

## Monacato: sociedad y siglo IV

Al hacer el estudio de los orígenes del monacato, hemos querido insistir en los aspectos sociales, económicos y, secundariamente, políticos, que lo explican históricamente. Los consideramos fundamentales porque los fenómenos históricos, de cualquier índole que sean, no son movimientos esporádicos o casuales que aparezcan sin una razón que determine su existencia.

El hombre se encuentra encuadrado dentro de unas coordenadas que marcan su vivir; ellas son las que determinan el por qué y el para qué de sus actos. Y si es cierto que una doctrina es capaz de producir un género determinado de vida, de hacer tomar unas decisiones en el propio realizarse de la persona, tampoco hay que olvidar que los impactos de la realidad social juegan las bazas decisivas.

Nos detendremos en la vida social del Bajo Imperio, porque ella origina un modo de vivir de sus ciudadanos, de modo que es el catalizador de la vida política y religiosa.

El monacato, tal y como se ha desarrollado en sus orígenes, fue como tenía que ser y no de otra manera. Especulativamente pensaríamos que pudo haber nacido de forma diferente; pero, después de haber estudiado los acontecimientos coetáneos en todos los órdenes de la vida, creemos que fue la consecuencia lógica de un mundo circundante.

En el «IV Convegno Italiano di Studi sulla Spiritualità Monastica» —celebrado del 4 al 9 de octubre de 1964 en Santa Justina de Padua—, Dom Jean Gribomont opinó, a propósito del tema «Chiesa e vita monastica», que no era del todo exacto

decir «que el monacato había nacido de Egipto, sino que lo hizo en el seno de la Iglesia»<sup>1</sup>. Así se colocaba en una postura únicamente admisible para historiar las ideas religiosas —campo con el que, desde luego, está relacionado el fenómeno monástico—, pero en modo alguno puede invocársele para hacer una historia del monacato en sus orígenes, como nueva entidad determinada en un contexto socioeconómico, que precisamente es lo que nosotros en este trabajo intentamos esbozar.

Por esto también, ese otro aspecto ideológico tan controvertido en el seno mismo del cristianismo —sobre todo por parte de católicos y protestantes y entre los siglos XIX y XX— en torno a la valoración de la idea monástica dentro del sistema dogmático de esta religión, queda fuera de nuestros propósitos<sup>2</sup>. Sin embargo, tenemos que hacer particular mención de uno de estos críticos, ya que su explicación no es meramente doctrinal sino que incide en el problema que aquí nos preocupa de los orígenes sociales del monacato. Se trata de Harnack, *Das Mönchtum, seine ideal und seine Geschichte* (Giessen 1907). Para Harnack, editor del *Corpus Berolinensium* y profundísimo conocedor de la literatura cristiana primitiva, en la Iglesia siempre hubo ascetas. Pero el monacato surge con independencia de éstos, y es una de las manifestaciones que se producen cuando la Iglesia, al gozar del favor oficial, deja de ser apostólica y particular, y se convierte en cosmopolita y secular. La reacción extremada daría lugar sencillamente a la herejía —y Harnack cita la montanista y encratita—, mientras que el monacato sería una reacción de compromiso, que quedó dentro de la ortodoxia eclesiástica, aun representando una protesta contra la nueva vía constantiniana<sup>3</sup>. No hemos de tener en cuenta las teorías relati-

1 *Studia Monástica*, 6 (1994) 411.

2 Una síntesis de las posturas negativas están muy bien expuestas en H. B. Workman, *The evolution of the monastic ideal*, Londres 1913; y en cuanto al modernista Bounaiotti, *L'Origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928, la ascética sería un ingrediente ajeno al cristianismo e intruso en él.

3 Cristianismo y monacato cristiano no pueden disociarse. El monacato surge como protesta contra la Iglesia oficial, y corre el riesgo de ser encasillado definitivamente en la heterodoxia. Las divergencias se producen entre una jerarquía laxista —tendente a conseguir la expansión cristiana a costa de hacerla asequible a la mayoría, y contemporizar con el orden constituido—, y la rebelión de unos pocos rigoristas elegidos, al margen de las estructuras dominantes. Esta reacción se manifestaba

vas a los orígenes ascéticos en la comunidad cristiana primitiva, en incluso en el AT, aunque se presenten bajo una vestidura de problemática histórica y estén dentro del mismo plano ideológico.

La primera de estas teorías, muy difundida en la tradición monástica, ha dado lugar al que se ha llamado «mito del origen apostólico de la vida monástica»<sup>4</sup>. La segunda ha encontrado abundantes precedentes en personajes bíblicos, desde Adán a san Juan Bautista<sup>5</sup>. Incluso los precedentes o analogías del fenómeno monástico —único que aquí nos preocupa—, en otras religiones o corrientes filosóficas vitales, hemos de descartarlos también, en cuanto que no inciden en la causación social del mismo<sup>6</sup>.

Siendo nuestro propósito estudiar los orígenes causales del monacato como fenómeno colectivo, quedan fuera de él —como hemos indicado— sus precedentes, paralelos o influencias meramente ideológicos, incluso para este período que abarcamos y que comprende todo el siglo IV.

En cuanto a su historia evenemencial, nos limitaremos a trazar unas líneas esquemáticas que sirvan de referencia cronológica. Y ello porque el punto de vista de género literario hagiográfico con que han sido tratadas las figuras concretas de monjes —cuyo recuerdo nos ha llegado— es inocuo, salvo raras excepciones, para los fines que vamos persiguiendo. Por eso nos limitaremos a trazar unas líneas esquemáticas de la misma que sirva de referencia cronológica<sup>7</sup>.

sobre todo en los medios ascéticos premonásticos, de los cuales el monacato fue ante todo una cierta institucionalización. Así véase en J. Daniélou, «la controversia entre Hipólito de Roma y el papa Calixto», *Nouvelle Histoire de l'Église, I. Des origines a Saint Gregoire le Grand*, París 1963, 176-83.

4 Lo rechaza señalando su origen en Casiano, Dom Adalbert de Vogüé, «Monachisme et Église dans la pensée de Cassien», en *Theologie de la vie monastique. Études sur la Tradition Patristique*, París 1961, 213-40.

5 Dom J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout 1948, 57-81.

6 Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedittino*, Roma 1961. Libro que tiene el defecto de confundir monacato y ascetismo.

7 Para síntesis breves véase H. I. Marrou en *Nouvelle Histoire de l'Église, I. Des origines a Saint Gregoire le grand*, París 1963, 310-320.

## ASCETISMO Y HEREJÍA EN EL CRISTIANISMO

La aparición del cristianismo y de la Iglesia origina un cambio profundo en el mundo. El impacto de la nueva religión tiene distintas consecuencias en el mundo oriental y en el occidental. Es cierto que todo él está dominado por Roma, pero no hasta las raíces psicológicas y confesionales.

Roma tiene su religión, pero adopta todas las de los pueblos conquistados y abre las puertas del Capitolio para que sus dioses sirvan de objeto de adoración. Así, los dioses y los cultos orientales vienen a engrosar esa larga lista de dioses y cultos autóctonos. A. H. M. Jones<sup>8</sup> expresa acertadamente lo que venía a ser la religión pagana: «Paganism was not so much a religion as a looselyknit amalgam of cults, myths and philosophical, beliefs of varying origins and even more varying of culture. A certain superficial unity was given to it by identification, often on very slender grounds, of local gods and goddesses with those of the Greco-Roman pantheon: there was some reciprocal borrowing of myths, cults, practices, symbols and forms of representation. But its main strength lay in the fact that it incorporated everywhere ancient cults, hallowed by tradition and fortified by local loyalty. At the same time it had something to offer to all sorts and conditions of men... Of the beliefs of the ordinary pagan we know little. He no doubt believed in all the gods, and in the various contingencies of life might make prayers and vows and offerings to the appropriate deity, to Asclepius in sickness or Pan on a desert journey. But he normally paid his devotion to some particular god or group of gods».

En el momento en que llega el cristianismo ya hay un dios y un culto oficial que predomina sobre todos los demás: el emperador y el culto al mismo. Un culto estatal que era la más fina expresión ritual de patriotismo para una romano<sup>9</sup>.

8 *The later Roman Empire 284-602*, Oxford 1964, 940 y 957.

9 Sobre la evolución religiosa del culto al emperador, sobre todo en el estado totalitario del siglo III y su influencia en las grandes persecuciones, *vid.* Daniélou, en *Nouvelle Histoire...*, 268-271 y R. Etienne, *Le culte imperial dans la Peninsule Iberique d'Auguste a Diocletien*, Paris 1958.

En Oriente tiene que luchar directamente el cristianismo con la religión judía y con los elementos de las religiones autóctonas. Todo ello no será más que el anticipo de las duras controversias que se desarrollaron allí y en torno a él <sup>10</sup>.

En el siglo II se mezclan las viejas y nuevas supersticiones y predomina el estoicismo, popularizándose, por otro lado, la veneración oriental del sol. El cristianismo tiene que hacer frente a todo ello y sobre todo al gnosticismo desarrollado dentro de su seno <sup>11</sup> en el siglo II.

Los seguidores del gnosticismo <sup>12</sup> procedían, en su mayoría, de las clases urbanas, y su doctrina fue una intelectualización de la religión. En ella se encierran dos puntos fundamentales:

a) Únicamente se puede alcanzar la salvación por un conocimiento especial, mediante el cual nos acercamos a la realidad espiritual suprema.

b) La materia se opone al espíritu, luego es esencialmente mala <sup>13</sup>.

Relacionados con el gnosticismo estaban los marcionitas. Marción, su fundador, después de pertenecer a la iglesia de Sínope en el Ponto, de cuyo obispo era hijo, fundó una secta que se difundió por Italia, África del Norte, Siria y Asia Menor. Su doctrina se basaba en el repudio del fundamento judaico del cristianismo. En cuanto a la moral, practicaba una dura ascesis, haciendo obligatoria la castidad <sup>14</sup>. Es un paulinista que extrema el pesimismo del apóstol. Opone el «dios justo» del Antiguo Testamento al «dios bueno» del Nuevo, lo que equivale al gnosticismo judeocristiano <sup>15</sup>.

10 Sobre la independización del cristianismo de un legado judío, al eclipsarse la primitiva Iglesia judeocristiana, *vid.* P. Danielou, *Nouvelle Histoire...*, 59-69.

11 Daniélou ha visto bien la causación de la herejía gnóstica. Después que cae la iglesia judeocristiana, y sin que el cristianismo hubiera tenido todavía tiempo de incorporarse, las categorías mentales helenísticas de los años setenta al cuarenta, hay un período de transición, en el cual surge el gnosticismo, en las fronteras del judaísmo y el cristianismo (*Nouvelle Histoire...*, 70).

12 *Ibidem*.

13 R. Turner, *Las grandes culturas de la humanidad, II. Los imperios clásicos*, trad. México 1963, 934-7 y 1028-30.

14 R. Turner, *Las grandes...*, 1030 y 1055.

15 Fuentes sobre el marcionismo, Justino, I, *Apol.*, XXVI, 5, según Irineo, *Adversus Haereses*, IV, 6,2; Irineo, *Adversus Haereses*, I, 27, 2-4. Tertuliano escri-

También merecen mención los encratitas, secta gnóstica derivada de las enseñanzas de Marción y Saturnino. Tienen una doctrina rigurosa e irracional acerca del matrimonio, del uso de la carne, etc. Todo comercio sexual es gravemente ilícito. Apareció en el siglo II, en su segunda mitad.

Entre los años 150-180 aparece la herejía de Montano. Su doctrina arraigó sobre todo entre las clases campesinas, que no habían renunciado, al entrar en el cristianismo, a sus antiguos cultos. Se fundamenta en la doctrina de la comunicación con el mundo superior de los espíritus. Montano combina esta creación con los dones del Espíritu Santo. La moral también se fundamenta en una rigurosa ascesis. Había, en el fondo, un intento de volver al cristianismo primitivo, reviviendo la primigenia pureza moral y fijándose, ante todo, en la autoridad de la tradición oral. En todo ello se notaba una protesta contra el cristianismo de sólo nombre, y repudiaba el estatismo y excesiva burocracia que iba dominando a la jerarquía de la Iglesia, fundamentalmente en los obispos <sup>16</sup>.

Estas herejías tuvieron grandes y positivas repercusiones dentro del cristianismo, tanto en el orden doctrinal-especulativo, abriendo un gran camino dentro del saber teológico, como en el orden moral, sirviendo de revisión a la conducta cristiana y fortaleciendo la vida ascética.

Además de este factor de carácter intrínseco, que actúa sobre el cristianismo produciendo unas etapas de dolor y purificación, hay otro, de carácter extrínseco, provocado por el medio ambiente en que tiene que desenvolverse. El mundo romano, como ya hemos dicho, es un ambiente difícil para la expansión de la doctrina cristiana. El antiguo politeísmo romano se transformó y cambió su rostro por afluencia de las religiones y cultos orientales, que tuvieron, desde el punto de vista material y moral, las consecuencias más desastrosas. De esta manera se

bió *Adversus Marcionem*. Vid. E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, Londres 1948.

<sup>16</sup> R. Turner, *Las grandes...*, 1031-32. La fuente antigua para el montanismo es Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, V, 16-19. Hay en él una exposición de profetismo. Su contenido es milenarista. Supone un desenvolvimiento del espíritu del cristianismo asiático, una exageración de la doctrina de san Juan Bautista, vid. Danielou, *Nouvelle Histoire...*, 131-4.

llega a la época de Heliogábalo, en medio de un sincretismo incipiente y confuso. Cuarenta años más tarde desembocaría, de manera definitiva, en el monoteísmo solar de Aureliano <sup>17</sup>.

Al chocar con la idea religiosa de los emperadores se originarían las persecuciones, más o menos sangrientas, según el carácter y el peligro que amenazaba a la política de cada uno. Todos los autores están de acuerdo en afirmar que la primera persecución organizada tiene lugar en el año 250, con Decio. Entonces se promulga el decreto contra los súbditos cristianos del Imperio, quienes han de abjurar de su fe y sacrificar a los dioses del Imperio. No todos los cristianos tuvieron la fuerza suficiente para resistir los tormentos y, en el seno del cristianismo aparecieron numerosas apostasías <sup>18</sup>.

