

# sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

---

XLIX

2010

*Offprint*

# La crítica intelectual pagana al monacato primitivo\*

por

Juan Antonio JIMÉNEZ SÁNCHEZ

(Barcelona)

Dentro del conflicto religioso que opuso el paganismo al cada vez más pujante cristianismo durante la Antigüedad Tardía, cabe destacar las críticas que las élites intelectuales paganas dirigieron al monacato, un movimiento que contribuyó de una manera decisiva a la difusión y consolidación de la fe de Cristo<sup>1</sup>. No debemos interpretar estas críticas, sin embargo,

\* Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref.: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT de la Universidad de Barcelona, Grup de Recerca 2009SGR-1255 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el Dr. Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el Dr. Didier Devauchelle.

<sup>1</sup> La bibliografía relativa al monacato y al primitivo ascetismo cristiano es muy amplia. Podemos destacar, sin ánimos de ser exhaustivos, las siguientes obras: J. SAINT-MARTIN, *Augustin. L'ascetisme chrétien*, Paris, 1949<sup>2</sup>; W. H. C. FRENCH, « The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century », *Past & Present*, 54 (1972), p. 3-24; H. CHADWICK, « The ascetic ideal in the History of the Church », en W. J. SHEILS (ed.), *Monks, hermits, and the ascetic tradition*, Oxford, 1985, p. 1-23; P. BROWN, *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, 1988; R. TEJA, « Los orígenes del monacato (siglos IV-V) », *Codex Aquilarensis*, 1 (1988), p. 15-30; ID., « Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano », en M. J. HIDALGO (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, p. 81-96; ID., « Los orígenes del monacato y su consideración social », *Codex Aquilarensis*, 2 (1989), p. 11-31; J. M. BLÁZQUEZ, « El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y

bajo una óptica estrictamente religiosa, según la cual los paganos considerarían a los monjes como uno de los principales factores de la decadencia de la religión tradicional romana, sobre todo por su afán destructor de templos y de objetos sagrados<sup>2</sup>. Existió otro motivo aún más profundo para la inquina que los intelectuales paganos sentían hacia los monjes. Éstos vivían al margen de la ciudad e intentaban imponer un sistema de valores que iba en contra de todo lo que representaba la *polis*. En el pensamiento clásico, el enemigo de la *polis*, como concepto de vida ordenada y civilizada, era el bárbaro o incluso determinadas figuras mitológicas, tales como los centauros,

religiosa», en M. J. HIDALGO (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, p. 97-121; J. C. O'NEILL, «The origins of monasticism», en R. WILLIAMS (ed.), *The making of orthodoxy: Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, p. 270-287; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, Paris, 1991-2008, 12 vols.; Chr. DELAPLACE, «Ermîtes et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule», *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104, 2 (1992), p. 981-1024; D. BURTON-CHRISTIE, *The word in the desert: Scripture and the quest for holiness in early christian monasticism*, New York, 1993; S. ELM, *Virgins of God: The making of asceticism in late Antiquity*, Oxford, 1994; E. A. CLARK, *Reading renunciation: Asceticism and scripture in early Christianity*, Princeton, 1999; J. E. GOEHRING, *Ascetics, society, and the desert: Studies in early Egyptian monasticism*, Harrisburg, 1999; M. DUNN, *The emergence of monasticism: From the desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000; V. L. WIMBUSH - R. VALANTASIS (ed.), *Asceticism*, Oxford, 2002; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, 1998<sup>2</sup>; M. MARCOS, «El monacato cristiano», en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (COORDS.), *Historia del cristianismo, I: El mundo antiguo*, Madrid, 2006<sup>3</sup>, p. 639-685.

<sup>2</sup> En consecuencia, disentimos de la siguiente afirmación de Gaston Boissier en relación a las críticas formuladas por Rutilio Namaciano: «Rutilius, derrière les moines, vise le christianisme; il le dit expressément, et tient à nous faire savoir que le monachisme lui semble un produit naturel de la secte 'qui abêtit les âmes'»; véase G. BOISSIER, *La fin du paganisme: études sur les dernières lutttes religieuses en Occident au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1903<sup>4</sup>, p. 201. García M. Colombás también parece reducir la crítica de los intelectuales paganos, «amargados por el ocaso de sus dioses», a una cuestión religiosa; véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 343-344. Algo similar podría decirse respecto a Lellia Cracco Ruggini y Giancarlo Rinaldi, para quienes las críticas de los autores orientales — Juliano, Libanio, Eunapio y Paladas — estaban sobre todo motivadas por consideraciones de orden religioso, aunque también tuvieran gran importancia en ellas los aspectos políticos y sociales; véase n. 47.

los sátiros o los cíclopes, seres tan brutales como asociales<sup>3</sup>. Pero ahora el enemigo estaba en casa, era con frecuencia un ciudadano romano quien trataba de minar los fundamentos del sistema desde sus mismas entrañas, una acción que para un romano tradicionalista debía resultar intolerable y casi comparable a un acto de traición a la patria.

Desde este punto de vista, las críticas que los intelectuales paganos dirigieron al monacato primitivo, algunas de ellas auténticos ataques furibundos, se vuelven mucho más comprensibles. Se trata de un malestar que no fue exclusivo de los paganos. Como veremos en su momento, numerosos intelectuales cristianos, algunos de ellos incluso defensores de esta institución, denunciaron los excesos cometidos por determinados individuos vestidos con el hábito negro y a los que tacharon de falsos monjes. En el fondo, los intelectuales cristianos no opinaban que su fe en Cristo fuera incompatible con el modelo clásico de la *polis*. Por el contrario, deseaban la pervivencia de la *polis*, purificada de sus elementos más perniciosos – como los espectáculos públicos –, y por tanto no compartían los ideales de aquellos que anhelaban su destrucción<sup>4</sup>.

### 1. *La crítica intelectual pagana*

En la actualidad conservamos un *dossier* no demasiado amplio de autores que formularon críticas duras y directas al monacato primitivo, *dossier* compuesto por Juliano, Libanio, Eunapio, Paladas, Rutilio Namaciano y Zósimo. Que este corpus, el más completo disponible, sea pequeño no significa que

<sup>3</sup> D. NOËL, « Centaures en société autour d'une jarre de vin », *Dialogues d'histoire ancienne*, 25 (1999), p. 55-82.

<sup>4</sup> R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 19: « sus esquemas de valores [de la Iglesia] son los propios de la cultura helenístico-romana que ha integrado plenamente, oscureciendo sus raíces judaicas »; L. LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, 2008, p. 11: « la chiesa, che pure non vuole affatto distruggere o abbandonare la città pagana, ma vuole conservarla in vita cristianizzandola, esclude però dal suo impegno di risignificazione dello spazio politico l'intero sistema degli spettacoli, che nell'organizzazione della vita urbana tardoantica gioca un ruolo assolutamente fondamentale ».

también fuera reducido el número de textos escritos en su día contra el monacato. No sabemos exactamente cuántos textos se redactaron contra los monjes entre los siglos iv y v, pero a partir del ambiente antimonástico que se respiraba en determinados medios – como se ve en algunos pasajes de Jerónimo y de Juan Crisóstomo que analizaremos en su momento – cabe colegir que seguramente serían más de los hoy conservados, aunque resulte imposible precisar la proporción de textos de este tipo que no han llegado hasta nuestro tiempo – un ejemplo seguramente sería la *Historia* de Eunapio –.

Los autores de los cuales conservamos críticas al monacato primitivo corresponden todos, salvo Rutilio Namaciano, a la mitad oriental del Imperio Romano. Por otro lado, su marco cronológico oscila entre la segunda mitad del siglo iv y la primera mitad del v; en esta ocasión la excepción es Zósimo, quien escribió su *Historia noua* entre el 498 y el 518 aproximadamente. En nuestra opinión, no debemos buscar la razón de este desequilibrio geográfico entre autores occidentales y orientales en una mayor presencia del elemento monástico en Oriente. El monacato también gozaba de mucha importancia en Occidente, y, aunque no tuviera el mismo peso que en Oriente, esto no justifica la mayor cantidad de críticas que observamos entre los autores griegos respecto a los latinos. Resulta más lógico pensar que fueron las actividades violentas de los monjes en la *pars Orientis* – mucho más frecuentes que en la *pars Occidentis* – las que motivaron como respuesta las críticas mencionadas<sup>5</sup>. No olvidemos que durante la Antigüedad existieron diversos tipos de monjes, variedad que también quedó reflejada en las denuncias paganas que veremos a continuación: en efecto, los pacíficos monjes descritos por Rutilio Namaciano, entregados a la vida contemplativa en sus islotes, difieren considerablemente de los descritos por Libanio y Eunapio, mucho más activos y violentos. Sin embargo, en cuestión de terminología, los intelectuales paganos no realiza-

<sup>5</sup> H. A. DRAKE, «Lambs into lions: explaining early Christian intolerance», *Past & Present*, 153 (1996), p. 3-36, p. 31-32; M. MARCOS, «Monjes ociosos, vagabundos y violentos», en R. TEJA (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, I: *De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campóo - Madrid, 1998, p. 57-75.

ron diferencias y los englobaron a todos bajo un mismo nombre – distinción que sí hicieron los intelectuales cristianos, quienes establecieron terminológicamente diferentes categorías monacales –.

Pasemos ahora a ver, en orden cronológico de autores, en qué consistieron tales críticas, para examinar a continuación cuánto puede haber de cierto en ellas y cuanto de exageración retórica.

