y C. I. 1, 3, 29», *Scritti Guarino*, II, pp. 997-1.002. Sobre la actitud de la aristocracia romana, J. FONTAINE, «L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV et V siècles», *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 15, 1979, pp. 28-53 y F. E. CONSOLINO, «Modelli di comportamento e modi di santificazioni per l'aristocrazia femminile d'occidente» en *Società romana e Impero tardoantico*, I, a cura de A. GIARDINA, Roma-Bari 1986, pp. 273 ss. Para el tema de Bellerofonte como modelo mitológico del monje, aplicado también por Ausonio a Paulino de Nola, Y. M. DUVAL, «Recherches sur la langue et la littérature latine: Bellerophon et les ascètes chrétiens: «melancolie» ou «otium»?», *Caesarodunum*, 2, 1968, pp. 183-190. Sobre la importancia del ideal del retiro y la huída de la ciudad en los orígenes del monacato occidental, S. PRICOCO, «Aspetti culturali del primo monachesimo d'Occidente», en A. GIARDINA, *op. cit.*, IV, pp. 189-204.