Con Valeriano se recrudece aún más la persecución, debido a su postura intransigente, pero los modos de atacar al cristianismo fueron diferentes. Dirige el ataque a las fuerzas vivas, a la organización, a la jerarquía y a sus recursos materiales. Mediante el edicto del año 257 ordenó al clero sacrificar a los dioses bajo pena de destierro y prohibió, bajo pena de muerte, la reunión de los cristianos. Un segundo decreto agravó la situación y las penas fueron mayores. La calma transitoria aparecería en el año 260, con Galiano, quien, mediante un edicto, puso fin a la persecución y devolvió a la Iglesia los bienes que le habían sido confiscados <sup>19</sup>.

Aureliano se decidió a extirpar el cristianismo y volvió a emprender la política persecutoria. Las razones que movieron a Aureliano fueron menos de carácter religioso que político. Publicó un nuevo edicto de persecución y lo envió a los gobernantes de las provincias, el cual no tuvo cumplimiento, debido a la muerte del emperador <sup>20</sup>.

Diocleciano, por su parte, era un fervoroso adepto del paganismo, tanto por convicción personal, como por razones de estado, de aquí su política religiosa de declarada oposición al

17 L. A. García Moreno, *Historia Universal, II, 1 y 2: La antigüedad clásica*, Pamplona 1984.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 J. Mangas y F. Bajo, *Manual de Historia Universal, 2, Historia Antigua*, Madrid 1992.

cristianismo. Era una política sagaz y bien preparada, por eso no actuó sino con prudencia, llegando a atacar al cristianismo como coronación de su obra política. El cristianismo era ya un problema serio en esta época, debido al auge que había tomado, no sólo dentro de la sociedad civil, sino también en la administración y en el ejército. Por eso actuó con tacto y comenzó depurando el ejército, para después ir directamente contra los cristianos, obligándoles a renegar de su religión <sup>21</sup>.

Entre el 303 y 304 se promulgan cuatro edictos y la persecución toma una forma general y sistemática. Los cristianos pierden todos sus derechos y se dio orden de destruir las iglesias. En el cuarto edicto se estableció la pena de muerte. Esta persecución tuvo su punto fuerte en Oriente. Toda esta dura etapa para el cristianismo, llevaría al cambio logrado con Constantino <sup>22</sup>.

La figura de Constantino y su cambio religioso es de lo más controvertido. Hay opiniones de toda clase dentro de los historiadores, de tal manera que nunca se sabrá lo que hubo de convicción o de fanatismo y tacto político. Lo que sí parece cierto es que Constantino era lo suficientemente hábil en política, como para darse cuenta de que las comunidades cristianas representaban un poder y eran un factor importante que ningún gobernante podía seguir ignorando. El Edicto de Milán tuvo un gran significado y una enorme repercusión. En él, no es que dictamine única y exclusivamente a favor del cristianismo, sino que se proclama la libertad de cultos. Pronto, por efecto del poder del favor imperial, la neutralidad se transformó en parcialidad; de ser una religión tolerada, pasó a ser una religión privilegiada: la religión oficial del Estado <sup>23</sup>.

Sin duda alguna que la política religiosa de Constantino engendra un gran cambio, asociando al Estado con la Iglesia y llegando, en cierto sentido a apoderarse de la dirección de los

21 Sobre persecuciones *vid.* J. Moreau, *La persécution du Christianisme dans l'Empire Roman*, París 1956. P. Allard, *Histoire des persécutions*, f. 5v, 3.<sup>a</sup> ed., París 1903, 1908.

22 J. M. Roldán, J. M. Blázquez y A. del Castillo, *Historia de Roma, II. El Imperio Romano*, Madrid 1989.

23 F. Lot, *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, trad. México 1956, 24-30. R. Turner, *Las grandes...*, 992.



asuntos eclesiásticos, confiando, por otra parte, a la Iglesia la facultad de entrometerse en problemas de gobierno. Más que tomar decisiones en el terreno doctrinal, lo cual parecería bastante atrevido en un hombre sin capacidad teológica, su intervención incidió en el terreno administrativo y, sobre todo, en el disciplinario. En ese maridaje entre Iglesia y Estado actuará como árbitro; un árbitro parcial en las decisiones que habría de tomarse en las distintas cuestiones religiosas planteadas en su tiempo. Por su parte, la Iglesia, en especial la jerarquía, estará al lado del emperador y le prestará grandes ayudas para llevar a efecto la obra imperial. No hay que olvidar que la Iglesia está ya constituida y que los príncipes eclesiásticos llevan sobre sus hombros las salpicaduras de lo que entrañaba un poder en la sociedad eclesial. El estado en que se encontraba la Iglesia en este tiempo era producto de su crecimiento. Esto influyó en la posición de los obispos, porque fue necesario crear las respectivas diócesis y jurisdicciones encomendadas a cada obispo.

Fue necesario celebrar los Concilios con carácter formal en el desarrollo y proceso de la doctrina. El precedente para la celebración de estos concilios fue el de Cartago, alrededor del año 251.

La figura de Constantino se hacía visible en todos los aspectos del estamento cristiano, pero donde más llamaba la atención era en la participación activa, a veces presidencial de dichos concilios, así como la posición de ataque en caso de herejía.

Gran importancia tuvo el donatismo. Tiene sus raíces en el año 311 y su campo de acción, de manera fundamental, en África, y más concretamente en Cartago. Donato negaba el poder de un obispo impuro para actuar espiritualmente. Se consideraban obispos impuros a los «traditores» y se llamaba así, a los que, con ocasión de la persecución, habían entregado las escrituras y los vasos sagrados, acatando el primer edicto de Diocleciano. Los que no consideraban digna su readmisión en la Iglesia, plantearon la cuestión referente a las facultades de un obispo que hubiera sido «traidor». ¿Podían suministrar los sacramentos u ordenar a un sacerdote? Si se hubiera negado esto, se habría provocado un cisma bastante importante dentro del seno de la Igle-

sia; los donatistas son los que se aferran a la postura de la no admisión<sup>24</sup>.

Los donatistas eran hombres rigoristas, de moral pura, y en su rigor llegaban tan lejos que bautizaban a los cristianos que pasaban a su Iglesia procedentes de la antigua.

Ya hemos dicho que África fue su cuna, y el foco principal Numidia, más en concreto Cartago<sup>25</sup>. La razón parece explicarse por la población, compuesta en gran mayoría de elementos púnicos y bereberes, los cuales no estaban completamente romanizados. Aquí, tenían los donatistas los principales partidarios<sup>26</sup>.

En esto se puede ver también la separación de la Iglesia cartaginesa, como un acto de enemistad contra los magistrados romanos y contra el emperador. Entonces se pusieron totalmente en contra del Estado, preguntándose qué tenía que ver el emperador con la Iglesia<sup>27</sup>. De este modo pudo la Iglesia donatista acoger en su seno al movimiento revolucionario de los circunceliones y sus múltiples ramas. Con ellos se produce al mismo tiempo una sublevación religiosa y social en un país en el que los terratenientes romanos ejercieron un fuerte dominio sobre la población indígena. Actuaban en los campos, alrededor de las ciudades, acechando la ocasión de dar libertad a los esclavos, pretendiendo establecer la igualdad entre los hombres, vengar las injurias y reparar las injusticias<sup>28</sup>. Al principio se les opusieron los donatistas, pero, dándose cuenta del partido que podían sacar de ellos, los admitieron en su Iglesia y les favorecieron, terminando por afiliarlos al donatismo. Llegando a convertirse en el ala radical de éste, organizando grupos de choque, que en ocasiones atacaron cruelmente a los cristianos

24 R. Turner, *Las grandes...*, 1003.

25 Surgió con motivo de la consagración de Ceciliano como obispo de Cartago en el año 312, en la que interviene el obispo «traditor» Felix de Aphungi. El electo por sus oponentes frente a Ceciliano, fue muy pronto sucedido por Donato.

26 J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua*, 200-500, trad. Madrid 1968, 128-129.

27 H. Mattingly, *Roman Imperial Civilisation*, Londres 1957, 193. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952. Vid. para consulta general sobre donatismo.

28 Optato de Milevio, *Contra Parmeniamun*, III, 4, nos narra un episodio revelador: un grupo de circunceliones encuentran a un rico señor sentado en un coche del que tirada un esclavo. Lo detienen e invierten los términos. Sientan al esclavo y enganchan al señor.

ortodoxos<sup>29</sup>. El emperador actuó tanto contra éstos como contra los donatistas en general y, en medio de matanzas y derramamiento de sangre, se declararon la Iglesia de los mártires. Nadie pudo entonces contra ellos, ni sus fuerzas espirituales. Los donatistas mantuvieron su Iglesia durante un siglo completo, dando a entender que, tanto el emperador como la Iglesia, tenían quien les resistiera<sup>30</sup>. La Iglesia condenó a los donatistas en el año 314 en el Concilio de Arlés. El donatismo terminará con la entrada de los vándalos en el Norte de África<sup>31</sup>.

Otro acontecimiento de gran importancia se produce en tiempos de Constantino en el campo religioso: la herejía arriana. Ésta, como muchas de las otras herejías, tiene sus raíces en la política imperial que trataba de fomentar la unidad religiosa, y en las rivalidades existentes entre Alejandría, Constantinopla y Roma, hasta tal punto que las controversias teológicas se convirtieron en luchas políticas. Así, el problema del arrianismo tiene sus fundamentos intelectuales en los distintos puntos de vista de las escuelas de Antioquía y Alejandría. Arrio, siguiendo a Luciano, afirma la unidad de Dios y niega la divinidad de Cristo. En realidad, mantener tal postura era muy delicado porque se ponía en peligro la institución divina de la Iglesia cristológica. Era necesario actuar para que no se debilitara el poder de la jerarquía eclesiástica y de sus estructuras. Esto le convenía también a Constantino y por ello se convocó el Concilio ecuménico de Nicea (año 325), al que asiste el emperador. El Concilio condena a Arrio y da una doc-

29 A. H. M. Jones, *The Lather...*, 969-70, niega sin embargo que el donatismo fuese un movimiento social, en cuanto los propietarios no eran atacados como tales, sino como enemigos en una guerra de relegión: «There is no evidence that landlords in general were attacked». Y explica, que «hence in most heretical sects the majority tended to be humble people. Only among the Donatists, so far as we know, did this circumstance give to a religious struggle some features of a class war. In general, it would seem, the religious struggles of the later empire were in reality what they appeared to be. Their bitterness demonstrates the overwhelming importance of religion in the minds of all sorts and conditions for men».

30 M. Vigil y A. Barbero, «Sobre los orígenes de la reconquista», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 165 (1965) 288 y 289. J. P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, París 1958, 358, 374. J. Vogt, *La decadencia...*, 152.

31 La reacción antidonatista fue fecunda en consecuencias teológicas trascendentales para la Iglesia latina.

trina clara sobre el particular, pero el Concilio de Nicea no pone fin a la controversia arriana <sup>32</sup>.

Se puede decir que Constantino ha inaugurado el Imperio cristiano, pero no ha podido crear la unidad cristiana.

Con Juliano se origina un profundo cambio en la política religiosa oficial del Imperio. Demuestra su odio al cristianismo y sus deseos de volver al paganismo. Suprime los privilegios a la Iglesia, quita a los obispos los derechos de jurisdicción, cierra las puertas de los cargos políticos a los cristianos. En una palabra, el paganismo recobra el carácter de religión oficial. Pasado un pequeño lapso de tiempo, Valentiniano I y Valente se encuentran en oposición respecto a la cuestión religiosa. Valente en Occidente persigue a los cristianos.

El emperador Teodosio será quien se encargue de terminar estos conflictos, dejando en claro el triunfo de la fe ortodoxa.

En el Concilio de Constantinopla, año 381, presidido por san Gregorio Nazianceno, se pronuncia la última condenación del arrianismo, confirmando el credo de Nicea.

Esta victoria de la ortodoxia llevaría al absolutismo religioso. Pero esto era en apariencia, porque durante toda la época, nunca se llevará a efecto este absolutismo. Se puede decir que ciertos emperadores lucharon denodadamente, unos a favor, otros en contra del cristianismo, unos quisieron eliminarlo, otros absorberlo. Para la eliminación se publican las persecuciones. La persecución es sistemática y oficial a partir del siglo III, pero resulta ineficaz. La absorción también fracasaría porque el sincretismo no es acorde, ni mucho menos, con el cristianismo.

#### LA APARICIÓN DEL MONACATO

Cuando se habla de monacato, inmediatamente pensamos en un estado, en la situación de unos hombres que viven sometidos a una norma de vida, de algo ya preestablecido y que se nos ha

32 R. Rémondon, *La crisis del Imperio romano de M. Aurelio a Anastasio*, trad. Barcelona 1967, 37. F. Lot, *El fin...*, 38-40. J. Vogt, *La decadencia...*, 152. R. Turner, *Las grandes...*, 1052-54.

dado hecho. Pero ahora hemos de preguntarnos cómo se ha llegado a este estado de cosas, y cuáles han sido las causas que lo han originado.

En primer lugar hay que observar que bajo el monacato constituido, incluso en su acepción etimológica, bajo el vocablo y la noción de monjes, se encierran distintas clases. Es un término que se extiende a los anacoretas y cenobitas, incluso separados ya, con alguna precisión, los ascetas y los religiosos. Ahora bien, es necesario determinar previamente la esencia del fenómeno monástico, a fin de no caer en cuestiones meramente terminológicas con apariencia de problemas de fondo. En este sentido creemos que la etimología puede brindarnos una solución aceptable<sup>33</sup>. La palabra penetra en el léxico cristiano a través de las versiones bíblicas teniendo ya su forma griega en el siglo II y latinizándose en el siglo IV. No hay duda que se deriva de la noción de soledad, a su vez derivada de la unidad. La palabra monje viene del griego *μοναχος* que significa «único», «solo, solitario», derivado *μινός* de «uno, solo»<sup>34</sup>. Cuando se ha insistido en su ascendencia etimológica de la noción de «unidad entre varios», es decir, entre miembros de las comunidades monásticas, ello se ha debido a una acentuación del elemento cenobítico en detrimento del solitario. Tengamos en cuenta que eremitismo y cenobitismo han sido dos opuestos polos de atracción constantes en el ideal monástico. Pero renunciando a pormenorizar en este ámbito, demos por bueno que el apartamiento del mundo y la vida ascética en la soledad, sea ésta comunitaria o no, son las notas diferenciales específicas del monacato auténtico y desde luego las posee el originario que aquí estudiamos.