### a. Juliano

El emperador Juliano (332-363) nos ofrece una breve crítica al estilo de vida monacal en una de sus cartas (escrita en enero del año 363)<sup>6</sup>. En ella, el soberano recordaba, siguiendo las concepciones aristotélicas, que el hombre es un ser sociable y civilizado por naturaleza. Sin embargo, continuaba, existían muchos cristianos que, yendo en contra de tal naturaleza y empujados por su misantropía, abandonaban las ciudades para ir a buscar los desiertos. La culpa de este comportamiento la tenían, según Juliano, los demonios perversos a los que se habían entregado: este espíritu maligno – el Dios cristiano – al que se habían librado voluntariamente desertando del culto de los dioses ancestrales les obsesionaba tanto que imaginaban cargarse de cadenas y grilletes. Por tanto, como vemos, en este caso la principal acusación corresponde a la misantropía, el odio al género humano que llevaba a los monjes a abandonar las comunidades donde por naturaleza debían habitar hombres y mujeres, y les conducía a vivir en los lugares desiertos. Allí soportaban una existencia miserable obsesionados

<sup>6</sup> Iulianus, *Ep.*, 89 b, 288 b, ed. BIDEZ, I, 2, p. 155-156: εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διώκουσιν, ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῶου καὶ ἡμέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὑφ' ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν. Ἦδη δὲ καὶ δεσμὰ καὶ κλοιοὺς ἐξεῦρον οἱ πολλοὶ τούτων· οὕτω πανταχόθεν αὐτοὺς ὁ κακὸς συναλεύει δαίμων, ᾧ δεδώκασιν ἐκόντες ἑαυτοὺς, ἀποστάντες τῶν αἰδίων καὶ σωτήρων θεῶν· ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τούτων ἀπόχρη τσαῦτα εἰπεῖν. Véase: R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 13; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V)», en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma, 1994, p. 31-82, p. 34.

con Dios, miseria que el Apóstata interpretaba como una especie de castigo divino por haber abandonado el culto de los dioses tradicionales<sup>7</sup>. Esta misantropía, opuesta a la filantropía helénico-romana, suponía un rechazo de las responsabilidades sociales del hombre, lo que en consecuencia ya era motivo suficiente para que el intelectual pagano abominara del monaquismo<sup>8</sup>.

### b. Libanio

Libanio (c. 314-c. 394), el célebre orador de Antioquía, se erige en la Historia como uno de los últimos grandes defensores del helenismo pagano. Su defensa de la religión tradicional romana le llevó a denunciar las violencias cometidas por los monjes contra los templos paganos<sup>9</sup>. Estos individuos se amparaban en la ley para excusar sus acciones y argüían que habían destruido los santuarios porque en ellos se estaban realizando sacrificios prohibidos por el emperador. Para combatir estos razonamientos demagógicos y exponer la gravedad de los hechos, Libanio escribió, seguramente en verano del 390,

<sup>7</sup> Iulianus, *Ep.*, 90, ed. BIDEZ, I, 2, p. 175, constituye otra prueba de cómo Juliano interpretaba la debilidad provocada por la ascesis como un castigo divino. En esta carta, el monarca censura a un asceta, Diodoro de Tarso, de quien dice que su cuerpo debilitado por los ayunos era prueba, no de un régimen filosófico, sino de la justicia y los castigos enviados por los dioses (*propter quod iam diu est quod ab ipsis punitur diis. Iam enim per multos annos in periculum conuersus et in corruptionem thoracis incidens, ad summum peruenit supplicium. Omne eius corpus consumptum est. Nam malae eius conciderunt, rugae uero in altitudinem corporis descenderunt. Quod non est philosophicae conuersationis indicio, sicut uideri uult ab se deceptis, sed iustitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione, usque ad nouissimum uitae suae finem asperam et amaram uitam uiuens et faciem pallore confectam*). Véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 35.

<sup>8</sup> L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo: Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo*, Pisa, 1972, p. 112.

<sup>9</sup> Acerca del papel desempeñado por los monjes en las destrucciones de templos paganos, véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 64-81. Véase también: J. TORRES, «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», *Ilu, Anejos*, 18 (2007), p. 85-98; M. MARCOS, «Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua», *Bandue*, 11 (2008), p. 123-159.

su famoso discurso en defensa de los templos (*Pro templis*)<sup>10</sup>, dirigido a Teodosio I, aunque lo más probable es que jamás fuera pronunciado en su presencia.

En esta *oratio*, Libanio rebatía los argumentos de los monjes y afirmaba que en ningún momento se habían realizado sacrificios ilegales en los santuarios. Por tanto, añadía, los saqueos eran fruto de la rapiña de estos individuos, quienes se escudaban en falsos pretextos para cometer sus fechorías en busca de un botín fácil. Además, toda esta situación se veía agravada por la desidia de las autoridades religiosas cristianas – el obispo Flaviano de Antioquía – y civiles – aunque no lo menciona por su nombre, Libanio aludía al hasta hacía poco prefecto del pretorio Materno Cinegio –.

En este contexto, y en el corazón de este discurso tan plagado de ataques a las actividades de los monjes, es donde debemos situar la mordaz descripción que Libanio realizó del monacato primitivo. El orador calificaba lacónicamente a los monjes de « hombres que visten de negro » (μελανειμονοῦντες)<sup>11</sup> y los tildaba de glotones y bebedores; en efecto, decía de ellos que comían más que elefantes y que daban un gran trabajo a los que tenían que llevarles las copas por la gran cantidad de ellas que vaciaban. Además, añadía, ocultaban sus excesos con una palidez que se habían procurado de manera artificial<sup>12</sup>. Algo más adelante en el mismo discurso,

<sup>10</sup> Libanius, *Or.*, 30, ed. FOERSTER, III, p. 87-118. Acerca de esta obra, véase: R. VAN LOY, « Le *Pro Templis* de Libanius », *Byzantion*, 8 (1933), p. 7-39 y 389-404; P. PETIT, « Sur la date du *Pro templis* de Libanius », *Byzantion*, 21 (1951), p. 285-310; J. A. JIMÉNEZ, « Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios », *Latomus*, 69 (2010), en prensa. Hallamos otra alusión a los estragos provocados por los monjes en Libanius, *Or.*, 2, 32, ed. FOERSTER, I, 1, p. 249: εἶπον, ὅτι τοῖς περὶ τὴν γῆν πονουῖσιν ἦν καὶ κιβώτια πάλαι καὶ ἐσθῆς καὶ στατῆρες καὶ μετὰ προικὸς οἱ γάμοι. νῦν δὲ διὰ πολλῶν μὲν ἐρήμων ἤξεις ἀγρῶν, οὓς τὸ πιέζεσθαι ταῖς εἰσπράξεσιν ἐκένωσε προστεθέντος ἑτέρου κακοῦ μείζονος, τῶν τὰ ἄντρα σφῶν αὐτῶν ἐμπεπληκότων, τῶν μέχρι τῶν ἱματίων σωφρόνων. Véase G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 37.

<sup>11</sup> AV. CAMERON - A. CAMERON, « Christianity and tradition in the Historiography of the Late Empire », *Classical Quarterly*, NS, 14, 2 (1964), p. 316-328, p. 318.

<sup>12</sup> Libanius, *Or.*, 30, 8, ed. FOERSTER, III, p. 91: οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὗτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ παρέχοντες



Libanio insistía en que los monjes, que presumían de honrar a su Dios por medio del ayuno, vivían en la opulencia gracias a las desdichas ajenas<sup>13</sup>.

Nos enfrentamos aquí a diversos tópicos que veremos repetirse en otros autores, especialmente Eunapio, como la insistencia en sus ropajes negros — un atuendo fúnebre que debió de llamar la atención de estos autores<sup>14</sup> — y su comportamiento hipócrita, al aparentar sobriedad y ascetismo y llevar en realidad, en opinión de estos escritores, una vida de excesos y disipación.

Más allá de esta enumeración de lugares comunes, Ramón Teja ha puesto el acento en un aspecto de las críticas de Libanio al que no se le ha prestado excesiva atención y que sin embargo goza de una gran importancia: la descripción que el orador realizó de los monjes con los rasgos característicos que el mundo antiguo atribuía a los bandidos<sup>15</sup>. El mundo grecor-

τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων τοῖς δι' ἁσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρούπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένην μένοντος (...). Véase R. VAN LOY, «Le *Pro Templis*», p. 395; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 115; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, 1972<sup>2</sup>, p. 264; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 15; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 37-38.

<sup>13</sup> Libanius, *Or.*, 30, 11, ed. FOERSTER, III, p. 93: οἱ δ' ἐκ τῶν ἐτέρων τρυφῶσι κακῶν οἱ τῷ πεινῆν, ὡς φασι, τὸν αὐτῶν θεραπεύοντες θεόν. Véase: P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, 1955, p. 196 y 199; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 237-239. Por su parte, D. H. RAYNOR, «Non-christian attitudes to monasticism», *Studia Patristica*, 18, 2 (1989), p. 267-273, p. 267-269, opina que, aunque una buena parte de estas críticas tenían una base real y estaban motivadas por determinadas actitudes violentas e ilegales de los monjes, otras muchas censuras de Libanio fueron creadas por el orador con un fin retórico claramente denigratorio. Según Raynor, Libanio seguramente sabía que muchas de sus acusaciones no eran ciertas, pero una audiencia con un nivel cultural bajo podía ser persuadida de manera fácil por tales argumentaciones.

<sup>14</sup> Libanius, *Or.*, 30, 46, ed. FOERSTER, III, p. 113, donde el orador afirmaba que la única virtud de los monjes era vivir dentro de unos mantos como si estuvieran de luto (τῇ δ' ἀνάγκη πάνθ' ὑπηρετεῖν τοῖς ταῦτα ἐπιτάττουσιν, ὧν τῆς ἀρετῆς ἀπόδειξις τὸ ζῆν ἐν ἱματίοις πενθούντων καὶ μείζων γε ταύτης τὸ ἐν ἐκείνοις ὧν οἱ καὶ τῶν σάκκων ὑφάνται). Respecto a la crítica pagana a los hábitos negros de los monjes, véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 53-54.

romano no supo comprender en toda su complejidad el fenómeno del bandolerismo y del transfondo social que lo originaba. Tan sólo lo contempló como el reverso de la legalidad, por lo que el bandido o bandolero fue visto únicamente como un mero ladrón y devino en un modelo más de « alteridad social ». Mientras que la ciudad se constituía como el eje de la civilización, el bandido no se doblegaba ante el sistema de valores que imperaba en la urbe y escapaba más allá de ella, donde tan sólo prevalecían la ausencia de la ley y el peligro. En consecuencia, todos aquellos que desertaban de la ciudad para vivir en el desierto – entendido aquí no como la ausencia de la naturaleza, sino como la falta de la civilización – asumían la vida propia de los bandidos o incluso de los bárbaros. Y esto es precisamente lo que sucedió con los monjes. Para Libanio, éstos eran individuos en todo similares a los bandidos que durante mucho tiempo habían asolado los alrededores de Antioquía. La religión tan sólo era una excusa para apoderarse de un botín constituido por los bienes de los templos y las casas y pequeñas haciendas de los campesinos más humildes. Estas actuaciones, según el orador, no hacían sino conducir a la ruina de la agricultura, por lo que la guerra de los monjes no era contra los templos, sino contra el Estado<sup>16</sup>.

### c. Eunapio

Sin duda alguna, los ataques más duros formulados contra los monjes provienen del sofista e historiador Eunapio de Sardes (347-c. 414). Su *Historia*, continuación de la de Dexipo, no se nos ha conservado, y la conocemos únicamente a través de los fragmentos transmitidos por autores posteriores. Mayor fortuna tuvieron sus *Vitae Sophistarum*. Su postura era tan hostil a los cristianos que, según Focio<sup>17</sup>, él mismo probablemente se vio obligado a publicar una segunda edición de su

<sup>15</sup> R. TEJA, « Los monjes vistos por los paganos », *Codex Aquilarensis*, 8 (1993), p. 9-24, p. 15-21.

<sup>16</sup> Éste es, en el fondo, el sentido general del discurso 30 de Libanio. Algunos pasajes representativos pueden leerse en Libanius, *Or.*, 30, 8-14, ed. FOERSTER, III, p. 91-95.

<sup>17</sup> Photius, *Bibl.*, *cod.* 77, ed. HENRY, I, p. 158-160.

*Historia* en la que habría suprimido algunos de los pasajes más agresivos contra la fe y los seguidores de Cristo<sup>18</sup>. Los fragmentos conservados corresponden a esta segunda edición. Pese a la purga realizada, en esta nueva edición se deslizaron algunas invectivas anticristianas. En uno de estos pasajes, Eunapio explicaba que algunos bárbaros que habían penetrado en el Imperio habían observado que los romanos respetaban todo lo relacionado con el cristianismo; por tanto, para engañar a los romanos, pese a seguir todavía adorando en secreto a sus divinidades ancestrales, tenían con ellos a individuos vestidos como obispos y a otros disfrazados con los hábitos oscuros de los monjes. Eunapio añadía que tal imitación no era ni

<sup>18</sup> Ciertos investigadores han considerado que la segunda edición (véα ἔκδοσις) de la obra histórica de Eunapio no fue en realidad producida por el mismo Eunapio sino por un editor tardío en un momento en que podía resultar peligroso poner en circulación una obra que se oponía de manera manifiesta a la creencia religiosa oficial. Sin embargo, la opinión más generalizada en la actualidad sostiene que Eunapio fue el autor de ambas ediciones. A este respecto, véase: W. R. CHALMERS, «The NEA EΚΔΟΣΙΣ of Eunapius' Histories», *Classical Quarterly*, 3 (1953), p. 165-170; R. GOULET, «Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes», *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), p. 60-72; R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olimpiodorus, Priscus and Malchus*, I, Liverpool, 1981, p. 1-26; Th. M. BANDICH, «On Goulet's chronology of Eunapius' life and works», *Journal of Hellenic Studies*, 107 (1987), p. 164-167. Por su parte, K. S. SACKS, «The meaning of Eunapius' History», *History and Theory*, 25 (1986), p. 52-67, opina que cuando Eunapio procedió a realizar la segunda edición de su *Historia* su principal intención no fue suprimir los pasajes más anticristianos, sino añadir nuevos materiales extraídos de sus vidas de sofistas. Además, también sostiene que detrás de lo que generalmente han sido considerados ataques anticristianos a emperadores cristianos – idea propiciada por los comentarios de Focio – lo que hay en realidad es una intencionalidad moral: Eunapio intentaría extraer lecciones morales de la *Historia*, por lo que tendría una tendencia a estereotipar los comportamientos y a criticar la corrupción en el poder; de este modo, censuraría especialmente actitudes como la molicie, el amor por el lujo, la ambición desmedida o la crueldad. Algo parecido podría afirmarse respecto a los monjes: «caution must be used in analyzing pagan hostility towards monasticism: it may indicate more a reaction to the extreme asceticism antithetical to Greek ways than to Christian beliefs generally» (p. 55, n. 19). Evidentemente, también es posible que al mismo tiempo – como sostiene Focio – Eunapio aprovechara la segunda edición de su obra histórica para eliminar algunos de sus ataques más directos al cristianismo.

laboriosa ni difícil, pues cualquier hombre tan sólo tenía que vestir un largo ropaje negro para convertirse en un «criminal» y ser considerado como tal por el resto de la gente<sup>19</sup>. El sofista no especificó de qué bárbaros estaba hablando, aunque seguramente se trata de los godos que franquearon el Danubio y penetraron en los Balcanes en el 376<sup>20</sup>. Esto supone un error de apreciación por parte de Eunapio, ya que, pese a que éste pensara que el cristianismo de estos bárbaros era fingido, sabemos que cuando los godos entraron en el Imperio ya habían adoptado como religión el cristianismo arriano y que llevaban a obispos y a monjes con ellos<sup>21</sup>. Evidentemente tal error no afecta para nada a la opinión que nuestro autor tenía acerca de los monjes: como podemos ver, juzgaba que, contrariamente a lo que afirma el refranero español, «el hábito sí hace al monje».

<sup>19</sup> Eunapius, *Fr.*, 48, 2, ed. BLOCKLEY, II, p. 76: ἦν δέ τι καὶ τῶν καλουμένων μοναχῶν παρ' αὐτοῖς γένος, κατὰ μίμησιν τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ἐπιτετηδευμένον, οὐδὲν ἐχούσης τῆς μιμήσεως πραγμάτων καὶ δύσκολον, ἀλλὰ ἐξήρκει φαῖα ἱμάτια σύρουσι καὶ χιτῶνια πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι. Véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 40.

<sup>20</sup> En este sentido, véase: E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman Empire*, I, Chicago, 1952, p. 825, n. 15 (1ª ed. 1781); G. J. M. BARTELINK, «Eunape et le vocabulaire chrétien», *Vigiliae Christianae*, 23 (1969), p. 293-303, p. 297-298; R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olimpiodorus, Priscus and Malchus*, II, Liverpool, 1983, p. 143, n. 112; Fr. PASCHOU, *Zosime. Histoire nouvelle*, III, 1: *Livre V*, Paris, 1986, p. 180; R. W. MATHISEN, «Barbarian bishops and the Churches in Barbaricis gentibus during Late Antiquity», *Speculum*, 72 (1997), p. 664-697, p. 677; R. W. MATHISEN - H. S. SIVAN, «Forging a new identity: the Kingdom of Toulouse and the frontiers of Visigothic Aquitania (418-507)» en A. FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in culture and society*, Leiden, 1998, p. 1-62, p. 39. Por su parte, R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 14-15, opina que se trata de la invasión de Grecia por los godos de Alarico I en el 396. Por otro lado, Pierre Canivet mantiene una opinión del todo diferente de los autores mencionados: «il ne me semble qu'il faille voir là une allusion à l'invasion des Goths d'Alaric: le nom de barbare désigne (...) quiconque n'a pas la culture grecque»; véase P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1997, p. 73, n. 30.

<sup>21</sup> R. W. MATHISEN, «Barbarian bishops», p. 677-681.

Los ataques al monacato más virulentos y más extensos que conservamos de Eunapio se hallan en sus *Vitae Sophistarum* (escritas c. 405)<sup>22</sup>. En esta ocasión, su crítica se enmarca en el contexto de la destrucción de los templos de Alejandría. Tal ambiente conflictivo sirvió a este autor de pretexto para lanzar una diatriba extremadamente cruda contra los monjes. Para Eunapio, éstos eran hombres sólo en su apariencia externa, puesto que llevaban una vida de cerdos y cometían sin reservas todo tipo de crímenes. Evidentemente, las injusticias a las que se refiere Eunapio son las agresiones perpetradas contra los santuarios y los objetos sagrados del paganismo. En efecto, el sofista aclara que los monjes consideraban piedad mostrar desprecio hacia los asuntos divinos – del paganismo, se entiende –. Nuestro autor alude nuevamente a los hábitos monacales para exclamar que en su tiempo cualquier individuo que vistiera una túnica negra y se comportara en público de una manera indigna – es decir, del modo antisocial en el que lo hacían los monjes – podía llegar a tener el poder de un tirano. Éstos, además, se dedicaban a recoger los huesos y cráneos de criminales condenados a muerte y los honraban como

<sup>22</sup> Eunapius, *Vit. Soph.*, VI, 11, 6-9, ed. GIANGRANDE, p. 39-40: εἶτα ἐπεισηγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα. ἀλλ' ὅμως τοῦτο μὲν εὐσεβὲς ἐδόκει, τὸ καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ· τυραννικὴν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μέλαιναν φορῶν ἐσθῆτα, καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀσχημονεῖν· εἰς τοσόνδε ἀρετῆς ἤλασε τὸ ἀνθρώπινον. ἀλλὰ περὶ τούτων μὲν καὶ ἐν τοῖς καθολικοῖς τῆς ἱστορίας συγγράμμασιν εἴρηται. τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐαλωκότων συναλίζοντες, οὐς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς ὀστοῖς καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς, καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα, καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα· ἀλλ' ὅμως ἡ γῆ φέρει τούτους τοὺς θεοὺς. Véase: L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 113-114; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 13-14; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 39.

si fueran dioses, a la par que frecuentaban sus tumbas con la intención de ganar ellos mismos en santidad. Eunapio hace referencia aquí a los mártires, cuyos restos eran venerados por los cristianos; éstos edificaban sus iglesias sobre sepulcros martiriales, o en sus inmediaciones, con lo que las reuniones de los fieles tenían siempre lugar en un espacio consagrado asimismo a los muertos<sup>23</sup>. Tal práctica podía resultar incomprendible para un pagano como Eunapio, para quien el contacto con los cadáveres no resultaba una actividad santificadora, sino, bien al contrario, contaminante. El sofista insiste en la ignominia que suponía que los ídolos de los cristianos fueran gente condenada a la esclavitud más vil y que había sufrido el castigo del látigo.