En la historia de los monjes y del monacato se pueden ver muchos antecedentes, fuera del cristianismo: comunidades que

33 Vid. J. Leclercq, «Études sur le vocabulaire monastique de Moyen Âge», en *Studia Anselmiana*, 48, Roma 1961; y espera de la tesis de Soeur Emmanuelle Morard, un anticipo breve de la misma en *Monachos*, «una importation semitique en Egipto? Quelques aperçus nouva aux», en prensa en las actas de la Six<sup>th</sup> International Conference on Patristic studies, Oxford 1971.

34 «Monje deriva de *monachus*, solitario; monje es un solitario, un anacoreta, uno que se retira en sí viviendo entre los otros». Vid. M. de Unamuno, «Monje seglar», en *Obras completas* (ed. García Blanco, Madrid 1958), 809, y G. Penco, «Termini poco comuni del vocabulario monastico», en *Studia Monástica*, 5 (1963) 193-6.

llevaban una vida semejante a los monjes cristianos<sup>35</sup>. En casi todas las religiones hubo un número de hombres que, por unos u otros motivos, se decidieron a llevar una vida segregada. Por eso hay que tener en cuenta todas estas corrientes, esta manifestación del ideal religioso, esa abstención de los goces de la vida natural. Así los reclusos que vivían en el templo de Serapis<sup>36</sup> y en el Budismo, en el Brahmanismo, o instituciones análogas<sup>37</sup>.

En las doctrinas místico-filosóficas de la escuela Alejandrina del siglo II y III y en las comunidades druidas y órficas, comunes al pitagorismo y con puntos de contactos con el platonismo y neoplatonismo, se puede detectar una cierta tendencia a la vida monástica.

Entre los judíos son conocidos los esenios (150 a. de C.), de la comunidad de Qumrân, en el Mar Muerto, que pervive hasta el año 68 d. de C., y que se caracterizaba por la guarda del celibato y por la renuncia a toda propiedad<sup>38</sup>.

Pero como ya advertimos en los preliminares, no es nuestro propósito movernos en este terreno de la historia de las ideas. Ni siquiera de esos antecedentes hebreos. Lo cierto es que si dentro de todos estos sistemas filosóficos y religiosos, surgió esta pléyade de hombres que llevaban una vida de acuer-

35 G. Penco, "La vita ascética come "filosofia" nell'antica tradizione monastica», en *Studia Monástica*, 2 (1960). Ocupándose de estos precedentes destaca su ausencia inmediatamente anterior en la cuna del monacato cristiano, H. I. Marrou: «Solitude, ascése, contemplation: le monachisme chrétien actualise pour so compte un des types ideaux les plus profondément enracinés dans la structure meme de la nature humaine; l'histoire comparée des religions en retrouvé l'équivalent dans les civilisations les plus diverses, Inde, Asie Centrale, Chine, peut-être meme Amérique pre-colombienne; par contre il était demeuré jusque-là curieusement absent de le Méditerranée classique. Una solution de continuité sépare notre monachisme de ses antécédents juifs, esséniens de Qumran, therapeutes d'Alexandria d'écrits ou idealisés par Philon; les rapprochements qu'on cherche à établir avec quelques rares données empruntées à l'Egípte ptolemaïque se révèlent à l'analyse inconsistants.

36 Ha habido quien ha asegurado, sin fundamento histórico, que san Pacomio, en un principio, vivió entre ellos.

37 Últimamente el monacato extremo-oriental ha despertado gran interés entre los monjes cristianos. Vid. «Recontre monastique de Bangkok», en *Rytmes du monde*, 1968 (nn. 1-2 y 4). J. Leclercq, *Le dégi de la vie contemplative*, Bembloux 1969.

38 E. Sutteliffe, *The Monks of Qumram*, Londres 1960. Los textos normativos de la comunidad, ed. por E. Bratina, *Regole della comunità essena*, Trieste 1957.

do con una doctrina de renuncia y apartamiento, era natural que en la naciente comunidad cristiana ocurriera algo parecido. Más aún, cuando ella contenía en su doctrina una buena dosis que fomentaba la dedicación a la vida ascética. Aquí en principio se debería a una adhesión a la figura de Jesús.

Donde primero tienen lugar los intentos de lograr esta vida monacal es en Oriente —concretamente en Egipto—, y según los últimos estudios acaso simultáneamente con Siria.

Ya se venía diciendo por todos los estudiosos serios que considerar a Antonio como el primer monje, era simplificar la realidad histórica<sup>39</sup>. Antonio es nada más que el primer maestro conocido de monjes, y el venerado como prototipo de anacoresis<sup>40</sup>. Pues el supuesto primer ermitaño, Pablo, parece carecer de realidad histórica<sup>41</sup>. Lohse<sup>42</sup> tiene el mérito de haber recogido sistemáticamente todas las pocas noticias literarias existentes sobre eremitas anteriores a Antonio<sup>43</sup> y corrientes doctrinales conexas, a la vez que de diferenciar cuidadosamente tal eremitismo específico de la más genérica ascesis, evitando caer en el confusionismo de obras tan estimables, cual la de Turbessi. Es irreprochable el punto de partida metodológico de Lohse, en cuanto que considera al monacato —la primera de cuyas manifestaciones históricas no es el cenobitismo sino la anacoresis— como un ascesis caracterizada por la huida social<sup>44</sup>. La soledad que percibíamos en su indiscutible etimología. Su nacimiento, pues, coincide con la retirada de los ascetas a la vida solitaria, puesto que en buenos principios no se concibe una existencia

39 Podemos preguntarnos hasta qué punto Dom Butler no es un poco víctima del espejismo de su propia tradición monástica vivida por él, cuando llama a Antonio «the inaugurator and first organizer of Christian monasticism», en *The Cambridge Medieval History*, ed. Cambridge 1967, I, 522.

40 J. Leclercq, «Saint Antoine dans la traditions monastique médiévale, en Antonius Magnus eremita», 356-1956 (*Studia Anselmiana*, 38, Roma 1956) 229-47.

41 La única fuente es la *Vita Pauli*, de San Jerónimo (texto en PL, 23, 17-30).

42 B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in parallelforschungen, I; Munich 1969).

43 Concluye, Lohse, *Askese...*, «Zwar finden sich darüber nur Wenige Zeugnisse; aber diese zeigen doch, dass es lange vor der Entstehung des Mönchtums manche Eremiten gab», 174.

44 *Vid.* en Lohse, *Askese...*, sobre la exaltación significativa de la virginidad en el antioriginista Methodio, *De Virginitate* (para la influencia de Orígenes en el monacato, *vid.* H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, París 1962), 177-9.

monástica no ascética, en tanto que todo el ascetismo premonástico nada de solitario tenía. Se coloca, pues, en la buena senda que hace de dicha soledad el elemento definitorio, *sine qua non* de la vida monástica incipiente<sup>45</sup>.

Lo único que podemos asegurar es que la cuna del monacato cristiano parece que estuvo en el «Valle de Nitria», o «Wâdi Natrum», al Oeste del delta del Nilo. Ya a mediados del siglo II habrían existido allí intentos para organizar una hermandad de ermitaños<sup>46</sup>, aunque es muy dudoso que pasasen de meros ascetas, por el silencio de las fuentes.

Más tarde, a fines del siglo II, después de la guerra civil, en la época de los Severos, hay entre muchos cristianos —influenciados por las ideas montanistas— que creen inminente el estallido final una corriente en este sentido. En el Ponto, agricultores cristianos dejaron sus campos, vendieron sus bienes y se despojaron de todo para salir al encuentro del fin del mundo y del juicio de Dios. También en Siria hombres y mujeres, se retiraron al desierto para esperar el reino de Dios<sup>47</sup>.

En el siglo III un ermitaño llamado Amón, reunió un determinado número de discípulos con los que formó una comunidad que pronto atrajo peregrinos de todas partes del mundo cristiano. La vida solitaria y pobre de estos hombres estaba compartida con el trabajo, sobre todo tejiendo telas que luego los mercaderes llevaban a vender a Alejandría.

45 Dom Buttler ha visto bien este paso difícil de detectar en la noción y en la realidad, del mero ascetismo al monacato, cuando escribe: This was done at first without withdrawal from the world or abandonment of home or the ordinary avocations of life. At an early date female ascetics received ecclesiastical recognition among the virgins and widows, and there are grounds for believing that at the middle of the third century there already were organised communities of women— for in the Life of Anthony we are told that before withdrawing from the world he placed his sister in a house of virgins, the name later used for a nunnery. At his death there was nothing of the kind for men, but, at any rate in Egypt, the male ascetics used to leave their homes and dwell in huts in the gardens near the towns. For when, c. 270, St. Anthony left the world, it was this manner of life he embraced at first», en *The Cambridge medieval History*, I. P. 521. En ese sentido debe reconsiderarse si es posible seguir afirmando que es en Egipto donde nace el monacato. G. Ferrari, *Early Roman Monasteries*, Città del Vaticano 1957, 12-14.

46 R. Turner, *Las grandes...*, 1010.

47 S. Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, trad. México 1961, 30.



Sobre este aspecto del trabajo en el monacato originario volveremos pronto.

El primer maestro de monjes conocido, Antonio, que según los datos aceptados habría vivido del 251 al 356, y desde 271 abrazó la vida eremítica en el desierto egipcio, primero en el exterior, próximo al Nilo, y luego en el interior, es un caso típico de nuestras reservas y limitaciones. La *Vita Antoni* de san Atanasio, nuestra única fuente segura, está toda ella entregada a ese género literario que no hace aprovechable del todo. En todo caso, aunque la existencia de Antonio fue anacorética, numerosos discípulos la aprendieron de él, y su figura no se retrata como la de un ente aislado y sin influencia social, aunque sus seguidores compartiesen también sus ideales solitarios y no la formación de comunidades de cenobitas. A los efectos de la valoración social del eremitismo, tengamos en cuenta que el antoniano que ha predominado siempre, y el que más testimonios históricos ha dejado, no ha sido nunca totalmente solitario. Más bien se ha tratado de eremitas con alguna vinculación entre sí. Es el caso de la Laura, frecuente en Oriente, y no tanto en Occidente, donde la Cartuja y la Camaldula, tienen un intenso sello de originalidad. En la tradición benedictina, los solitarios vinculados a monasterios son un ingrediente normal<sup>48</sup>.

Mucho más interés nos presenta san Pacomio (c. 292-346)<sup>49</sup>, en cuanto que este padre del cenobitismo, al constituir comunidades numerosas articuladas en una organización central reemplazo la sociedad exterior por otra reducida —la monástica—, no por limitada menos efectiva para sus miembros. La huida de la primera nutría los claustros de la segunda, por los motivos que nos hemos propuesto esclarecer<sup>50</sup>.

Los monasterios pacomianos constituían verdaderas aldeas, cercadas por un muro, en cuyo centro se hallaba la iglesia y las construcciones destinadas a los servicios comunes —cocina, refectorio, biblioteca, etc.— agrupadas en un mismo edificio.

48 J. Quasten, *Patrología*, II, trad. española, BAC, Madrid 1962, 155-60. *Vid.* «Antonius magnus eremita», 356-1956, *Studia Anselmiana*, 38; Roma 1956.

49 Se hizo monje en el año 313 y empezó a organizar comunidades en el 320.

50 Para fuentes biográficas y literarias atribuidas a Pacomio. *Vid.* Quasten, *Patrología*, II, 161-6.

Los monjes habitaban en varias casas separadas en torno. El principio que decidía de su morada en cada una de ellas, era el de la división del trabajo. Esta es la pieza maestra del cenobitismo pacomiano y la causa determinante de su éxito en el mantenimiento de tan numerosas comunidades. Por ello había también los correspondientes talleres, igualmente repartidos y ubicados con arreglo a una planificación.

Y naturalmente los huertos, y al exterior la portería y la hospedería. Monjes ecónomos y barqueros se encargaban del transporte y la venta del exceso de la producción en las ciudades ribereñas del Nilo, a veces incluso en Alejandría. La organización se completaba mediante una casa donde durante el período de carga, que duraba tres semanas, habitaban generalmente los hermanos dedicados a los servicios.

Sin embargo no tenemos aquí espacio para un estudio detallado del cenobitismo pacomiano. Únicamente citaremos este párrafo del prefacio de san Jerónimo a la versión de su regla, el más elocuente, en cuanto a la organización social que acabamos de bosquejar:

«Frates eiusdem artis in unam domum sub uno praeposito congregantur, verbi gratia, ut qui texunt lina sint pariter: qui mattas, in unam reputantur familiam; sacirnatores, carpetarii, fullones, gallicarii seorsum a suis praepositis gubernantur, et per singulas hebdomadas ratiocinia operum suorum ad patrem monasterii referunt»<sup>51</sup>.

Y una nueva consideración del problema en D. J. Chitty, «Pachomian sources once more», en *Studia Patristica*, X, I, Berlin 1970, 54-64; B. Lohse, *Askese und Mächtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, ed. C. Colpe y H. Dörrie, I, Munich 1960) 197-204.

<sup>51</sup> Citamos por Horlstenius-Brockie, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, I, Ausburgo 1749, 25, al no sermos accesible la mejor edición de A. Boom, *Pachomiana latina*, ed. Th. Lefort, Lovaina 1932.

La primera vida griega de san Pacomio, texto en A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, IV/2, París 1965, hace una explicación anodina del fenómeno monástico: *Preludio*, I, 159: «Y mientras el evangelio crecía por toda la tierra, por la permisión de Dios, para que fuese puesta a prueba la fe en él, los emperadores, paganos, suscitaron por todas partes una gran persecución contra los cristianos. Y tanto que una multitud de mártires a través de toda clase de diversas torturas, recibió la corona del martirio. Crecía la fe en Cristo más de lo previsto y se fortificaba en todos los paí-

San Basilio representa un formidable avance en la fundamentación teológica de la vida monástica (330-76), y en su integración esencial. Puesto que su ascensión a la sede episcopal de Cesarea en el 370 fue la coronación de todo su pasado monástico y un poco también por parte de la Iglesia Oficial de Asia Menor, del monacato mismo<sup>52</sup>.

En Palestina el primer padre monástico del que se hacía mención es san Hilarión (291-371), discípulo de Antonio mismo y fundador del núcleo de solitarios de Gaza. Pero el gran florecimiento no tiene lugar hasta el siglo v (San Sabas, 439-522). En Siria y Mesopotamia el monacato se sostiene ahora que es tan antiguo como el egipcio de nacimiento independiente, contra las afirmaciones anteriores, sugestionadas por el literario prestigio posterior de Antonio<sup>53</sup>.