En otro pasaje de su obra biográfica, Eunapio llegó incluso a acusar directamente a los monjes de traición a la patria, al afirmar de ellos que habían abierto la entrada de Grecia a los bárbaros de Alarico, cuando en el 396 éstos invadieron la Hélade por el paso de las Termópilas<sup>24</sup>. ¿A qué tipo de traición está haciendo aquí referencia Eunapio? Lo cierto es que las palabras del sofista son tan lacónicas que nos resulta imposible aventurar en qué consistió dicha traición.

#### d. Paladas

El gramático y poeta Paladas de Alejandría (c. 355-c. 430) nos ha dejado la crítica más breve, pero seguramente también la más aguda y mordaz, de cuantas recogemos en el presente

<sup>23</sup> Acerca del papel desempeñado por los monjes en la difusión del culto a las reliquias y a los mártires, véase G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 60-64.

<sup>24</sup> Eunapius, *Vit. Soph.*, VII, 3, 4-5, ed. GIANGRANDE, p. 46: ὁ [τε] Ἄλλαριχος ἔχων τοὺς βαρβάρους διὰ τῶν Πυλῶν παρῆλθεν, ὡσπερ διὰ σταδίου καὶ ἵπποκρότου πεδίου τρέχων· τοιαύτας αὐτῷ τὰς πύλας ἀπέδειξε τῆς Ἑλλάδος ἢ τε τῶν τὰ φαῖα ἱμάτια ἐχόντων ἀκωλύτως προσπαρεισελθόντων ἀσέβεια, καὶ ὁ τῶν ἱεροφαντικῶν θεσμῶν παραρραγεῖς νόμος καὶ σύνδεσμος. Véase: L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 116-117; ID., « Equal and less equal in the Roman World », *Classical Philology*, 82, 3 (1987), p. 187-205, p. 197; K. S. SACKS, « The meaning », p. 55-56; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 14; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 39-40.

trabajo. En un epigrama transmitido en la *Anthologia Palatina*, este poeta se preguntaba por qué los monjes recibían ese nombre si eran tan numerosos; formaban grupos de solitarios que engañaban a la soledad<sup>25</sup>. La comicidad del epigrama reside en el juego de palabras que Paladas estableció en torno al término *μοναχός*, « monje », cuya etimología alude a la vida solitaria de estos individuos – el adjetivo *μόνος* significa « solitario », « aislado » o « apartado » –. De ahí la ironía de Paladas, cuando contraponía el sentido original de la palabra « monje », el vivir en soledad, a los monjes que ya en su tiempo aparecían frecuentemente en grupos.

### e. Rutilio Namaciano

El aristócrata pagano<sup>26</sup> de origen galo Rutilio Namaciano (c. 370-?) escribió en forma poética, en el 418, el regreso desde Roma hasta su tierra que había efectuado el año antes. Este poema cuenta con dos pasajes que nos resultan especialmente

<sup>25</sup> *Anth. Pal.*, XI, 384, ed. AUBRETON, X, p. 209: εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; Τοσοῖδε δέ, πῶς πάλι μοῦνοι; ὦ πληθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα. Véase: A. CAMERON, « Palladas and the Nikai », *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 54-62, p. 60, n. 42; Id., « Palladas and Christian polemic », *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), p. 17-30, p. 29; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 113; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 16; Id., « Los monjes vistos », p. 13; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 41.

<sup>26</sup> El paganismo de Rutilio Namaciano fue puesto en duda en 1911 por Heinrich Schenkl, quien opinaba que las del poeta eran críticas estereotipadas que también hallamos en otros cristianos, y que por tanto Rutilio podría haber sido un cristiano meramente nominal, como también lo habría sido probablemente Ausonio; véase H. SCHENKL, « Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis », *Rheinisches Museum*, 66 (1911), p. 393-416. La argumentación de Schenkl resulta poco convincente. En efecto, el tono satírico e hiriente de Rutilio, que delata incluso cólera contenida, nada tiene que ver con el que hallamos en los autores cristianos. En muchas ocasiones, el fondo de tales denuncias puede ser el mismo, pero el modo de plantear las críticas distó mucho en autores paganos y cristianos, como bien observó Pierre de Labriolle; véase P. DE LABRIOLLE, « Rutilius Claudius Namatianus et les moines », *Revue des études latines*, 6 (1928), p. 30-41; Id., *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1934, p. 470-478. Acerca de Rutilio Namaciano como autor anticristiano, véase St. RATTI, « Rutilius Namatianus, Aelius Aristide et les chrétiens », *Antiquité tardive*, 14 (2006), p. 235-244.

interesantes. Su paso frente a la isla de Capraria, donde vivían numerosos monjes, sirvió a Rutilio para lanzar su primera diatriba contra estos individuos<sup>27</sup>. Los presentó como seres asociales, que deseaban vivir solos, sin testigos, y que huían de la luz — llegó a denominarlos « lucífugos » — . El poeta señalaba además que el monacato era de origen extranjero: su propio nombre ya delataba su procedencia griega; esto, para un romano nacionalista como él, ya debía ser motivo suficiente de sospecha de que se trataba de algo malo. Como veremos más adelante, Jerónimo nos confirma que en Roma la gente insultaba a los monjes llamándolos « griegos ». Curiosamente, lo que molestaba a los autores orientales, como Libanio, era su espíritu marcadamente antiheleno contrario a la *paideia* griega.

Por otro lado, Rutilio insistía en que se trataba de personas que se hacían voluntariamente desgraciadas, ya que, según él, tenían miedo del porvenir: temían los dones de la Fortuna así como sus daños. El poeta no comprendía cómo alguien podía hacerse libremente miserable por miedo de llegar a serlo. Rutilio consideraba que los monjes eran víctimas de la « melancolía » — *μελαγχολία*, del griego *μέλαινα* (« negra ») y *χόλος* (« bilis ») — . Recordemos que la bilis negra era uno de los cuatro tipos de humores de la medicina hipocrática — junto con la bilis amarilla, la flema y la sangre — ; su exceso provocaba, según se creía en la Antigüedad, abatimiento, apatía y tristeza, por lo que los melancólicos odiaban todo cuanto les rodeaba, se volvían misántropos y parecían siempre apesadumbrados y llenos de miedo<sup>28</sup>. Rutilio, pues, señalaba un exceso de bilis

<sup>27</sup> Rutilius Nam., *De red. suo*, I, 439-452, ed. WOLFF, p. 22-23: *processu pelagi iam se Capraria tollit; | squalet lucifugis insula plena uiris. | Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, | quod soli nullo uiuere teste uolunt. | Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur. | Quisquam sponte miser, ne miser esse queat? | Quaenam peruersi rabies tam stulta cerebri, | dum mala formides, nec bona posse pati? | Siue suas repetunt factorum ergastula poenas, | tristitia seu nigro uiscera felle tument. | Sic nimiae bilis morbum assignauit Homerus | Bellerophonteis sollicitudinibus; | nam iuueni offenso saeui post tela doloris | dicitur humanum displicuisse genus.*

<sup>28</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970, p. 161 y 287; H. TELLENBACH, *Melancolía. Visión histórica del problema, endogeneidad, tipología, patogenia, clínica*, Madrid, 1976, p. 25-28 (trad. A. Guera Miralles: *Melancholie*, Berlin, 1974<sup>2</sup>); J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981, p. 122-137 y 259-



negra como la causa del comportamiento antisocial de los monjes. Igualmente, consideraba que éste debía ser el mal de Belerofonte, personaje mitológico símbolo del misántropo solitario por excelencia (*Il.*, VI, 200-202)<sup>29</sup>.

A su paso frente a la isla de Gorgona, Rutilio recordó el escandaloso caso de un joven aristócrata romano, no inferior a sus ancestros de más alto rango ni en fortuna ni en matrimonio, que lo había abandonado todo para ir a «enterrarse vivo» en ese roquedal<sup>30</sup>. El poeta opinaba que habían sido las mismas Furias quienes lo habían empujado a renunciar a los hombres y a la tierra y a vivir como un exiliado. Según Rutilio, el joven, al que calificaba de infeliz, creía que lo celeste se nutría de la suciedad, y denunciaba que se oprimía a sí mismo con daños más crueles que los que le inflingirían los mismos dioses. Rutilio terminaba su diatriba diciendo que el cristianismo era una secta peor que los venenos de Circe; éstos transformaban los cuerpos de los hombres en cerdos, mientras que el cristianismo hacía lo propio con sus almas<sup>31</sup>.

264; H. E. SIGERIST, *A history of Medicine*, II, New York - Oxford, 1987<sup>2</sup>, p. 324; S. W. JACKSON, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, Madrid, 1989, p. 16-22 y 37-50 (trad. C. Vázquez de Parga: *Melancholia and depression: from Hippocratic times to modern times*, New Haven - London, 1986); V. J. DOMÍNGUEZ GARCÍA, «Sobre la 'melancolía' en Hipócrates», *Psicothema*, 3, 1 (1991), p. 259-267; S. GONZÁLEZ ESCUDERO, «La regulación del temperamento según Aristóteles», *Psicothema*, 3, 1 (1991), p. 245-258; R. W. SHARPLES, *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence*, V: *Commentary: Sources on biology (Human physiology, living creatures, botany. Texts 328-435)*, Leiden, 1995, p. 5.