En el siglo iv el monacato se difunde ya en Occidente. Según la tradición, Roma tuvo por vez primera contacto con el nuevo fenómeno religioso, cuando estuvo allí el obispo antirriano exilado de Alejandría, san Atanasio, cuyos contactos con la tradición antoniana le llevaron a escribir nada menos que la *Vita Antoni* en el 341.

En los años 382-5, vivió allí san Jerónimo, que había llevado vida solitaria en Oriente, y difundió el monacato entre la alta sociedad femenina de la Urbe, para trasplantarla luego a Palestina, en una de las más curiosas simbiosis entre Oriente y Occidente. En Francia, país de elección para la vida monástica, san Martín funda el monasterio de Ligugé el 360-361. Había sido soldado al igual que Pacomio, hasta el 356, oficial de una

ses... Y a partir de entonces comenzó a haber eremitorios y lugares de ascesis para gentes reputadas por su castidad y su renuncia a las riquezas».

52 Se ha hablado de Pacomio como un mero organizador sin alma. Esta la habría puesto Basilio. Creemos que ello obedece a haberse tenido en cuenta la regla de Pacomio concebida como un reglamento pragmático. La atención a las fuentes hagiográficas ya nos deja otro sabor de boca. Lo cierto es que ha podido hablarse con razón, de cómo con Basilio comienza el «monachisme savant», llamado a tan fecundos destinos. En este sentido, *vid.* L. Bouyer, «La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères», *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I, París 1950, 400-72. Quasten, *Patrología...*, II, 221-4.

53 *Vid.* la síntesis de J. Gribomont, «Monasticism», in *The New Catholic Encyclopedia*, 9, 1032-1036. Para resúmenes cronológicos del monacato, *vid.* Jones, *The latter...*, 929.

de las *scholae* de la guardia imperial, bajo Constancio y luego Juliano<sup>54</sup>. En España la palabra *monachus*, se emplea por vez primera el año 380 en un contexto de prevención antipriscilianista, el canon 6 del Concilio I de Zaragoza:

«Si quis de clericis propter luxum, vanitatemque praesumptam, de officio sponte discesserit ac velut Observatorem legis monachum videri voluerit esse magis quam clericum, ita de ecclesia repellendum, ut nisi rogando atque obsecrando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopis dictum est: ita faciat»<sup>55</sup>.

Suplicio Severo nos dice en *Vita Martini* de su héroe antes de que su padre le obligase a tomar las armas, continuando la propia tradición suya como tribuno militar, «cum esset annorum duodecim, eremum concupivit». Y cuenta cómo sigue la milagrosa obtención de su licencia del César Juliano, para al fin hacerse monje:

«Interea inruentibus intra gallias barbaris, Iuliabus Caesar, coacto in unum exercitu apud Vangionum civitatem, donativum coepit erogare militibus, et, ut est consuetudinis, singuli citabantur, donec ad Martinum ventum est. Tum vero oportunum tempus existimans, quo peteret missionem —neque enim integrum sibi fore arbitrabatur, si donativum non militaturus acciperet—: Hactenus, inquit, ad Caesarem, militavi tibi; patere ut nunc militem deo. Donativum tuum pugnaturus accipiat; Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet. Tum vero adversus hanc vocem tyrannus infremuit dicens eum metu pugnae, quae postero die erat futura, non religionis gratia detractare militiam. At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior: si hoc, inquit ignaviae adscribitur, non fidei, crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine domini Iesu, signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus. Retrudi ergo in custodiam iubetur, facturus fidem dictis, ut inermis barbaris obiceretur. Postero die hostes legatos de pace miserunt, sua omnia seque dedentes. Unde quis dubitet hanc vere beati viri

54 Vid. la miscelanea «Saint Martin et son temps», *Studia Anselmiana*, 46, Roma 1961, con trabajos interesantes para el monacato coetáneo en Italia, África, España y el romano de Palestina. La fuente es la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo.

55 J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, 17.

fuisse victoriam, cui praestitum sit ne inermis ad proelium mitteretur»<sup>56</sup>.

Casiano es el portavoz literario temprano en Occidente del monacato oriental y uno de los grandes maestros monásticos de todos los tiempos. Vive c. 365-434. Vivió una existencia monástica azarosa en Palestina, Egipto y Constantinopla, y luego de un «séjour» romano afincó en Provenza hacia el 415, fundando dos cenobios, uno femenino y otro masculino en Marsella, e interesándose por Lerins, establecido hacía poco (c. 410), por el abad Honorato, en una de las islas situadas frente a Cannes. Casiano vive en Occidente con una nostalgia profunda de sus recuerdos orientales y así se propone dar a conocer, a los monjes que le rodean y *le parecen tibios e inferiores*, las riquezas de Oriente.

El monacato tuvo una grave crisis en Occidente, debido al contagio del movimiento heterodoxo rigorista de Prisciliano, un gran asceta en su vida. Había predicado en España la necesidad de la continencia absoluta. Opone la carne al espíritu de manera radical. En el terreno disciplinario actúa contra la organización eclesiástica. Debido a su carácter impulsivo, consigue muchos partidarios y es consagrado obispo de Ávila. En el Sínodo de Burdeos se condena a Prisciliano, pero a pesar de todo, el monacato en Occidente sigue adelante<sup>57</sup>.

Pero dejemos ya esta crónica evenemencial, cronológica y geográfica, para hacernos algunas preguntas en torno al contexto sociológico de este fenómeno monástico al que venimos siguiendo, y tratar luego de determinar sus causas en la autenticidad histórica profunda.

56 Sulpicio Severo, *Vita Martini*, II, 2, ed. Fontaine, 260.

57 J. Vogt, *La decadencia...*, 169 y ss. M. Vigil y A. Barbero, *Los orígenes sociales...*, 291-2.

Para la relación del priscilianismo con los orígenes del monacato en España, vid. A. Mundó, «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino el sec.vii Questioni ideologiche e letterarie en Il Monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale», *Settimane di studio de Spoleto*, IV, Spoloto 1957, 67-109.

Para la problemática priscilianista como significación social del movimiento, vid. A. Barbero de Aguilera, «El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?», en *Cuadernos de Historia de España*, XXXIX (1963) 21.

Para la problemática priscilianista, vid. J. M. Ramos los Certales, «Priscilianismo, Gestarum», *Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras*, V, 5, Salamanca 1952.

## TRABAJO Y CONTEMPLACIÓN EN EL MONACATO PRIMITIVO

¿Cuál era el número de aquellos primeros monjes? La respuesta es decisiva para calibrar el factor socioeconómico en la génesis del monacato. Notemos el texto de *Historia monachorum in Aegypto*<sup>58</sup>, pero tengamos en cuenta que ha sido un género literario exagerar el número de moradores de los cenobios<sup>59</sup>:

«Todo lo que aquí cuento es lo que he aprendido del santo obispo del lugar: tiene bajo su gobierno diez mil monjes y veinte mil vírgenes».

Pero en todo caso es indudable convenir con quien ha manejado tantas fuentes y las ha elaborado tan concienzudamente como A. H. M. Jones, cuando escribe que «These movements had an enormous vogue and many thousands of men became hermits or monks and many thousands of women nuns». Ahora bien hay que acompañarle igualmente en la prudencia de que hace gala acto seguido al puntualizar que «no estimate can be made of the total at any date and many of the figures given are not doubt exaggerations» (*The later...*, p. 930). Cf. *ibidem*, pp. 1045 y 1064, sobre el exceso de «idle mouths» en el Imperio, como causa determinante de su ruina. Entre ellas, y hay que convenir con él a pesar de lo que del trabajo de los monjes diremos a continuación, estaban esos: «Monks an clergy were more merous and more richly endowed and thus a henvier burden on the economy», dice del Imperio de Oriente. Y, sin embargo, éste no cayó. Las causas de la diferencia son por él inmediatamente analizadas con su rigor lógico habitual<sup>60</sup>.

El problema de la subsistencia de los monjes ha sido decisivo en todos los tiempos, y desde luego, ya presenta desde los orígenes buen número de caracteres permanentes que se suce-

58 Ed. A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, V/1, París 1961-1965, sobre *Oxirinto*, 6, 40.

59 En la Cirtenciese Alcobaca corría la fábula de que se trataban de 999, y que nunca podrían llegar a 1.000.

60 Vid. Dom Butler, en *The Cambridge Medieval History*, I, 522, 524, 525 y 530, sobre las cifras de monjes que dan las fuentes para los primeros días egipcios, antonianos y pacomianos. La tónica es, desde luego, la abundancia de las vocaciones.

derían hasta nuestros días, para su valoración sociológica crucial, de si dependían o no del trabajo o de fuentes ajenas de producción.

Desde luego que la doctrina ortodoxa en el monacato primitivo, la de Pacomio y Basilio por sólo citar los dos casos más destacados, es la de que el monje debe vivir de su trabajo e incluso destinar a los necesitados el exceso del beneficio de éste que, para su frugal existencia, el mismo no requiera. Pero las fuentes ya son reveladoras de un estado de cosas distinto, en que los monasterios ricos o alimentados por la piedad popular pueden permitirse el lujo de que sus monjes ociosos disfruten de una seguridad y comodidad envidiables en el contorno, entregados a la contemplación y desdeñando las servidumbres materiales.

Esta ambivalencia es la constante en los textos encontrados y el problema debe por lo tanto resolverse para cada situación concreta.

Interrogemos un poco a Casiano.

La norma para éste en los monasterios egipcios es un trabajo manual incesante que tiene una primera justificación en el perfeccionamiento espiritual del monje trabajador, antes que en la obra sociológica cualquiera <sup>61</sup>:

«Et idcirco eas cum adiectione operis exsequuntur ne velut otiosis valeat sommus inreperere. Sicut enim nullum ferme ab eis otii tempus excipitur, ita ne meditationi quidem spiritali finis imponitur. Nan pariter exercentes corporis animaeque virtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis inteioris exaequeant, lubricibus motibus cordis et fluctuationi cogitationum instabili operum pondera velut quandam tenacen atque immobilem anchoram praefigentes, cui volubilitas ac pervagatio cordis innexa intra claustra cellae velut in portu fidissimo valeat contineri..., ita ut, quid ex quo pendeat, haud facile possit a quoquam discerni id, est utrum proptar meditationem spiritalem incessabile manuum opus exerceant, an propter operis iugitatem tam praeclarum spiritus profectum scientiaeque lumen adquirant» <sup>62</sup>.

61 *Institutiones caenobiticae*, ed. J. C. Guy Jean Cassien, «Institutions caenobitiques», *Sources chrétiennes*, 109, París 1965, 2, 14.

62 Utilizamos la ed. de J. C. Guy, *Sources chrétiennes*, 109, París 1965.

Uno de los aspectos del trabajo monástico es el de las tareas a realizar por los monjes miembros de cada comunidad al servicio de la misma, para posibilitar la vida de ésta como un conjunto. En este sentido la tradición egipcia, desde luego ya bien implantada por Pacomio, es la de la distribución semanal entre determinados monjes de tales menesteres. Casiano nos dice sobre ella, antes de puntualizarnos unos pormenores organizativos y hasta rituales por lo que pasamos <sup>63</sup>:

«Ne quid sane de institutis caenobiorum praetermisisse videamur, quemadmodum cotidiana fratribus etiam per alias regiones exhibeantur obsequia, commemoradum breviter puto. Per cunctam namque Mesopotamiam, Palaestinam et Cappadociam ac totum Orientem singulis hebdomadibus vicissim fratres ad haec officia sibi reddenda succedunt, ita ut secundum multitudinem coenobii ministrorum quoque numerus deputetur».

Es curioso que precisamente sea en Egipto donde Casiano asegura haber visto una excepción a esa rotación semanal, tendente la misma a no entorpecer la regularidad cotidiana de los menesteres de cada monje <sup>64</sup>:

«Haec dicta sint secundum typum ut praefati sumus totius Orientis, quem etiam in partibus nostris necessario dicimus debere servari. Ceterum apud Aegyptios, quibus maxima cura est operis, non est hebdomadarum mutua vicissitudo ne suboccasione huius officii omnes ab operis canone impediatur, sed uni probatissimo fratrum cellarii vel coquinae cura committitur, qui perpetuo, donec virtus eius vel aetas admittit, iugiter opus istud exerceat».

Decíamos que para Casiano, la justificación del imperativo laboral para el monje es más bien individualista que social, en cuanto el trabajo es un instrumento de perfección, negativo más que positivo, en cuanto impide el desequilibrio psíquico de los contemplativos. Y efectivamente, buena parte del libro X de sus *Instituciones*, *De espíritu acediae*, está dedicado al tal trabajo como remedio contra este mal monástico, nada menos que todos

63 *Inst.*, 4, 19.

64 *Inst.*, IV, 22.



sus capítulos 7 a 24, de los veinticinco de que consta, fundamentados en citas paulinas. Sin embargo, la vertiente social le desliza al comentar a san Pablo en II Thess., 3, 4:

«Cum utique non gratis, qui evangelium praedicabat, tam sublime ac spiritale opus exercens cibum sibi dominicae iussionis auctoritate praesumeret, quid nos faciemus, quibus non solum nulla praedicati o verbi commissa est, sed ne ulla quidem nisi animea nostrae solius cura mandatur? Qua fiducia otiosis manibus gratis panem comedere audebimus, quem vas electionis, evangélica sollicitudine et praedicatione constrictus, sine opere manuum comedere non praesumit, “sed in labore” inquit, “et fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus”?»<sup>65</sup>.

Y más adelante, advierte de cómo los monjes egipcios no sólo no tenían permitido recibir nada ajeno para sus sustento, sino que venían obligados a socorrer a los económicamente débiles, los encarcelados y los hambrientos de la Libia víctima de la sequía<sup>66</sup>.

«His itaque exemplis per Aegyptum patres eruditi nullo modo otiosos esse monachos ac praecipue iuvenes sinunt, actum cordis et profectum patientiae et humilitatis sedulitate operis metientes, et non solum a nullo quicquam ad usum victus sui accipere patiuntur sed etiam de laboribus suis non tantum supervenientes ac peregrinos reficiunt fratres, verum etiam per loca Libyae, quae sterilitate ac fame laborant, nec non etiam per civitates his qui squalore carcerum contabescunt, inmanem conferentes dirigunt alimoniae victusque substantiam, de fructu manuum suarum rationaile ac verum sacrificium domino tali oblatione se offerre credentes»<sup>67</sup>.