<sup>29</sup> Recordemos que Ausonio reprochó a su amigo Paulino comportarse como Belerofonte, cuando su conversión al cristianismo le hizo abandonar su Aquitania natal y vivir como un asceta en Hispania; Ausonius, *Ep.*, 21, 70-72, ed. GREEN, p. 252. Véase: Y.-M. DUVAL, «Bellérophon et les ascètes chrétiens. *Melancholia* ou *otium*?», *Caesarodunum*, 2 (1968), p. 183-190.

<sup>30</sup> Rutilius Nam., *De red. suo*, I, 517-526, ed. WOLFF, p. 25-26: *assurgit ponti medio circumflua Gorgon | inter Pisanum Cyrnaicumque latus. | Aduersus scopulus, damni monumenta recentis: | perditus hic uiuo funere ciuis erat. | Noster enim nuper iuuenis maioribus amplis, | nec censu inferior coniugione minor, | impulsus Furiis homines terrasque reliquit | et turpem latebram credulus exul agit. | Infelix putat illuue caelestia pasci | seque premit laesis saenior ipse deis. | Num, rogo, deterior Circaeis secta uenenis? | Tunc mutabantur corpora, nunc animi.*

<sup>31</sup> A. BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, II, Paris, 1835, p. 183-186; S. DILL, *Roman society in the last century of the Western Empire*,

Observamos, pues, que Rutilio Namaciano no describió a los monjes como individuos violentos y tumultuosos. Su opinión difiere diametralmente de la de los autores orientales que acabamos de ver. Los monjes que hallamos en el *De redivtu suo* son apáticos y melancólicos y se retiran del mundo para vivir en soledad, hasta el extremo de que Rutilio llegará a decir que huyen de la luz — todo lo contrario de los « gregarios » monjes de Paladas —. Frente a los hipócritas monjes glotonos y bebedores de Libanio y de Eunapio, vemos aquí a gentes desgraciadas que viven en la inmundicia y que se hacen voluntariamente infelices.

Lo peor, sin duda, era que este tipo de vida tan anticívico pudiera atraer a una parte de la aristocracia romana<sup>32</sup>. Esto supondría minar a la « parte mejor del género humano »<sup>33</sup>. Un buen ejemplo lo tenemos en la conversión de Paulino de Nola y en la carta que Ambrosio de Milán dirigió al obispo Sabino cuando conoció el evento: se felicitaba de ello, pero advertía que Paulino tendría que soportar duras críticas por parte de los colegas del orden senatorial que no entenderían su gesto<sup>34</sup>,

London, 1910<sup>2</sup>, p. 47-48; L. GOUGAUD, « Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident », *Revue Mabillon*, 24 (1934), p. 145-163, p. 155-159; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 123-124; G. D. GORDINI, « L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo », *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma, 1983, p. 19-35, p. 23; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 16-17.

<sup>32</sup> L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 119-121. Acerca del decisivo papel que la aristocracia de Occidente desempeñó en la formación de un monaquismo latino, véase J. FONTAINE, « L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 15 (1979), p. 28-53. En cuanto al papel específico de las mujeres de la aristocracia en la vida monástica, véase P. LAURENCE, « Les moniales de l'aristocratie: grandeur et humilité », *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 140-157.

<sup>33</sup> Así definió Símaco a la clase senatorial romana; véase Symmachus, *Ep.*, I, 52, *MGH aa*, 6, 1, p. 26.

<sup>34</sup> Ambrosius, *Ep.*, 27, 3, *CSEL*, 82, 1, p. 181 (= *Ep.*, 58, *PL*, 16, col. 1178-1179): *haec ubi audierint proceres uiri, quae loquentur? Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem: ferri hoc no posse*. Véase: G. BOISSIER, « Les saints français. Saint Paulin de Nole », *Revue des deux mondes*, 28 (1878), p. 45-83, p. 59; ID., *La fin du paganisme*, II, p. 65; S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cris-*

como fue, en efecto, el caso de Ausonio. Otro ejemplo conocido es Pamaquio, un noble romano que, tras quedarse viudo, abrazó el ascetismo cristiano y no temía mezclarse con sus colegas paganos del Senado revestido con su oscuro hábito monacal<sup>35</sup>.

#### f. Zósimo

El abogado pagano Zósimo es el autor más tardío que conservamos en este *dossier*. Redactó su *Historia noua* en algún momento entre el 498 y el 518. La semblanza que nos ha dejado de los monjes es breve y concisa, y no tan agresiva como cabría esperar de este escritor<sup>36</sup>. Este autor describía a los monjes como individuos improductivos para el Estado, pues no serían para la guerra ni para ningún otro tipo de oficio<sup>37</sup>. Y lo

*tiano. Saggio sopra il suo epistolario*, Bologna, 1964, p. 56-68; J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early western monasticism*, Köln - Bonn, 1977, p. 116-117; D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, letters, and poems*, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, p. 3-4, 94 y 274. Acerca de Paulino de Nola, véase PCBE, II, 2, p. 1630-1654, *Meropius Pontius Paulinus* 1.

<sup>35</sup> Hieronymus, *Ep.*, 66, 6, CSEL, 54, p. 654. Acerca de Pamaquio, véase PCBE, II, 2, p. 1576-1581, *Pammachius*.

<sup>36</sup> Zosimus, *Hist. nou.*, V, 23, 4, ed. PASCHOUD, III, 1, p. 35: οὔτοι δὲ γάμοις τοῖς κατὰ νόμον ἀπαγορεύουσι, συστήματα δὲ πολυάνθρωπα κατὰ πόλεις καὶ κώμας πληροῦσιν ἀνθρώπων ἀγάμων, οὔτε πρὸς πόλεμον οὔτε πρὸς ἄλλην τινὰ χρεῖαν ἀναγκαίων τῇ πολιτείᾳ, πλὴν ὅτι προϊόντες ὁδῶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς ὠκειώσαντο, προφάσει τοῦ μεταδιδόναι πάντων πτωχοῖς πάντας ὡς εἰπεῖν πτωχοῦς καταστήσαντες. Véase: W. GOFFART, «Zosimus, the first historian of Rome's fall», *The American Historical Review*, 76 (1971), p. 412-441; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, p. 420; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 15-16; ID., «Los monjes vistos», p. 23; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 41.

<sup>37</sup> Evidentemente, la idea de que los monjes eran individuos improductivos no debía ser exclusiva de Zósimo, dado que algunas actuaciones de determinados emperadores podrían interpretarse también desde esa óptica. Tal sería el caso de Valente, quien, según Jerónimo, promulgó una ley para que los monjes fueran enrolados en el ejército y que aquellos que se negaran fueran fustigados; véase Hieronymus, *Chron.*, s.a. 375, GCS, 47, p. 248 (*cf. Cod. Theod.*, XII, 1, 63, ed. MOMMSEN, p. 678). Véase: A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, p. 181; G. D. GORDINI, «L'opposizione», p. 25; N. LENSKI, «Valens and the monks: Cudgeling and conscription as a means of social control», *Dumbarton Oaks Papers*, 58 (2004), p. 93-117.

que resultaba todavía peor: los monjes se mantenían célibes de manera voluntaria, con lo que no procreaban nuevos ciudadanos para el Imperio. Recordemos que en la mentalidad antigua, el « buen romano » era el que proporcionaba sangre nueva al Estado. Ésta es la razón de la promulgación de las leyes de Augusto destinadas a proteger y fomentar el matrimonio, las cuales supusieron un duro golpe para los solteros<sup>38</sup>. Constantino I abolió, en el 320, estas leyes contra el celibato, lo cual redundó en beneficio de los religiosos cristianos<sup>39</sup>. La mentalidad tradicional romana, pues, no dejaba espacio para aquellos que renunciaban de manera voluntaria a proveer de savia nueva al Estado, pues se trataba de un acto que casi podría considerar de traición a la patria.

Pese a tal celibato, añadía Zósimo, los monjes habían prosperado en gran número y habían progresado hasta el punto de apropiarse de la mayor parte de la tierra. Con esta observación hiperbólica, nuestro autor está haciendo referencia a las vastas posesiones territoriales que ya en su época tenían algunas comunidades monásticas. Zósimo terminaba así diciendo que, con la excusa de compartirlo todo con los pobres, los monjes habían reducido a todo el mundo a la pobreza; en otras palabras, que habían vuelto pobres a los ricos, pero no ricos a los pobres<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Acerca de las leyes matrimoniales de Augusto y de las restricciones que éstas imponían, ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Imperio Romano*, Pamplona, 1973, p. 10-23; S. TREGGIARI, *Roman marriage: iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1991, p. 49-50 y 60-66.

<sup>39</sup> *Cod. Theod.*, VIII, 16, 1, ed. MOMMSEN, p. 418-419; Eusebius, *Vit. Const.*, IV, 26, 2-4, *GCS*, 7/1, p. 129. Véase J. EVANS GRUBBS, *Law and family in Late Antiquity. The emperor Constantine's marriage legislation*, Oxford, 1995, p. 118-139 y 318.

<sup>40</sup> L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 117-118; Fr. PASCHOD, *Zosime*, III, p. 179-181; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 43-46.

## 2. *Los nuevos enemigos de la polis*

Resulta sorprendente que los autores mencionados criticaran de una manera tan abierta al monacato, sobre todo cuando, desde el año 380, el catolicismo se había convertido en la religión oficial del Estado. Podría considerarse que ésta era, tal vez, la principal razón de dichas invectivas: dado que estos autores no podían atacar directamente al cristianismo a causa de los riesgos que ello implicaría, censuraban sin reservas una de sus manifestaciones más visibles, el monaquismo. Sin embargo, la realidad es mucho más compleja. En efecto, esta crítica hunde sus raíces en causas considerablemente más profundas. En el fondo, las encendidas diatribas de los intelectuales paganos nos indican que lo que se reprochaba a los monjes no era de una manera especial sus tendencias religiosas, sino su carácter antisocial y subversivo. Los paganos, por regla general, permanecieron en esta época mudos o discretos respecto a los cristianos, como podemos ver, por ejemplo, en los escritos de Amiano Marcelino o de Símaco.

De hecho, tan sólo en Libanio y en Eunapio hallamos denuncias formuladas desde una óptica religiosa, aunque tal crítica religiosa no sea ni exclusiva ni mayoritaria en estos dos autores. En este sentido, acusaron a los monjes de atacar y destruir templos y objetos sagrados, y que considerasen tales sacrilegios como actos de piedad. Sin embargo, abundan más las críticas concernientes a su hipocresía — los monjes eran glotones y bebedores que se procuraban una palidez artificial y que se escudaban en un hábito negro para cometer cuantas fechorías desearan —. Tal vez la acusación más repetida sea la que se refiere a su misantropía<sup>41</sup>. Para la mayor parte de los autores mencionados, los monjes eran poco menos que «enemigos del género humano», una acusación que ya recogió Tácito para los primeros cristianos<sup>42</sup>.

Por otro lado, las críticas que hemos visto gozan todas, en principio, de un carácter muy general y no parecen haber sido

<sup>41</sup> G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 51-52.

<sup>42</sup> Tacitus, *Ann.*, XV, 44, 4, ed. WUILLEUMIER, IV, p. 171: *odio humani generis conuicti sunt*.

motivadas por circunstancias concretas. Tal vez la única crítica más precisa, la destrucción de templos, se halle en Libanio, pero ni siquiera aquí se trata de un ataque específico a un templo, sino que el orador aborda la «impiedad» de los monjes en general. En realidad, insistimos, lo que más se reprochaba a los monjes era su carácter asocial y que se mostraran en contra de todo lo que tradicionalmente suponía la *polis*.

¿Estaban, por tanto, justificadas las críticas a los monjes? Desde el punto de vista de un intelectual pagano de los siglos iv y v evidentemente sí lo estaban. La imagen del monje destructor de templos no corresponde sólo a un mito pagano, dado que incluso para muchos cristianos tal actividad destructora resultaba un mérito, como se desprende de numerosos relatos hagiográficos e historias eclesiásticas<sup>43</sup>. Asimismo los monjes hacían gala de su celibato, el mismo que les reprochó Zósimo, o de la vida retirada que les recriminó Rutilio Namaciano. Su frecuente incursión en las ciudades para intervenir en todo tipo de asuntos, incluso en ocasiones de una manera turbulenta – incursión en principio incompatible con su ideal

<sup>43</sup> Los ejemplos de religiosos – monjes y obispos – destructores de templos son numerosos. Baste recordar a Marcelo, obispo de Apamea (Siria), quien en el 386/388 destruyó el templo de Júpiter de esa ciudad gracias a la ayuda que le proporcionó el gobernador (Theodoretus, *Hist. eccl.*, V, 21, 5-15, *GCS NF*, 5, p. 318-320). Poco después, un grupo de soldados y gladiadores bajo sus órdenes atacó el templo de Aulón, no lejos de Apamea, aunque ésta sería la última incursión antipagana de Marcelo, ya que fue alcanzado por la multitud encolerizada y quemado vivo (Sozomenus, *Hist. eccl.*, VII, 15, 13-15, *GCS*, 50, p. 322). No mucho después, en el 391, Teófilo, obispo de Alejandría, destruyó el *Serapeion* de esa ciudad, gracias a la ayuda prestada por Evagrio, prefecto augustal, y Romano, conde de Egipto (Socrates, *Hist. eccl.*, V, 16, *GCS NF*, 1, p. 289-290; Sozomenus, *Hist. eccl.*, VII, 15, 2-10, *GCS*, 50, p. 319-321). Éstos y otros ejemplos de destrucciones similares pueden verse en: R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven - London, 1984, p. 97-101; C. BUENACASA «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9 (1997), p. 25-50, p. 41-42; ID., «La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)», *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Roma, 1997 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58), p. 121-139, p. 134-135; J. R. AJA, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (S. iv)*, Santander, 1998, p. 26-27 y 145-146.

de vida retirada –, también está en consonancia con la ácida crítica de Paladas. Por tanto, no nos hallamos frente a meros *topoi* literarios, sino ante una crítica bien fundamentada.

La imagen que los intelectuales paganos tenían de los monjes primitivos, tal como se desprende de sus imputaciones, resulta fácil de ver: los monjes no procreaban ciudadanos y no servían para la guerra ni para nada útil al Estado – no olvidemos que los religiosos no participaban en las curias municipales, lo que para estos autores suponía desertar de sus deberes cívicos (una acusación implícita en el testimonio de Zósimo) –; para colmo no sólo no colaboraban en la vida cívica sino que además se oponían a todos los valores representativos de la *polis*<sup>44</sup>. Como bien señaló André Piganiol, « le moine errant fait penser au cynique, l'homme à la besace, insurgé contre le société. Il s'agit d'une protestation des individus écrasés par des institutions inhumaines; ceux qui prennent le désert sont des réfractaires sociaux »<sup>45</sup>. El monje devenía un apátrida – o, si se nos permite el neologismo, un « apoliada » – por su propia voluntad<sup>46</sup>. Entonces, ¿ qué opinión podía merecer para un intelectual pagano un individuo frecuentemente de baja extracción social – salvo los casos de monaquismo aristocrático que hallamos en Occidente –, con escaso nivel cultural y que despreciaba tanto la cultura de raíz clásica como la vida ciudadana y la religión de los ancestros, que deseaba la destrucción del *mos maiorum* y que vivía como un antisocial?

Lellia Cracco Ruggini realiza algunas precisiones respecto a los testimonios estudiados. Según esta autora, los intelectuales helenos de finales del siglo iv (Juliano, Libanio, Eunapio o Paladas) no se preocuparon del aspecto político y social del

<sup>44</sup> R. TEJA, « Monacato e historia social », p. 84; ID., « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 11-12; ID., « Los monjes vistos », p. 12; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 46-51.

<sup>45</sup> A. PIGANIOI, *L'Empire chrétien*, p. 415.

<sup>46</sup> P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 196; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne*, p. 239; P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, p. 73: « (...) ils ont renoncé à ces dons des dieux et de la tradition que sont la cité et la culture pour se vouer à une religion d'esclaves. Apoliades et ignorants professionnels, (...) ils vivent au détriment de la société qu'ils méprisent (...) ».

problema monástico, sino que se centraron sobre todo en los aspectos religiosos y culturales. Por el contrario, Rutilio Namaciano, en la *pars Occidentis*, y especialmente Zósimo, en la *pars Orientis*, pero a una distancia de aproximadamente un siglo de sus predecesores, se expresaron en términos más políticos y juzgaron de manera negativa a los monjes a partir de su función en la sociedad y en la vida urbana<sup>47</sup>. Estamos de acuerdo con esta autora en que la crítica de los intelectuales paganos no fue tanto anticristiana cuanto antimonástica. El mismo Eunapio describió con admiración al sofista cristiano Proeresio, cuyo cristianismo era muy diferente del fanatismo de los monjes orientales, lo cual lo hacía aceptable para los intelectuales paganos<sup>48</sup>. Pero no creemos, como estamos tratando de demostrar en estas páginas, que las acusaciones de Juliano, Libanio, Eunapio y Paladas se debieran únicamente a motivaciones religiosas y culturales. Juliano, por ejemplo, insistió en la misantropía de los monjes, es decir, en su rechazo de la vida cívica y de los valores ciudadanos, lo cual implica motivaciones también sociales. Sin duda, como ya hemos visto, lo peor que podía suceder a estos intelectuales era contemplar cómo un género de vida tan anticívico podía llegar a cautivar a la aristocracia romana, un temor magníficamente expresado en los versos de Rutilio Namaciano. Las consecuencias de tales conversiones resultaban obvias: «paura che le magistrature andassero deserte, che antiche famiglie si estinguessero, che grandi patrimoni si dissolvessero»<sup>49</sup>.

Resulta del todo lógica la existencia de este resquemor. El *modus uiuendi* de los monjes se oponía a cuanto representaba la *arete* clásica, esa excelencia o perfección que se mostraba como la virtud máxima del alma. Irónicamente Libanio afirmaba que la única *arete* de los monjes consistía en vestir unos mantos negros como si estuvieran de luto<sup>50</sup>. Asimismo, la forma de vida monacal también era contraria a la *uirtus*, la cualidad moral romana que implicaba la subordinación de la persona a

<sup>47</sup> L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 117-119 y 123-124. En este mismo sentido, véase G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 60.

<sup>48</sup> L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 114-115.

<sup>49</sup> G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 51.

<sup>50</sup> Libanius, *Or.*, 30, 46, ed. FOERSTER, III, p. 113.



la ciudadanía<sup>51</sup>. Todo esto representaba un peligro para la preservación del *mos maiorum* y la conservación de numerosos valores tradicionales, como la *paideia*<sup>52</sup>. De ahí que los intelectuales paganos describieran a los monjes como si estuvieran poseídos por una *hybris* que les llevaba a autodestruirse y a acabar con todo cuanto les rodeaba. Este desprecio hacia todo lo ajeno que representaba la *hybris*, y que iba unido a una falta de control sobre los propios impulsos, a menudo dominados por violentas pasiones como la furia o el orgullo y que con frecuencia provocaba un merecido castigo de los dioses, corresponde exactamente a la imagen que Juliano nos ofrece de los monjes.

En el fondo, lo que subyace en las críticas de los intelectuales paganos es el miedo al « otro ». Los monjes, pese a ser en muchos casos ciudadanos romanos, se autoexcluían de la sociedad y se situaban en el mismo plano que los bárbaros y otros elementos que suponían una grave amenaza para el Imperio. Relegados los sátiros, los centauros y otros seres mitológicos – arquetipos del salvaje y representación mental del « otro » – al terreno de la leyenda, la figura del monje se erigió como la nueva encarnación de la otredad. Incluso su aspecto descuidado se constituyó como la antítesis del romano<sup>53</sup>. En su rechazo de los valores urbanos, los anacoretas y otros ascetas se desentendieron de la higiene y abandonaron su

<sup>51</sup> P. GRIMAL, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, 2007, p. 87 (trad. J. de C. Serra: *La civilisation romaine*, Paris, 1968).