65 *Inst.*, 10, 8.

66 *Inst.*, 10, 22.

67 Es de interpretación difícil el párrafo que sigue: «hinc est quod in his regionibus nulla videmus monasteria tanta fratrum celebrata e fundata».

A causa de este rigor en la disciplina de la pobreza de la comunidad como tal y no de sus individuos meramente —pobreza impuesta por la necesidad de destinar a los demás el exceso de los productos del trabajo por encima de la satisfacción de las mínimas necesidades vitales—, puesto que las comunidades no eran numerosas.

Pero a continuación dice que si la disciplina fuese otra y los monjes pudiesen vivir de la caridad ajena, «voluptas tamen otii et pervagatio cordis diutius eos in loco perseverare non patitur».

Destinadas las *Conlationes* a la edificación espiritual de los monjes galos, hacen hincapié mucho más que las *Institutiones* en la vida interior, y nos resultan mucho menos útiles para el conocimiento de las realidades monacales que Casiano observara en sus años de Oriente. Pero también en ellas podemos encontrar algo útil a nuestros fines.

Sabido es que en ellas distingue el autor varias clases de monjes, como luego, siguiendo sus huellas, haría entre otros san Benito, por no hablar de san Isidoro. Una de ellas, es la de los sarabaítas, caracterizados ante todo por la indisciplina, y que se contraponen a los cenobitas, quienes viven regularmente en comunidades obedientes. Los sarabaítas habían perdido también el espíritu y la práctica de la pobreza individual, mientras los cenobitas son aquí una vez más retratados por Casiano<sup>68</sup> como benefactores de la sociedad. Y dice de los sarabaítas:

«Etiam amplius in operibus diurnis quam hi qui in coenobiis degunt diebus ac noctibus consumuntur, sed non ea fide eodemque proposito. Hoc enim isti faciunt non ut fructum sui operis subiciant dispensatoris arbitrio, sed ut adquirant pecunias quas recondant. Inter quos quantum intersit advertite. Illi nihil de crastino cogitantes gratissimos sudoris sui deo offerunt fructus, isti vero non solum in crastinum, sed etiam in multorum annorum spatia infidelem sollicitudinem prorogantes aut mendacem deum aut inopem credunt, qui promissam cotidiani victus atque indumentorum sufficientiam praeberere eis aut non possit aut nollo... Illi ob hoc certatim statutum transcendere canonem diurnis operibus elaborant, ut, quidquid monasterii sanctis usibus redundarit, vel carceribus vel cenodochio vel nosocomio vel indigentibus pro abbatis dispensetur arbitrio, isti ut, quidquid cotidianae superfuert gulae, aut profusoriae proficiat voluntati aut certe filargyriae vitio recondatur»<sup>69</sup>.

Para Casiano el estado normal del monje es la soledad de su celda. Hay en él un ingrediente eremítico fuerte, aunque se

Y menos complicada resulta su conclusión: «Unde haec est apud Aegyptum ab antiquis patribus sancta sententia, operantem monachum daemone uno pulsari, otiosum vero innumereis spiritibus devastari».

68 *Conlationes*, (ed. E. Pichery, Jean Cassien, «Conferences», *Sources chrétiennes*, 42, 54 y 64, París 1955-1959), 18, 7.

69 *Vid. las Consultationes Zacchaei*, III, 3, Pl, 20, 1152-4.

proponga adoctrinar a los cenobitas galos. Ello influye en que no concibe para aquellos el trabajo al aire libre. Hay que tener en cuenta las consecuencias que de tal concepción se derivan. La autosuficiencia del monasterio era incompatible con el laboreo de los campos por manos ajenas, de no ser estas serviles. No resulta tan fácil compaginar ésto con la doctrina rigurosa anteriormente expuesta. Así dice <sup>70</sup>:

«Et idcirco ei, qui de interioris hominis puritate pervigilem sollicitudinem gerit, expetenda sunt loca, quae mentem eius nulla ad culturae distentionem ubertatis suae fecunditate sollicitent nec de cellulae fixa atque immobili statione proturbent atque ad aliquid subdivale opus prodire compellant, et ita velut in apertum effusis cogitationibus omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitum per diversa dispergat».

Y más adelante <sup>71</sup>:

«Satis utili ac necessario praecipitur instituto hoc operum genus, quod intra cellam exerceri potes. Etenim non solum exemplo beatitudinis vestrae apostolicarum virtutum imitatione fundatae, verum etiam experientiae nostrae testimonio commoditas huius rei nobis saepe conperta est».

Hablamos antes de la ambivalencia que los textos traslucen a propósito del trabajo de los monjes. Y la mejor prueba la tenemos en un pasaje de estas mismas *Conlationes* casianas, muy vecino al que acabamos de citar <sup>72</sup>. Evocando nada menos que al mismo Antonio, cita a un interlocutor de éste que daba por bueno que los monjes tengan como ideal dedicarse a la contemplación, descargados de las preocupaciones del trabajo cotidiano, que no de la subvención de sus necesidades sólo, argumento contra la anacoresis y en pro, incluso, de la convivencia cerca de aquellos prójimos bienhechores. La doctrina de Antonio está en la línea de la que podríamos llamar ortodoxia monástica. «Noveris te, inquit, etiam in futuro saeculo eorum sorte censendum, cum quibus in hac vita in lucri detrimentiae

<sup>70</sup> *Conl.*, 24, 3.

<sup>71</sup> *Conl.*, 24, 7.

<sup>72</sup> 24, 11.

consortio vel gaudio vel maerore concuteris», que amonesta a otro <sup>73</sup>.

No citamos con detalle las reglas monásticas pacomiana y basiliana, pues toda organización de la vida común que contiene está basada en el trabajo de los monjes que la comparten.

Pero si de Oriente pasamos a Occidente, al monacato primitivo galo de san Martín, el panorama cambia ya radicalmente.

Sulpicio Severo escribe, en cambio, sobre el desprecio del trabajo en el monasterio de Marmoutier, fundado por Martín, después de su obispado de Tours, y del que fue abad <sup>74</sup>:

«Non emere aut vendere, ut plerisque monachis moris est, quioquam licebat; ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur, maiores orationi vacabant».

Sigue la siguiente indicación del clima eremítico que más bien predominaba en aquel cenobio <sup>75</sup>.

«Rarus cuiouam extra cellulam suam egressus, nisi cum ad locum orationis conveniebant» <sup>76</sup>.

En todo caso parece indudable que debe admitirse con Stein <sup>77</sup> la existencia de Oriente, en la segunda mitad del siglo IV de varias decenas de millares de monjes: «Era un medio cómodo, afirma, aún sin vocación de vivir de limosnas, eludir las obligaciones por supercherías y ser considerado por el pueblo y hasta por los poderosos».

<sup>73</sup> Para el tratamiento de la acedia en casiano, *vid.* S. Wenzel, «The Sin of Sloth», *Chapel Hill*, 1960, 173-7 y 212-3.

<sup>74</sup> *Vita Martini*, IV, 2 (ed. O. Fontaine, «Vie de St. Martin», *Sources chrétiennes*, 133-5, París 1967-69).

<sup>75</sup> *Ibidem*, 675-9.

<sup>76</sup> Lo que pone en tela de juicio la interpretación de E. Delarulle, «La spiritualité des perelinages à Saint Martin de Tours du V au X siècle», en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*, Todi 1963, 204-5, según éste la condición episcopal de Martín habría hecho superior a Antonio mero monje, según su hagiógrafo.

<sup>77</sup> S. Stein, *Histoire du Bas Empire, I. De l'État Romaine l'Etat Byzantin*, 284-476, Desclée de Brower 1959 (ed. y notas de J. R. Palanque) (1.<sup>a</sup> ed., Viena 1928), 1485.

Naturalmente que esta índole masiva del fenómeno es decisiva para estimularnos a buscar un condicionante socioeconómico al margen de las motivaciones ideológicas individuales de unos pocos, relegadas al nivel de la superestructura religiosa.

Stein recalca como tal difusión «pouvait porter préjudice au chiffre des naissances, a la population clairsemée». Así el emperador Valente, hacia el año 370, mandó buscar a los curiales que se habían hecho monjes, —notemos las cargas que sobre ellos pesaban y tendremos una motivación no desdeñable de su vocación—, y devolverlos a su municipalidades para que cumplieren sus obligaciones de tales, so pena de confiscación de sus bienes (*Cod. Theod.* XII, 1, 63). En el año 375, luego de que sus tropas interviniesen contra los habitantes del desierto de Nitria que se oponían a su política religiosa, trató de incorporar por la fuerza a los monjes al ejército (Hieronymi, *Chronicon.*, ed. Fotheringham, 1923, p. 330). Pero concluye el autor que los monjes nunca llegarían a representar «une fraction assez nombreuse de la population totale».

Cousin explica la aparición precisamente en Egipto del monacato<sup>78</sup>, por el predicamento de las religiones de misterio y la atmósfera místico-sensual allí menos intensa que en otros países como Asia Menor, por el temperamento egipcio constantemente preocupado por el Más allá y por el eco de los numerosos martirios allí acaecidos.

Sin embargo, para los orígenes egipcios, aunque pronto el sistema se deteriorase, ya que de ello son innegables los indicios de las fuentes, está acertado Jones al resumir<sup>79</sup> que: «it was from the beginning the tradition in Egypt that hermits and monks maintained themselves by the labour of their hands. Many of the hermits wove rush mats, coming down periodically from the desert to the cultivated areas to gather their raw material and to sell their finished products; they also did seasonal agricultural work. Nitria and Scetis were hives of industry, and everyone was expected to work. The Pachomian monasteries were highly organised industrial and agricultural concerns. The monks worked in gangs

78 P. Cousin, *Précis d'Histoire monastique*, París 1956, 30.

79 *The Later...*, 931.

under foremen at a great variety of trades as smiths, carpenters, tailors, fullers, tanners, shoemakers, basketmakers, copyst, as well as at agricultural work. The surplus products were sold in the market, and the money devoted to charity».

Dom Butler ha destacado <sup>80</sup> las diferencias que en orden a la concepción del trabajo separan los diversos estadios del monacato oriental: «Herein lies one of the most significant differences between Pachomian and Antonian monachisms. In the latter the references to work are few, and the work is of a sedentary kind, commonly basket-making and linen weaving, which would be carried on in the cell; and the work was undertaken merely in order to supply the necessaries of life, or to fill up the time that could not be spent in actual prayer or contemplation or the reading of the Bible. Palladius picture of the organised, self-supporting agricultural colony, in which the daily religious exercises only alternated with, and did not impede the daily labour that was so large an element of the life: and so this picture is of extraordinary value... Again, St. Basil declared against even the theoretical superiority of the eremitical life over the cenobitical. He asserted the principle that monks should endeavour to do good to their fellow men. And in order to bring works of charity within reach of his monks orphanages were established, separate from the monasteries but close at hand under the care of the monks, in which apparently children of both sexes were received... Their work was field labour and farming- St. Gregory Nazianzen speaks of the ploughing and vine-dressing, the wooddrawing and stone-hewing, the planting and draining» <sup>81</sup>.

Como resume Frend <sup>82</sup> «in both Egyp and Syria the combination of the roles of Old Testament prophet and «trully phi-

<sup>80</sup> *The Cambridge Medieval History*, I, 522-4 y 528-9.

<sup>81</sup> E. Stein apunta también cómo en los monasterios antonianos no se exigía más trabajo que el necesario para la subsistencia de los monjes, mientras que en los pacomianos también para el ejercicio obligado de la caridad. Para esto, *vid.* A. Veilleux, «La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle», *Studia Anselmiana*, 57, Roma 1968, xvii-xviii. Buen estudio crítico del «dossier pachomien», en pp. 15-157.

<sup>82</sup> W. H. C. Frend, «The monks and the survival of the east Roman Empire, in the Fifth Century», en *Past and Present*, 54, Oxford 1972, 11-12.

losophic life» aspired to by the monk produced an active concern for the current needs of the population to an extent neither appreciated nor practised in the west at this period. In addition to Scripture, the works of Clement of Alexandria and origin were to be found among the Egyptian monk's library, both emphasizing that knowledge of God and true piety were the result of human activity as well as the renunciation of all those things that fed the passions».

Pero, ya desde estos comienzos, hay indicios entre los monjes de una cierta corriente meramente contemplativa e incompatible, o por lo menos desdeñosa con el trabajo manual. A continuación veamos algunos textos:

Sobre Apollo (era un monje que vivía en los confines de Hermópolis, Tebaida) <sup>83</sup>:

«Se estableció en una pequeña caverna, y en ella vivía, al pie de la montaña. Su ocupación consistía en dar a Dios el culto de la oración todo el día, hincando las rodillas cien veces durante la noche y otras tantas de día. Su alimento, entonces, le era proporcionado por Dios».

Esto indica que el problema económico estaba resuelto. Y en *ibidem*, 44, p. 58:

«no hace mucho que un día hubo gran hambre en la Tebaida. Y cómo los vecinos del contorno hubiesen oído que los monjes de Apollo se alimentaban milagrosamente, se presentaron a él espontáneamente con sus mujeres e hijos, pidiéndole la bendición y el alimento. Y él, sin temer por ningún momento que le llegase a faltar la comida, daba a cuantos llegaban, a cada uno lo preciso para todo el día».

Hasta cierto punto Casiano <sup>84</sup> daba como natural, si bien tengamos que deducirlo un poco forzosamente, que los monasterios tuviesen bienes para cubrir sus necesidades, sin fiarse sólo del trabajo de los monjes, cuando como cautela, les prohí-

83 *Historia Monachorum in Aegypto* (ed. A. J. Festugiére, *Les moines d'Orient*, Paris 1961-65), VIII, 5, 48.

84 *Inst.*, 4, 4.

ben recibir dotes de los postulantes acomodados, mirando por el bien espiritual de éstos y no por los monasterios mismos, según las razones que seguidamente da Casiano:

«Et idcirco ne usibus quidem coenobii profuturas suscipere ab eo pecunias adquiescunt, primum ne confidentia oblationis inflatus...».

Y lo que reconoce abiertamente <sup>85</sup> es que había vocaciones monásticas inspiradas en la necesidad, o sea que el estado de monje implicaba una cierta promoción social, si bien todos los supuestos de necesidad, como vamos seguidamente a ver, que se le ocurren, no tienen una motivación económica:

«Tertius vero vocationis modus est qui ex necessitate descentit, cum divitiis mundi huius vel voluptatibus obligati ingruentibus repente temptationibus, quae vel mortis pericula comminantur vel amissione bonorum ac proscriptione percutiunt vel carorum morte compungunt, ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inviti properare compellimur».