<sup>52</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne*, p. 239-240; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 303-305.

<sup>53</sup> Recordemos la importancia que para Cicerón tenía la higiene. Este autor insistía en que el buen romano debía evitar todo aspecto tosco e incivil, y que lo mismo debía hacerse respecto a los vestidos (Cicero, *De off.*, I, 36, 130, ed. TESTARD, I, p. 172-173). Siglos más tarde, Jerónimo, uno de los grandes defensores del monaquismo, expresaría una idea totalmente contraria al ideal ciceroniano al afirmar que quien se había lavado una vez en Cristo – en referencia al bautismo – no tenía necesidad de un segundo baño (Hieronymus, *Ep.*, 14, 10, CSEL, 54, p. 60: *qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lauare*). Con todo, en su célebre epístola a Eustoquia, el Estridonense recomendaba a la asceta que no destacase especialmente ni por la apariencia de un ayuno exagerado ni por un vestido demasiado sucio (Hieronymus, *Ep.*, 22, 27, CSEL, 54, p. 183: *cum ieiunas, laeta sit facies tua. Vestis nec satis munda nec sordida et nulla diuersitate notabilis, ne ad te obuia praetereuntium*

apariencia hasta tal extremo que los autores de vidas de eremitas – como Atanasio, Jerónimo o Paladio – frecuentemente nos los describieron sucios, con la piel apergaminada, cubiertos de largos cabellos desaliñados y tan sólo vestidos con rudas telas de saco o pieles sin curtir<sup>54</sup>. Algunos monjes, como Paulino de Nola, también presumían de este alejamiento de la higiene tradicional<sup>55</sup>. Estas descripciones se enmarcan en una corriente iconográfica que podríamos considerar como la precursora del *homo syluestris* medieval, paradigma de la figura del « otro »<sup>56</sup>.

Sin embargo, como ya hemos avanzado, esta necesidad psicológica del « otro » no implica que las acusaciones que hemos visto en estas páginas correspondan a meras fórmulas o *topoi* literarios. El monje que hallamos en Libanio, Eunapio o Rutilio Namaciano no es un simple arquetipo. Recordemos que el movimiento monástico se expandió con una gran celeridad por todo el territorio del Imperio Romano a lo largo del siglo IV, una rapidez que sin duda no dejó de sorprender a una buena parte de la población del momento, independientemente de su clase social, formación intelectual o creencia religiosa<sup>57</sup>.

*turba consistat et digito demonstreris*). Véase G. RINALDI, « Obiezione al monachismo », p. 53.

<sup>54</sup> Algunos ejemplos significativos pueden verse en J. A. JIMÉNEZ, « En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño », *Polis*, 18 (2006), p. 151-161.

<sup>55</sup> Paulino alababa a los monjes que habían desdeñado su aspecto físico con el fin de cultivar su interior. Para conseguir este objetivo, los religiosos se empeñaban en degradarse hasta tal punto que su rostro, su ropa y su olor provocaban la náusea en aquéllos acostumbrados a la vida lujosa (Paulinus Nol., *Ep.*, 22, 2, CSEL, 29, p. 155).

<sup>56</sup> R. BARTRA, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1996, p. 83-95: « nuevos salvajes atacaban a la *polis* antigua; en torno de las ciudades del oriente grecorromano surgían monasterios donde monjes-héroes, anacoretas y ermitaños desafiaban la vida ciudadana y proponían un nuevo modo de vida desde el yermo inculto » (p. 83); « en cierto sentido, no estaban equivocados los pensadores paganos que veían a los cristianos como unos hombres salvajes (...). Los anacoretas peludos del desierto eran un signo del peligro – de la *hybris* – que amenazaba a la civilización antigua » (p. 95).

<sup>57</sup> La cuestión del origen y expansión del monacato primitivo excede, sin duda, el propósito de este trabajo. La hipótesis tradicional defiende Egipto como su cuna, lugar desde donde se habría difundido al resto del Imperio Romano; el introductor de esta forma de vida en Occidente habría sido el obispo de Alejandría, Atanasio, cuando, camino del exilio, pasó por Roma

Este movimiento, tan contrario a la forma de vida cívica tradicional, despertó opiniones de todo tipo entre sus contemporáneos: hubo quien lo admiró sin reservas y hasta la exageración, y hubo también quien lo censuró y lo rechazó con desprecio<sup>58</sup>. La continua defensa del monacato que tuvieron que realizar los Padres de la Iglesia no se explica sino es por su gran número de detractores, y no parece lógico pensar que todos ellos tuvieran que ser paganos. Sin duda alguna, entre los críticos también debía haber cristianos que no veían con buenos ojos este género de vida<sup>59</sup>. Un buen ejemplo sería Juan Crisóstomo y su *Aduersus oppugnatores uitae monasticae*, dirigido a paganos y a cristianos por igual y en el que hacía una defensa de la profesión monástica. En este tratado, el Crisóstomo recordaba las persecuciones llevadas a cabo por Valente – un emperador cristiano, pese a ser arriano – contra los monjes, y las reacciones de muchos cristianos ante tales persecuciones: uno de ellos afirmaba que acabaría renunciando a su fe y sacrificando a los ídolos a causa de la repulsión que le producía ver a gente de condición ilustre abrazando la vida de los solitarios, y otros incluso llegaban a presumir de haber denunciado a los monjes ante las autoridades y de haberlos maltratado físicamente<sup>60</sup>. En otros pasajes de esta misma obra, el predicador mencionaba el rechazo de los padres, paganos o cristianos, ante la idea de que sus hijos marcharan fuera de las ciudades para ser educados por los monjes<sup>61</sup>.

en el año 339. Una visión muy esquematizada de esta corriente de pensamiento puede leerse en L. GOUGAUD, «Les critiques», p. 145-148. García M. Colombás ha criticado con argumentos convincentes esta afirmación simplista y ha propuesto, sin negar el importante papel que Egipto desempeñó en la historia del monacato primitivo, que éste «tuvo un principio más o menos autóctono en cada país» (p. 40); acerca del origen y la expansión del primer monacato cristiano, véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 9-300.

<sup>58</sup> G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 342-351.

<sup>59</sup> D. H. RAYNOR, «Non-christian attitudes», p. 270-272; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 18-28; J. R. AJA, *Tumultus*, p. 152.

<sup>60</sup> Iohannes Chrys., *Adu. oppugn. uit. monast.*, 1, 2, PG, 47, col. 320-322.

<sup>61</sup> Id., *Adu. oppugn. uit. monast.*, 2, 2 y 10; 3, 1, PG, 47, col. 333-334 y 348-349. En el mismo sentido puede verse Id., *Hom. in ep. ad Eph.*, 21, 1, PG, 62, col. 150. Véase: G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 348-349;

Durante mucho tiempo, el monacato fue muy impopular en la ciudad de Roma, donde el número de cristianos, sin que sea posible precisar, debía ser muy elevado. Jerónimo nos narra en algunas de sus cartas que la gente, cuando veía pasar un monje, lo calificaba de « impostor » y « griego »<sup>62</sup>, y que bastaba que cualquiera llevara una vida sobria en materia de bebida y diversiones para que fuera tachado de « triste » y de « monje », como si se tratara del peor de los insultos<sup>63</sup>. En el año 384, se produjo en esta ciudad un suceso que desencadenó una oleada de verdadero sentimiento antimonástico. Blesila, joven viuda, hija de Paula y hermana de Eustoquia, que junto a éstas se había dedicado al estudio de las Escrituras y a la práctica del ascetismo bajo la dirección de Jerónimo, murió súbitamente. Durante los funerales, su madre, incapaz de reprimir su dolor, cayó desmayada. Entonces el pueblo comenzó a acusar a Jerónimo de haber extenuado a Blesila con los ayunos y los rigores de la ascesis hasta haberla conducido a la tumba. El propio Estridonense reproduce los comentarios hirientes de los romanos: *quousque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur, non praecipitatur in fluctus?*<sup>64</sup>

Salviano de Marsella atestigua que en África se daba la misma situación: si un monje entraba en Cartago y aparecía en público, recibía en seguida por parte de los cartagineses todo tipo de ultrajes y maldiciones, hasta tal extremo que cualquiera hubiera pensado que se perseguía a un monstruo y no a un hombre; y todo esto, según el presbítero marsellés, debido al odio que los africanos sentían hacia los monjes a causa de la pureza de sus costumbres<sup>65</sup>.

R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 27; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 55-56; N. LENSKI, « Valens and the monks », p. 103-107.

<sup>62</sup> Hieronymus, *Ep.*, 38, 5; 54, 5, *CSEL*, 54, p. 293 y 470.

<sup>63</sup> Id., *Ep.*, 38, 5, *CSEL*, 54, p. 293.

<sup>64</sup> Id., *Ep.*, 39, 6, *CSEL*, 54, p. 306. Véase: S. DILL, *Roman society*, p. 48; L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 153; G. D. GORDINI, « L'opposizione », p. 24-25; R. TEJA, « Los monjes vistos », p. 9-11; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 221 y 347-348.

<sup>65</sup> Salvianus Mass., *De gub. Dei*, VIII, 4, 19-5, 25, *SCbr*, 220, p. 522-526. Véase: G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 348; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 27-28.

Algunos de los escritores cristianos que atacaron al monaquismo fueron espíritus reformadores que censuraron igualmente otros aspectos de su propia religión, como el culto dado a María – a la que negaron su virginidad perpetua – y a los mártires. De todas maneras, siempre se trató de casos aislados. Sin duda, el autor más importante en este sentido es Joviniano, un antiguo monje que abandonó la vida ascética y que, a partir de su propia experiencia, compuso en Roma antes del 390 un tratado, hoy perdido, en el que condenaba los principios básicos del monaquismo. Su crítica al celibato y a la práctica del ayuno, entre otros aspectos, motivó la airada respuesta de Jerónimo en su *Aduersus Iouinianum*. Otros religiosos que negaron el valor del ascetismo, y que no lo consideraron necesario para llegar a ser un buen cristiano, fueron Helvidio – quien antes del año 383 escribió una obra en la que negaba la perpetua virginidad de María y defendía que el matrimonio reportaba igual gloria que la virginidad – y Vigilancio – quien a inicios del siglo V redactó un tratado contra el ascetismo de su época, en el que criticaba la virginidad y la castidad, así como atacaba al culto de los mártires –. También contra éstos dirigió Jerónimo sendas obras: el *Aduersus Heluidium* y el *Contra Vigilantium*<sup>66</sup>. Por su parte, Sinesio de Cirene destacó en su *Dion* el carácter asocial de los monjes – una muestra del modo « bárbaro » (así calificaba Sinesio a los monjes) de practicar la virtud –, y en alguna de sus epístolas subrayó la charlatanería e ignorancia de estos individuos a los que también denominaba « los de los mantos oscuros »<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Ph. SCHAFF, *History of the Christian Church*, III: *Nicene and post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, New York, 1906<sup>5</sup>, p. 226-232; L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 152-153; G. D. GORDINI, « L'opposizione », p. 29-33; P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin : la conversion à la vie parfaite*, Paris, 1997; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 221-223; Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle*, Roma, 2003; D. G. HUNTER, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity: The Jovinianist controversy*, Oxford, 2007; J. TORRES, « La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV », en M. MARCOS (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, p. 49-75.

<sup>67</sup> Synesius, *Dion*, 7, ed. LAMOUREUX, I, p. 157-159; Id., *Ep.*, 154, ed. GARZYA, III, p. 301-305. Véase: J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene : philosopher-*

De todas maneras, incluso los defensores del monacato se vieron forzados a admitir la existencia de malos monjes. Tras su llegada a Roma en el 382, Jerónimo no pudo menos que contemplar asombrado e indignado la presencia en esta ciudad de religiosos que únicamente vivían para la apariencia. En un pasaje de su célebre carta a Eustoquia, describió con mordacidad a estos individuos, censura que le valió no pocos enemigos en la Urbe. De los « falsos monjes » llegó a decir que siempre iban cargados de cadenas, con largas cabelleras y barbas de macho cabrío, manto negro y pies descalzos; se metían en las casas de los nobles para engañar a las mujeres, fingían tristeza y con ocultas comidas nocturnas prolongaban fingidos ayunos<sup>68</sup>. Igualmente, cuando en la misma epístola enumeró los tres géneros de monjes egipcios – cenobitas, anacoretas y *remnuoth* –, retrató a estos últimos con las más cáusticas palabras: vivían en grupos reducidos en ciudades, preocupados sobre todo por simular santidad, algo que se observaba bien en sus competiciones públicas de ayunos; todo en ellos era afectado: mangas anchas, sandalias mal ajustadas, vestimenta muy grosera, repetidos suspiros, visitas a las vírgenes, críticas a los clérigos y, cuando llegaba un día de fiesta, comilonas hasta vomitar<sup>69</sup>.

*bishop*, Berkeley, 1982, p. 130-137, 141-142 y 171; R. TEJA, « Los monjes vistos », p. 23. En contra, D. ROQUES, *Synésios de Cyrène, III: Correspondance (lettres LXIV-CLVI)*, Paris, 2003, p. 423-424, n. 7, para quien los « mantos negros » de la carta 154 son individuos diferentes de los monjes retratados en el *Dion*.

<sup>68</sup> Hieronymus, *Ep.*, 22, 28, CSEL, 54, p. 185: *uiros quoque fuge, quos uideris catenatos, quibus feminei contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientiam frigoris pedes ( ... ). Qui postquam nobilium introierint domos et deceperint mulierculas oneratas peccatis, semper discentes et numquam ad scientiam ueritatis peruenientes, trinitiam simulant et quasi longa ieiunia furtiuis noctium cibis protrahunt*. Véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 220.

<sup>69</sup> Hieronymus, *Ep.*, 22, 34, CSEL, 54, p. 197: *hi vini uel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac ditione uiuentes et de eo, quod laborauerint, in medium partes conferunt, ut habeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis, et, quasi ars sit sancta, non uita, quidquid uendiderint, maioris est pretii. Inter hos saepe sunt iurgia, quia suo uiuentes cibo non patiuntur se alicui esse subiectos. Re uera solent certare ieiuniis et rem secreti uictoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia: laxae manicae, caligae follicantes, uestis grossior, crebra suspiria, uisitatio*

Como vemos, los paganos no fueron los únicos autores que dirigieron sus dardos contra los monjes. No obstante, existe una diferencia fundamental entre los escritores paganos y los cristianos. Para los Padres de la Iglesia, aquellos que consideraban « falsos monjes » tan sólo eran una excepción dentro de un mundo de buenos monjes. Por el contrario, los paganos no realizaban distinción alguna y censuraban a todos los monjes por igual<sup>70</sup>. Esto último pudo deberse a ignorancia o, sencillamente, a indiferencia hacia todo aquello que en realidad tuviera que ver con el movimiento monacal. Los intelectuales paganos no comprendieron, o no quisieron comprender, el verdadero trasfondo que yacía en este movimiento<sup>71</sup>. Independen-

*uirginum, detractatio clericorum, et si quando festior dies uenerit, saturantur ad uomitum.* Una crítica prácticamente idéntica la encontramos en Juan Casiano (Iohannis Cass., *Conl.*, 18, 7, *CSEL*, 13, 2, p. 513-516), quien denominó a los monjes de este tercer grupo *sarabaitae*, y dijo de ellos que eran los peores de todos, farsantes y avariciosos, faltos de disciplina, de humildad y de obediencia. Sin duda, cuando Casiano realizó tales acusaciones tenía ante él el texto de Jerónimo, que amplió con todo tipo de nuevas censuras. Véase: L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 151-152; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 41-42; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 18-19. Acerca de la imagen del monacato primitivo que Jerónimo ofrecía en sus obras, véase P. ANTIN, « Le monachisme selon saint Jérôme », *Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIV<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Benoît*, Abbaye Saint-Wandrille, 1947, p. 69-113.

<sup>70</sup> G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 345.

<sup>71</sup> En contra, G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 81-82, quien considera que estos escritores tenían un conocimiento personal y dramático de los monjes. En las últimas líneas de su artículo, este autor ofrece una imagen idealizada del primitivo monacato: « gli intellettuali legati alla fede antica, inoltre, si resero conto che il monachesimo era l'ala marciante della Chiesa, quella dalla quale essi avrebbero dovuto temere la cristianizzazione effettiva della società. Dunque le pesanti ironie di cui i monaci sono fatto oggetto non denotano disinformazione da parte dei pagani, e neanche superficialità. Al contrario questi ultimi hanno rappresentato grottescamente quei tratti della professione monastica che più sapevano costituire il 'fiore all'occhiello' e la nota di autenticità di chi aveva intrapreso il *propositum*. Se Libanio ed Eunapio accusano i monaci d'esser crapuloni, è perché ben sanno che il digiuno è tra le prassi più caratterizzanti della loro asceti; se è l'autoritarismo ad esser loro rimproverato, è perché è noto che l'umiltà evangelica è il modello al quale bisogna uniformarsi; se è condannata la bramosia di accaparrare beni, è perché la loro scelta di povertà è nota anche ai pagani; se Pallada ironizza sugli agglomerati dei monaci d'Alessandria è per-

dientemente de que los retrataran como misántropos melancólicos o como hipócritas fanáticos, para todos ellos los monjes siempre tuvieron una característica común, la de representar un peligro evidente para la herencia cultural clásica.

### *Abstract*

The criticism that the intellectual pagan elites directed against the early monasticism was originated by causes which were more complex than the strictly religious ones. Therefore, we must speak of antimonastic criticism, not antichristian criticism, caused by cultural, political and social motives. The authors who censured the monasticism – Julianus, Libanius, Eunapius, Palladas, Rutilius Namatianus and Zosimus – criticised the monks for their hypocrisy, as they simulated virtue, but they hid behind their black cloaks to perpetrate all the evildoings they wanted; their misanthropy, which opposed to the Hellenic-Roman philanthropy, and supposed the refusal of the social responsibilities of man; and for not being useful neither to war nor to the State, as they were not allowed to engender new citizens. Moreover, these pagan authors accused them of being traitors to the Roman Empire and of representing an evident danger to the classical cultural inheritance.

ché sa che la stagione ‘eroica’ del monachesimo era quella dei solitari; se tanta insistenza vien fatta sulle tombe dei martiri è perché ci si rende conto lucidamente che questa è la forma di pietà che il monachesimo sta per consegnare, insieme a tante altre, ai secoli dell’imminente Medio Evo cristiano». En realidad, el monacato fue un fenómeno muy complejo y variado, por lo que no todos los monjes respondieron a esta imagen idílica ofrecida por Rinaldi. Los *remnuoth* descritos por Jerónimo, por ejemplo, tan pronto hacían competiciones de ayunos como se daban atracones hasta vomitar. Juan Casiano destacaba la gran avaricia de los *sarabaitae*. En cuanto a la ironía de Paladas, ésta tenía un buen fundamento: cuando los monjes abandonaron su vida retirada para intervenir en grupos en las ciudades, se convirtieron en un problema de orden público, hasta el extremo que Teodosio I tuvo que legislar para atajar este problema (*Cod. Theod.*, XVI, 3, 1, ed. MOMMSEN, p. 853; véase R. TEJA, «Los monjes vistos», p. 12-13). Pero no podemos considerar en rigor a los *remnuoth* y los *sarabaitae* como falsos monjes, sino que tan sólo se trataba de individuos que tenían una concepción de la ascesis diferente de la de Jerónimo o Juan Casiano; por tanto, practicaban una manera distinta de monacato, pero no por esta razón ellos dejarían de verse a sí mismos como monjes.