«Vel necessitate ad hanc professionem venire compulsi».

Así insiste Casiano en sus *Conlationes* <sup>86</sup>, como hipótesis corriente.

Por otra parte, en un lugar distinto citamos la razón de su preferencia por la vida cenobítica sobre la anacorética, reveladora en el sentido que ahora nos ocupa.

Incluso en los días de san Pacomio, cuando el trabajo era la norma en los monasterios, aislarse en éstos no dejaba de ser un remedio contra la debilidad económica y la inseguridad. Y así el mismo santo condena a los hombres casados que se hacían monjes para huir de su pobreza, abandonando a sus mujeres e hijos <sup>87</sup>.

Y en el caso de los cenobios pacomianos, fue bajo el gobierno de uno de sus inmediatos sucesores, Horsieso, cuando

<sup>85</sup> *Conl.*, 3, 4.

<sup>86</sup> 18, 7.

<sup>87</sup> Textos en L. T. Lefort, «Catechèse à propos d'un moine rancunier», en *Oeuvres de St. Pachome*, Lovaina 1956, 30.



se enriquecieron en tierra, en ganado y en barcas, hasta cambiar su tónica vital y dar paso a una decadencia en la observancia a cual más rápida <sup>88</sup>.

La aceptación plena del monacato en el seno de la ortodoxia eclesiástica, que a la vez que le atrajo los favores de la jerarquía, no le hizo, sin embargo, perder los del pueblo, pudiendo llegar a funcionar así éste, según han observado los historiadores marxistas, como una sutil fuerza contrarrevolucionaria, desviada por las clases dominantes de sus móviles originarios; e hizo que la piedad de los económicamente débiles y el favor de los poderosos se aunaran para enriquecer a los monasterios, precipitando así la evolución que venimos diseñando y que bien resume A. H. M. Jones: «Even in Egypt hermits and monks received much by way of offerings in kind from the admiring faithful, and monasteries gradually acquired endowments in land and house property by gift and bequest. In Syria it was apparently still customary for hermits and monks to work for their living in the late fourth century, but by the fifth they subsisted almost entirely on charity or on unearned income». Y refiriéndose a los obispos aclara cómo en cuanto a su benevolencia para con los monjes, «Their feelings were generally shared by the laity, which had immense respect for their austere and ascetic lives and revered their theological opinions» <sup>89</sup>.

En la misma *Historia monachorum in Aegypto* encontramos ya indicios de ese angelismo negador del trabajo material. Fijémonos en este texto <sup>90</sup>:

«He visto, en efecto, allí muchos padres viviendo una vida angélica, por la manera cómo progresan a imitación de nuestro divino salvador; nuevos profetas que por su manera de vivir inspirada de lo alto y maravillosamente virtuosa están dotados de un poder sobrenatural parecido al de Dios, y en tanto que verdaderos servidores de éste, no tienen ningún pensamiento terrestre ni cuenta alguna de las cosas pasajeras de aquí abajo, sino que,

88 Véase A. Veuilleux, *La Liturgie...*, 130.

89 *The Later...*, 931-2.

90 Prólogo, 5 y 7, ed. Festugiére, 7.

aunque se les ve así vivir sobre la tierra, son de hecho ciudadanos del cielo... No hay en ellos ningún cuidado ni preocupación alguna del vestido, sino sólo, en el canto de los himnos, la espera del retorno de Cristo»<sup>91</sup>.

Sólo por unos pocos años se sale de nuestros límites cronológicos un episodio de la vida de san Eutimio<sup>92</sup> quien en el año 405 o 406, siendo ya sacerdote y prefecto de monjes llegó a Jerusalén, a la laura de Faran, a unas seis millas de la ciudad:

«Y un amigo de la soledad, permaneció en una celda de anacoreta, fuera de la laura, sin poseer absolutamente nada de los bienes de este mundo. Sin embargo, aprendió a fabricar cuerdas para no ser una carga para nadie, sino al contrario dar parte del producto de su trabajo a los necesitados. Como se había librado de todo ciudadano terrestre, no tuvo más que este otro cuidado: cómo agradar a Dios por las oraciones y los ayunos»<sup>93</sup>.

En este caso el «angelismo» no era incompatible con la autosuficiencia lograda por medio de trabajo.

Pero en el siglo anterior, ... por la Vida de Hipatios, sabemos que era posible a los monjes en la región de Constantino-  
pla vivir de limosna<sup>94</sup>.

«En el acto, el soldado abandonó la ciudad, y llegando a la montaña, no lejos de la Iglesia en que se encontraba el servidor de Dios, levantó allí una cabaña. Pasaba su tiempo en ella, viviendo de plantas salvajes. Los campesinos vecinos se enteraron, subieron, le edificaron una celda y sembraron grano en un pequeño espacio alrededor».

Si con todas las reservas que al referirnos a las fuentes hacemos constar, nos dirigimos a las «Vitae patrum»<sup>95</sup> obser-

91 Sigue una explicación milagrosa de la posibilidad de subsistir sin trabajar ni contar con medios materiales seguros.

92 Escrita por Cirilo de Scithopolis, ed. Festugiére, *Les moines...*, III/1.

93 Cap. 6, 65-6.

94 Ed. Festugiére, *Les Moines...*, II, 3, 18.

95 *Prologomenon*, XVI; en PL, 73, 890.

varemos esta ambivalencia tantas veces apuntada en torno al trabajo de los monjes, la cual va saltando, si se nos permite la expresión, de texto en texto y en forma un tanto alternativa.

Y así la imposición a ultranza del trabajo <sup>96</sup>:

«Dixit quidam frater abbati Pisteramoni: Quid faciam, quoniam durum est mihi vendere quod manibus meis laboro. Et respondens dixit: Quia abbas Sisois et caeteri vendebant opus manuum suarum; hoc enim non laedet. Sed quando vendis, semel dic pretium speciei quam distrahis. Et si vis relaxare modicum pretii, in te est, sic enim et quietem invenies. Iterum dixit ei frater: Si habeo quod sufficiat necessitatibus meis aliunde, videtur tibi ut non cogitem de labore manuum? Respondens senex, dixit: Quantum vis habeas, non negligas operari, et quantum potes, fac, tantum non cum turbatione animi» <sup>97</sup>.

En cambio abundan los textos hagiográficos en que sus modelos estan del todo liberados del trabajo manual, apareciendo ello como algo tan natural, que apenas si de pasada se explica. Así tenemos el caso de Jacobo Nisita <sup>98</sup>:

«Habebat autem alimentum, non quod cum labore nascitur et seritur, sed quod sua sponte producitur: iam ex silvestribus collingens arboribus fructus qui sponte nascuntur, et ex herbis eas quae sunt esculentae, et habentur instar olerum, ex iis dabat corpori ea quae satis erant ad vivedum, ignis usum recusans».

Y el de Accepsimas <sup>99</sup>:

«Accepsimas fuit eodem tempore, cuius fama late sparsa est per Orientem. Is cum in domuncula seipsum inclusisset, sexaginta annos transegit, neque videns, neque loquens, sed in seipsum conversus at deum visionem adprehendens... Per exiguam autem quandam fossam manum porrigens, accipiebat id quod afferabantur nutrimentum: fossa autem nom ita effosa fuerat ut omnino tenderet in directum, ne esset ex adverso eorum qui

<sup>96</sup> *Vid. Verba seniorum*, 6, II; en PL, 73, 890.

<sup>97</sup> *Ibidem*, VII, 5, 3; 73, 1030.

<sup>98</sup> Philoteus o Teophiles, I; en PL, 74, 15.

<sup>99</sup> *Ibidem*, XV: 74, 73-74.

vellem ipsum videre, sed erat obliqua, et ita constructa, ut esset instar incurvas lineas»<sup>100</sup>.

Y terminando con esto nuestro excursus por las *Vitae Patrum* pasemos a otro interrogante, dejando ya de lado el trabajo monástico.

#### PROCEDENCIA SOCIAL DE LOS MONJES

¿Cuáles eran las clases sociales de que se nutrían los monasterios?

G. Penco<sup>101</sup> reconoce la parquedad de la literatura monástica para el tema: «Dato che tutto il loro interesse é piuttosto concentrato sulla práctica delle virtù degli antichi asceti a su llore insegnamento spirituale (dopo l'aggregazione alla vita monástica), essendo per esse scontato, ad esempio, il principio dell'abituale povertá dei monaci, in quanto virtù inseparabile dalla perfezione cristiana e religiosa, non importa se anteriormente o posteriormente alla professione monástica. Tali fonti perciò non si preoccupano tanto di fornire, abitualmente, ragguagli sulla varia estrazione sociale dei componenti delle comunitá, quanto di presentare modelli di monaci degni di imitazione e di lode nell'effectivo ed intento esercizio delle virtù in modo speciale dopo il loro inserimento nello stato monástico». Pero al tratar de la influencia del clima socioeconómico del fin del mundo antiguo en el nacimiento del monacato, cree que la clase media es la predominante entre los cristianos antes de la paz constantiniana. Sobre ello P. Brezzi<sup>102</sup> opina que:

100 Cf. en el mismo sentido la debilidad física, incapacita la fuerza para el trabajo, como un ideal hagiográfico, en *Domina, ibidem*, XXX, 113.

Además encontramos algún texto que permite entrever una cierta relajación a la pobreza individual de los monjes.

Así, en el libro VII, 5, 2; PL, 73, 1030: «Quidam frater requisivit senem, dicens: Si mihi debet paucos nummos frater, iubes ut repeta, eos. Cui senex: Semel tantummodo illi dic cum humilitate. At ille dixit: Quod si semel dixero, et nihil mihdederit, quid faciam? Tunc senex ait: Ulterius ei nihil dicas. At ille iterum ait: Et quid faciam, quia non possum vincere cogitationes tuas, tatummodo fratrem tuum ne contristeris, qui monachus es».

101 «Las composiciones sociales delle comunitá monastiche nei primi secoli», en *Studia Monástica*, 4 (1962) 257-8.

102 En *Studi e materiali di storia della religione*, 22 (1949-50) 22-45, repr. en *Dalle persecuzioni alla nace Constantino*, Roma 1960, 133-79.

Con la paz hay unas conversiones masivas que hacen estén representadas todas las clases sociales entre los cristianos. Y esa composición varia, se refleja en la de las comunidades monásticas. Con la crisis del siglo III, hay una cierta nivelación clasista, a base del empeoramiento y la reducción práctica a servidumbre de la masa campesina e incluso funcionarios y militares, mientras los obreros urbanos son esclavos. Y explica que «l'immenso di monaci verso il deserto nel decorso del seculo IV senza voler negare con ciò minimamente il peso di fattori spirituali, como, nel caso, l'influsso della tradizione biblica connessa con tale movimento, che anzi era portato a trovarvi la giustificazione ultima delle proprie sofferenze e speranze —va considerato anche como un mezzo di evasione oltre che dall'anarchia política e militare o dalla— pressione fiscale, soprattutto como una fuga del crescente peso delle singole attività esplicate dai cittadini. Tanto più che simili attività venivano considerate ora, per le precarie condizione generali della società tardo—imperiale, como publica funzione, a cui bisognava rimanere legati per tutta la vita e perfino, in forma ereditaria, nella propria discendenza». «Tale situazione fece sentire naturalmente le sue conseguenze anche sullo sviluppo delle incipienti istituzioni monastiche favorendo l'afflusso di sbandati e indigenti, di deboli e fuggiaschi. Dall'abandonó e dallo spopolamento delle città si passa a quello delle stesse campagne, con la fuga nel deserto e nella solitudine, ai limiti di ogni convivenza sociale; verso l'inizio del seculo V lo sfacelo é ormai generale ed inevitabile, aggravato dall'insicurezza delle publice istituzioni». Y frente a esta sociedad en disolución se crea esa microsociedad monástica ya tan organizada en el cenobitismo pacomiano. Nota que en la Regla de san Pacomio se reflejan los mismos grupos profesionales en que la sociedad egipcia se repartía segun Rostovzev: campesinos, artesanos, obreros, pescadores, conductores <sup>103</sup>.

103 Valora también el factor nacional de las provincias separatistas, en el desarrollo monástico. Así, la oposición de los monjes egipcios a la conscripción militar decretado por Valente el 375, y los circunceliones africanos. Sobre estos últimos, *vid.* Th. Bütthner, «Die soziak-religiöse Bewegung der Circumcelliones in Norkafrika», en *Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte*, I (1956) 386-96; *id.*, Y. Ewerner, *Circumcellionem und Adamiten*, Berlín 1959.

Las fuentes nos hablan a veces de vocaciones entre las clases más poderosas. Pero acaso la frecuencia con que lo hacen obedezca a lo chocante del fenómeno, y no nos debe hacer pensar, en general, en una abundancia particular del reclutamiento monástico entre esas. Así Casiano, presenta al protagonista de una historia edificante de obediencia y humildad <sup>104</sup>:

«Non tacebimus etiam nobis cognitum fratrem secundum saeculi huius ordinem summae familiae: nam patre comite ac ditissimo oriundus fuit, studii quoque liberalibus non mediocriter institutus... Nequaquam perterritus tam vilis et insueti officii novitate nec considerans indignitatem rei nataliumque splendorem ac venditionis iniuriam, dum illam Christi humilitatem, quae est vera nobilitas, per obedientiae gratiam desiderat»

En cambio, en el primitivo monacato galo, el de san Martín, la expresión de Sulpicio Severo es lo bastante clara como para denotarnos una proporción realmente mayor en las vocaciones de las clases elevadas:

«Plerique camelorum saetis vestiebantur mollior ibi habitus pro crimine erat. Quae eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant; pluresque ex eis postea episcopos vidimus» <sup>105</sup>.

Lo que comenta Fontaine <sup>106</sup>: «les remarques finales sur le recrutement primitif de la communauté dépassent largement en intérêt notre connaissance de celle-ci. Elles confirment, en effet, par les débuts mêmes du monachisme en Gaule, ce que les “conversions” de Sulpice, de Paulin de Nole, su prefet Dardanus ou d’Eucher; le rôle joué dans la diffusion de l’idéal ascétique para l’élite de la société gallo-romaine... Les réticences de la haute société devant cette épidémie d’anachoretisme n’en ont été que plus vives. Ce n’est pas un facteur négligeable des inimitiés suscitées par la personne de Martin».

104 *Inst.*, IV, 29.

105 *Vita Martini*, 10, 8.

106 P. 683 de su ed.

No cabe duda, tampoco, de la abundancia de vocaciones monásticas en el ejército, y por otra parte la explicación es evidente, de huída del mismo, como un síntoma más de la decadencia del Estado. Son muy abundantes en las fuentes relatos como el de la llamada al desierto de Jonás, el maestro de Hipatios, monje de la región de Constantinopla. Ello sucedió en Tracia el año 386 <sup>107</sup>:

«Un soldado de Constantinopla llamado Jonás, armenio de nacimiento estimulado por el aguijón divino, quiso hacer su renuncia. Pero a pesar de sus insistentes demandas al tribuno de la cohorte, no le daba este su licencia. Y un día, habiendose cargado de algunos haces a su espaldas y teniendo en la mano una antorcha, mientras se acercaba el muy piadoso emperador Arcadio, el soldado se le acercó y le dijo: “Hasta aquí he servido a tu majestad, pero desde este día quiero servir a Cristo. Ordena mi licencia. En otro caso, eres libre de quemar a tu esclavo con esta madera y este fuego. Yo no puedo proceder de otra manera”».

A la vista de esta piadosa locura, el emperador ordenó enseguida que se le pusiera en libertad» <sup>108</sup>.

No nos puede extrañar que la fuga de la sociedad que implicaba la vocación monástica fuese compartida, entonces, por individuos ya precedentemente asociales. Así la frecuencia con que las fuentes nos hablan de las «conversiones» de ladrones es reveladora <sup>109</sup>.

Aunque la conclusión parezca un poco cómoda, creemos que es lo más honrado, seguir a Jones <sup>110</sup>, cuando apunta como «hermits, monks and nuns were drawn indiscriminately from all classes of society from the highest to the lowest, and very

107 Ed. de la *Vida de Hipatios* en Festugiére, *Les moines...*, III, 18, cap. II del texto.

108 Por citar un texto en este sentido de las *Vitae Patrum*, tenemos el del *Patrum spirituale*, de Juan Mosco, cap. XX; PL, 74, 129: «Conversio cuiusdam militis ad miraculum dei in se factum, cuius etiam vita compendiose describitur», milagro que se supone acaecido «a quodam milite quod cum bellum in Africa gerent Romani cum Mauritanis».

109 En la *Historia lausiaca*, XXII, se contiene la «Vita abbatis Moysis», qui fuit ex latronibus.

110 *The Later...*, 931.

little attempt was made by the imperial government to restrict entry into the monastic life».

Sin embargo, en conjunto hay que notar que, por la fuerza misma de las cosas, en una situación económica depauperada como la de la crisis del Imperio, la mayoría de las vocaciones hubieron de afectar necesariamente a los económicamente débiles, para los cuales la estrechez y los renunciamentos de la vida monástica no dejarían de implicar una promoción, aunque fuese negativa, es decir, de liberación de algo indeseable antes que de conquista de algo mejor. Así escribe W. H. C. Frend<sup>111</sup>: «the vast popularity of the movement was partly the outcome, however, of current economic conditions. From the middle of the third century onwards the situation had been worsening in the Nile valley. Examples are numerous and well-known. Questions addressed to an oracle at Oxyrhynchus included such pleas as, “Shall I be sold up?” “Am I to become a beggar?” “Am I to become a member of a municipal council?” “Shall I take flight?” Land was in a poor state, and in abandoning his family’s 300 arourae when he chose the solitary life Antony was more likely to have been abandoning burdens rather than wealth. It is interesting that his biographer, Athanasius, notes one of the benefits of his settlements was that the grumbles of the tax-collector were not heard there».

Desde un punto de vista algo distinto, Stein ha notado<sup>112</sup> la procedencia de los monjes de las poblaciones, en una situación de inferioridad práctica y legal, por su falta de helenización y su desconocimiento del griego y del latín, punto el último que de hecho implica una carencia de derechos, y venía a suponer la reducción al estado servil de los coptos y los semitas no helenizados, mayoría desde luego en las provincias al S. del Taurus. Aunque el punto se ha discutido, para Stein, Antonio era un analfabeto copto, y «L'exemple de cet homme, devant lequel s'inclinaient petits et grands, a dû exercer un attrait fascinant sur ses malheureux compatriotes pour lesquels l'entrée dans le monachisme était à la fois le moyen d'accéder à un traitement digne d'un être humain et aussi, vu leur abrutissement de fellahs paresseux,

111 *The Monks...*, 3-24; cita de la p. 10.

112 *Histoire...*, 149-50.



au seul genre de liberté que s'offrit á leur race. C'est en partant de lá que s'explique le rapport étroit entre le monachisme oriental et le naturalisme copte et syrien en voie de formation, rapport dont la portée politique s'est révélée plus tard au cours de la querelle monophysite». Como excepción a la rusticidad de los orientales no helenizados, cita Stein el caso de la Mesopotamia Siria, que sólo a principios del siglo III se romanizaría bajo los príncipes indígenas de Edesa, pero que en el siglo IV, ve nacer, aliada a la ortodoxia y al monacato, una literatura en lengua siria que cuenta con la figura de san Efrén. Y veamos también cómo en esta excepción el monacato aparece promocionando a la etnia negativamente diferenciada <sup>113</sup>.

Sobre este fenómeno también podemos, pues, concluir que el monacato surge como un signo de los tiempos, con una envergadura y unas fuerzas suficientes como para arrastrar a gentes de todas las clases sociales, pero que, desde un principio, supone una promoción para la masa de gentes económicamente oprimidas que en él se refugian, y ello aunque hubieran de trabajar para subsistir, dejando aparte el caso temprano y frecuente en que la vocación monástica garantizaría la liberación del trabajo mismo. Las «epidemias» de la llamada al desierto entre las clases dominantes, sólo podemos admitirlas cuando en algún caso concreto las fuentes las documenten. Y ese parece ser el medio que rodeaba a Martín de Tours según por Sulpicio Severo acabamos de ver. Por cierto que ello explica el desprecio al trabajo que en el monasterio martiniano existía. Aparte de estar poco predispuesto a él por su origen, cuando ése era el caso, las aportaciones económicas que lógicamente acompañaban su profesión, hacían que los monjes se encontraran ya con un cenobio rico y capaz de mantenerlos sin esfuerzos, según Fontaine ha podido ver.

Vamos a citar dos textos, uno de Casiano y otro de san Agustín, fuentes directas para este punto de nuestra investigación.

Casiano tiene un texto muy revelador, y acorde con la suprema lógica del sentido común, sobre la necesidad de una

113 Stein nota después, cómo quienes se opusieron al gobierno imperial, fueron los jerarcas de la Iglesia de Oriente, luego se ocupa del «terrorismo» monástico, al servicio del Patriarca Cirilo de Alejandría.

base económica de autosuficiencia para la vida monástica, y la consiguiente motivación en ese sentido resolutorio de la «fuga mundi», en el cual, precisamente atendiendo a sus ventajas en esa esfera se pronuncia a favor de la vida cenobítica sobre la anacorética <sup>114</sup>.

«Anachoreticam disciplinam, quam me deseruisse miramini, non solum non respuo ne refuto, sed tota potius veneratione complector atque suspicio: in qua post triginta annos, quos in coenobii commoratione transegeram, ita alios viginti explesse me gaudeo, ut inter illos qui eam vel mediocriter adpetebant non usque quaque segnitiae denotarer. Sed qui degustata eius puritas sollicitudini interdum carnalium rerum interpolata sordebat, recurrere ad coenobium commodius visum est, ut et promptior adrepti propositi planioris consummatio consequeretur et minus de praesumptae sublimioris professionis humilitate periculum. Melius enim est devotum in minoribus quam indevotum in maioribus promissionibus inveniri».

Advirtamos cómo el estado monástico observado por Casiano en Egipto lleva consigo para sus seguidores una seguridad económica que les pone a cubierto del apremio de las necesidades vitales. Huelga decir la influencia de tal situación en la atracción de las vocaciones <sup>115</sup>.

A propósito de las primeras vocaciones monásticas hay un texto de san Agustín, escrito el año 400, «De opere monachorum» <sup>116</sup>:

«Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis dei et ex conditione servili, vel etiam liverti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exertitatione et pebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur grave delictum est. Multi enim ex eo numero vere magni et imitandi existiterunt. Nam propterea et infirma mundi elegit deus... Neque enim apparet utrum ex

114 *Conlationes*, XIX, 3 (II, p. 40, ed. Pichery, París), *Sources chrétiennes*, 42, 54 y 64 (1955-59).

115 J. Gaudement, *L'église dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*, III, París 1958, 192 y ss. A. Piganiol, *Histoire Romaine, l'Empire Chrétien (325-395)* IV, París 1947. R. Turner, *Las grandes...*, 1011. J. Vogt, *La decadencia...*, 167 y ss.

116 22, en PL, 40, 568.

proposito servitutis dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes vacui, pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverant»<sup>117</sup>.

#### CAUSAS DE LA EXPANSIÓN DE MONACATO

Pero si queremos profundizar en las causas que provocan la actitud de muchos de estos hombres, que renunciaron a una vida de mundo para llevar la vida solitaria dentro del ideal cristiano, vemos que se pueden apuntar diversas soluciones. No es que todas concurrieran en cada uno de los casos y en las determinaciones adoptadas para llegar a tomar una postura de esta clase. En unos casos prevalecerá un ideal, en otros otro y, debido a las circunstancias en que se mueve Oriente y Occidente, cada una de las partes del Imperio alumbrará una posición u otra.

Una vez conocida la situación del mundo en el Bajo Imperio, las luchas políticas, la situación social, económica, el movimiento y desenvolvimiento de la Iglesia y sus relaciones con el Estado, creemos que todo ello crea un clima que provoca a unos hombres a tomar estas determinaciones.

Una primera causa nos parece hallar en el ambiente cristiano creado por las persecuciones. Era natural que muchos no tuvieran la fuerza suficiente para afrontar los sufrimientos y el martirio. Entonces creen lo más prudente retirarse y refugiarse en los lugares seguros, donde pudieran gozar de tranquilidad y liberarse de esa manera, de las amenazas que constantemente pesaban sobre sus vidas. Fueron unos años de desequilibrio para las conciencias, de inquietud en todos los aspectos, y la huída al desierto suponía la paz exterior y, al mismo tiempo, una paz interna.

Un segundo paso viene dado por la evolución histórica la cual paradójicamente nos resulta un tanto contradictoria con lo anterior. En el cristianismo se ha creado un clima de entrega a

117 Sobre el impedimento servir para adquirir la condición de monjes, *vid.* C. M. Figueras, «De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani», *Scripta et documento*, 9, Montserrat 1957, 2-11.

la causa cristiana. El ser mártir, para muchos sectores del cristianismo, era un timbre de gloria, hasta se deseaba y, casi pudieramos decir que se provocaba. Se crea una especie de fanatismo. Hay que considerar que la Iglesia tuvo que actuar, en ocasiones duramente, contra ciertas corrientes e ideologías, condenando esta postura. Por eso cuando desaparece la época de persecuciones, el espíritu cristiano busca un sustitutivo y lo encuentra en esta vida eremítica, cenobítica y monástica. Aquí se practica también una especie de martirio, más lento y prolongado, en cierto sentido más duro: la mortificación, ese ir muriendo poco a poco. La mortificación no sólo externa del sacrificio corporal, sino la interna, del vencimiento de uno mismo. Por otra parte la comparación entre la sola virginidad y el martirio ha sido una constante de la literatura cristiana hasta los umbrales de nuestros días.

Ya hemos aludido antes al mito del origen apostólico de la vida monástica que Casiano se inventó, tomando como pretexto los Hechos de los Apóstoles <sup>118</sup>. Pero alguna realidad había en esa lejana alusión genealógica. Y era que la Iglesia primitiva, si bien no era monástica, no sentís la necesidad de serlo, ya que tenía lo que luego los monjes intentaron reconquistar, es decir, una vida separada de lo externo y de intensa autosuficiencia espiritual <sup>119</sup>:

«The primitive Church as a minority group and a community bearing witness to faith in Christ felt so strong in its creative newness and eschatological hope that. While being in the world, it was, on the whole aware of not being of the world, of being a community of saints».

Cuando la Iglesia estuvo en mayoría, el panorama se habría de invertir <sup>120</sup>. Concebida con unas exigencias sólo asequibles a unos pocos llamados, al hacerse el credo de casi todos, hubo de fracasar, y provocó en los descendientes espirituales de los primeros elegidos la reacción de la huida.

118 *Conl.*, 18, 5.

119 J. Gribomont, *Monasticism...*, 1032.

120 Un poco este fenómeno se ha venido dando con las minorías religiosas hasta nuestros días.

Así dice Jones <sup>121</sup>:

«It is strange that during a period when Christianity, from being the religion of a small minority, came to embrace practically all the citizens of the empire, the general standards of conduct should have remained in general static and in some respects have sunk. If the moral code taught by the church was not notably higher than that of pagan philosophy, it was preached with far more vigour to a far wider audience, and was backed by the sanction of eternal punishment in the next world... One reason for the church's failure may have been that it set its standards too high, and insisted too strongly that any major lapse entailed eternal damnation. It had built up its code when it was a small exclusive society of the elect. When after the Peace of the Church it became mingled with the world, its demands became intolerable. This is the main explanation of the tremendous appeal made by the heremitic and monastic life. Some christians sought the solitude of the desert to achieve a higher spiritual life.... The vast majority of monks and hermits, however, had a simpler and lowlier ambition, to shun the distractions and temptations of the World and thus to make it possible for themselves to escape eternal damnation... The great majority of ordinary christians, who had their families to keep and their livings to earn, and could not bring themselves to make the great renunciation, placed their hopes of salvation in the sacrament of baptism, which washed away all sin. This is the explanation of the apparently common practice of postponing baptism to the last minute».

El mismo Jones ha estudiado cuidadosamente cómo evolucionan los medios de vida de la Iglesia. Primeramente se reducen a las ofrendas voluntarias de los fieles. Se invierten en sustentar al clero y los lugares de culto y en socorrer a los necesitados, y no llega a nacer una propiedad eclesiástica. Esta ya existe en el siglo III, y crece desmesuradamente a partir de Constantino. Comienzan los privilegios fiscales. La mayoría —era un excepción Tesalónica— pagaban la «Canonica inlatio», pero estaban exentas de los «extraordinaria» y «sordida munera», y recibían subsidios del presupuesto estatal. Aunque

121 *The Later...*, 979-80.

reconoce la dificultad de estimar exactamente el crecimiento de la riqueza de la Iglesia entre los siglos IV y VI, a partir de éste los datos empiezan a ser seguros, y da por probado que tal crecimiento fue enorme en ese intervalo. Y hemos de notar que ello coincide con la crisis económica que provocaría la ruina del Imperio, siendo una de sus causas desde luego ese peso muerto de gentes inactivas, a que ya aludimos atrás. Y que además suponía una excepción con respecto a las religiones anteriores, cuyas exigencias económicas habían sido mucho menores, al no contar casi nunca con un clero adscrito a ellas que sustentar por sus meros ministerios sacerdotales: «Económicamente la iglesia era un adicional burden, which steadily increased in weight, on the limited resources of the empire. The huge army of clergy and monks were for the most part idle mouths, living upon offerings, endowments and state subsidies. This was something new. In Egypt there had been a full-time professional priesthood of considerable numbers, but Egypt was unique in this. Elsewhere, with a few exceptions of minor importance, pagan priesthoods were part-time offices, generally unremunerated, held by ordinary citizens»<sup>122</sup>.

Esta mutación radical de las circunstancias económicas de la Iglesia a que pertenecían, hubo de estar en las motivaciones individuales de las vocaciones de quienes preferían el desierto a la jerarquía oficial. Y así tiene lugar una huida<sup>123</sup>.

Pero lo cierto es que esa fuerza rebelde que huye de la Iglesia oficial no va a desembocar en herejía, como hubiera sido natural, y desde aquellos primeros días, será una fuerza en y al servicio de la misma. Baste pensar en su intervención decisiva en las querellas cristológicas y trinitarias de aquellos primeros tiempos<sup>124</sup>.

122 *The Later...*, 933.

123 Para tener en cuenta lo clamoroso de ésta, pensemos en otro detalle: la índole urbana del cristianismo y su propagación. Hasta tiempos muy tardíos, Jones (*The Later...*, 875 y 879) ha notado la coincidencia de las sedes episcopales con los centros urbanos y la rareza de los obispos rurales.

124 En Festugière, *Les moines...*, I, 75-91, a propósito de la enemiga de los primeros monjes, la cultura, podemos también ver sostenida la tesis del repudio de la Iglesia oficial con que el monacato nace. Notemos que el cristianismo se había siempre representado como una religión de libro, de cultura, como ha repetido H. I. Marrou. Para una síntesis, *vid.* Gribomont, *Monasticism...*, 1033-4 y 1041-2; Veuilleux, *La Liturgie...*, 191, 227 y 384.

El monacato no sólo queda dentro de la Iglesia y a su servicio, sino también al del Estado, como no podía ser menos teniendo en cuenta la alianza de aquella y de éste. En este sentido no es posible dejar de tener en cuenta, aunque pueda parecernos un poco exagerada, la tesis de W. H. C. Frend <sup>125</sup>, según la cual el monacato fue una fuerza decisiva en el mantenimiento del Imperio en Oriente, mientras el Occidental no tuvo parecida alianza. Comparando los distintos destinos de las dos mitades del orbe romano, escribe: «One cause of this astonishing resilience may be found in the close interconnection of state and religion that prevailed in the east, which countervailed forces of separatism and revolt arising from social and regional discontents which contributed to the downfall of the western empire... In this great religious revolution the eastern monks had played a vital part. They were the people... They represent popular Christianity and indeed, popular opinion in the east». Nota cómo intrínsecamente la situación de las provincias orientales no era mejor que las de este lado, ni mayor la injusticia y la opresión sociales, a pesar de lo cual allí no se conocieron movimientos tales como los de las bagaudas y circunceliones. Y cree que «in the east, however, the monks, drawn largely from non-greek speaking rural populations, identified themselves with the religious and economic needs of the people. They were «the men of God»... They protected the people against the worst abuses by officials and patrons and, claiming like the western bishops their right of free speech to every grade of authority, they acted as channels of communication by which grievances could reach even the emperor himself; coming from this source, the latter paid heed. They also provided a safety valve for urban turbulence and enabled otherwise revolutionary disturbances to be attributed safely to the agency of demons whose evil the monk could exorcise. They formed thus an essential buffer between the state and the vast majority of its subjects, and so long as they continued to do so, the eastern provincials had neither the incentive nor the desire to desert to Persian or Hun». En tanto que «in the west monasticism was

125 «The monks and The survival of the east Roman Empire, in the Fifth Century», en *Past and Present*, 54, Oxford 1972, 5-7, 9, 10, 12, 22-3.

avowedly escape» y así «The different attitudes and roles of the monks in the eastern and western provinces of the empire in the fifth and sixth centuries contribute much to their respective histories». Acaso sean discutibles las consecuencias tan extremadas a que Frend llega en cuanto a las repercusiones del monacato en los destinos históricos de Bizancio. Pero no cabe duda de que su papel esencial, desviado de su primer móvil revolucionario, al servicio del estado y de la Iglesia dominantes, está captado en su análisis.

Una tercera causa determinante a nivel colectivo, la encontramos en el contexto social y económico. La depuperación que sufre el pueblo durante el Bajo Imperio, ha quedado reseñada. Las cargas fiscales son abrumadoras, los tributos son tales que la tierra no da para pagarlos. Es una vida de esclavitud. No se puede perder de vista que Egipto da los primeros hombres que prefiguran la vida monástica organizada, y Egipto es la provincia romana más gravada por las cargas imperiales. No merece la pena seguir trabajando para ser explotado. Surge una nueva idea de liberación, retirada de la vida, se abandonó de una propiedades y de unos servicios que tienen atado y esclavizado al hombre. Todo ello lleva consigo, como es lógico, la decisión del desprecio absoluto de los bienes del mundo. El escepticismo político lleva al escepticismo social y a la postura de retirada de todo.

Una cuarta causa la podemos buscar en la huida del servicio militar. El ejército en el Bajo Imperio se convierte en una carga sobre todo, para los pequeños campesinos, que tienen que abandonar sus tierras por causa del servicio militar. La mejor postura es rehuir el servicio, y para ello, el retiro a los lugares donde no sean incomodados. Ya hemos notado la procedencia militar de Pacomio y Martín.

Finalmente podemos señalar un repudio a la Iglesia oficial. La Iglesia, mientras tuvo que luchar contra la oposición interna y externa, fue fiel a sí misma y a su doctrina pura y sin salpicaduras de nada que pudiera ensuciarla. Parece que todo esto le daba fuerzas y energías para mantenerse en la línea de su fundador. Pero cuando a partir de Constantino, se vio protegida, encumbrada, burocratizada, no fue demasiado fiel a sí misma. Se contaminó demasiado de la idea de imperio y terminó, no sólo aliándose con el Emperador en su lucha por



mantener el Imperio, sino también identificándose con las clases privilegiadas. Muchos cristianos renegaron de esta postura de la jerarquía; no querían una Iglesia así. Muchas herejías fueron reacciones, quizá demasiado rigoristas, pero lógicas, derivadas de un deseo de perfeccionamiento de la Iglesia. Movimientos de purificación de algo, que a su modo de ver, no iba por el verdadero camino.

Síntoma de la evolución hacia la «ortodoxia» del monacato es el caso de san Basilio, que es elegido para la sede episcopal de Cesarea de Capadocia, el año 370, a pesar de la fuerte oposición de la oligarquía y el episcopado del país. La elección señala un paso decisivo en la integración del monacato en la Iglesia oficial. Es ello tanto más sorprendente —no desde el punto de vista monástico, sino del eclesiástico—, cuanto que el nuevo obispo «n'hesite pas á proposer á son peuple une espèce de communisme chrétien, qui ne diffère en rien de sa doctrine ascétique»<sup>126</sup>.

Es discutible la interpretación del autor de los textos basilianos, como ajenos a un propósito configurador de un monacato diferenciado del gremio de los cristianos comunes. El mismo reconoce como acaba aquel por tener analogías nada menos que con el sistema pacomiano. «Certes, les groupes d'ascètes vivant en commun, régis par une discipline de plus en plus concrète et réaliste, en viennet á constituer des fraternités bien distinctes, á mesure que temps passe; on s'en rend compte á lire les dernières réponses du Grand Ascéticon»<sup>127</sup>.

Hubo hombres que, disgustados con esta posición, rompieron sus vínculos con ella y se retiraron a la búsqueda de una perfección personal, porque no podían encontrar dentro de la estructura. Por eso no es nada ilógico que muchos de estos ermitaños y monjes llevaran una vida que no tenía nada que ver con la Iglesia institucional y jerarquizada, y que vivieran al margen de todo el sistema burocrático eclesial, hasta que después fueron absorbidos por la Iglesia.

126 J. Gribomont, *Le monachisme...*, 9.21.

127 Vid. S. Griet, *Les idées et l'action sociales de S. Basile*, Paris 1941; y B. Treucker, *Politische und sozialoeshichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt 1961: Esto sobre el pensamiento y la actuación socioeconómica basiliana.

Sin embargo, notemos como desde muy pronto, en Oriente y en Occidente, el monacato se ha convertido —ahí están los textos de Casiano y de Sulpicio Severo— en un estado de vida que proporciona una seguridad económica, cómoda por lo tanto, y aunque sea contrario a sus ideales profesados, en algunos casos hasta ociosa. Ha nacido ya, pues, en estos mismos orígenes, un clasismo que se adscribe en definitiva a los monjes, al estamento dominante del estrato social. Y hasta en el plano doctrinal va penetrando una corriente según la cual el trabajo es algo grosero e indigno de los monjes, llamados a la mera contemplación de las más sublimes realidades de otro mundo <sup>128</sup>.

Podemos concluir:

I. En el plano de los fenómenos religiosos, la huida del mundo que el monacato supone, en cuanto a su elemento específico diferencial de mero ascetismo —que es la vida en soledad—, vino determinada por la mutación radical de las condiciones vitales de la Iglesia. Mutación que se produjo cuando ésta dejó de ser el patrimonio espiritual de una minoría exigente, para pasar a ser la religión protegida y laxa de casi todos.

La minoría entonces decidió segregarse y evitar la contaminación del poder, la riqueza y la relajación.

Como quiera que esa mutación eclesiástica se había producido por decisión de la jerarquía oficial, el monacato nace como una protesta contra esta.

II. La fuerza revolucionaria que el monacato suponía contra la Iglesia y el Estado dominantes, es desviada de su móvil inicial, hasta llegar a constituir una fuerza de signo contrario, al servicio de la ortodoxia eclesiástica y del poder constituido. Se consagra la institucionalización del monacato dentro de la Iglesia y del Estado.

128 Cf. la interpretación idealista de Dom Butler: «In the foregoing pages the ideals of the various phases of early monasticism have been set forth. It is not pretended that these ideals have always been realised by monk. But it is right to estimate a system in large measure by its ideals, except where failure adequately to realise them has predominated. That this has been the case with Christian monachism as a whole will hardly now be contended by any historian» (*The Cambridge Medieval...*, I, 542).

III. La postura de los primeros monjes hacia el trabajo fue positiva. El principio aceptado era que los monjes debían subvenir a sus necesidades mediante su labor manual, e incluso socorrer con el exceso de su producto a los económicamente débiles.

Pero muy pronto surgen corrientes doctrinales tendentes a menoscabar, e incluso eliminar el trabajo en aras de mera contemplación, equiparando a la vida angélica la del monje en este mundo. Y sobre todo se comprueba la realidad de que hay monasterios que viven de su propiedades y de la limosna que el favor de los poderosos y la piedad popular era pródigos en darles.

IV. Las consecuencias del siglo III pueden explicar, en último término, la aparición del monacato, en cuanto que las exacciones fiscales y el servicio militar exigidos por el estado eran difícilmente soportables para gran parte de la población afectada por esta crisis. El empobrecimiento y la situación de dependencia hacia los grandes terratenientes no podían por menos de suscitar, también, como más deseable una huida al desierto que equivalía a la búsqueda de un refugio contra estos aspectos negativos. La vida monástica proporcionaba al menos una seguridad de vida y una protección tácita contra las exigencia del poder estatal y suponía una promoción social para las clases desposeídas.

V. En cuanto a la procedencia social de los monjes, debemos hacer notar que la mayoría son de extracción campesina. No faltan tampoco soldados y curiales. Las fuentes aluden también a esclavos y ladrones, que, por diversos motivos, buscaban refugio y una huida hacia una nueva situación que les excluía de enfrentarse a la realidad del momento. Más tarde, encontramos casos de personas de la clase elevada, como es el de san Martín de Tours, que siguen idéntica senda.

VI. A pesar de la fecundidad, en ciertos momentos, del trabajo monástico, hay que convenir como balance final, que los monjes fueron en sus orígenes un peso muerto sustentado pasivamente por la economía coetánea, y que así contribuyeron a la decadencia económica imperial, para llegar a ser, en definitiva, una clase opresora de los siervos que laboran las grandes propiedades monásticas.

VII. Las anteriores conclusiones tratan de sinterizar una situación general que, para cada región y momento histórico, habría que perfilar mediante un examen mas pormenorizado de las fuentes disponibles.

A. M. GONZÁLEZ-COBOS DÁVILA  
Universidad de Salamanca

## SUMARIO

Después de un breve *excursus* por las fuentes representativas, queremos profundizar en las causas que provocaron la actitud de muchos hombres, que renunciaron a una vida de mundo para llevar la vida solitaria dentro del ideal cristiano, y vemos que se pueden apuntar diversas soluciones.

No es que todas concurrieran en cada uno de los casos y en las determinaciones adoptadas para llegar a tomar una postura de esta clase. Unas veces prevalece un ideal y otras veces otro y, debido a las diferentes circunstancias en que se mueven Oriente y Occidente, cada una de las partes del Imperio alumbrará una posición u otra.

Palabras claves: monacato, ascetismo, condicionamientos, eremitismo.

## SUMMARY

After a brief *excursus* thorough the representative sources, we want to study in depth the reasons that started the attitude of many men, who resign a secular life to lead a solitary life within the ideas of christianity and several solutions can be pointed out.

We didn't have solutions for each one of the cases, not even were they the same for each of them. Some times an ideal prevails, some times the other. Due to the differeny circumstances where west and east move, each one of the parts of the empire will shed light on one position or the other.

Key words: moonlehood, asceticism, conditioning, eremitism.