

## La comunidad monástica como sinónimo de sabiduría y santidad: los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII)

Renan Frighetto\*

### Resumen

*Las formas de vida monástica cristiana ganaron una gran difusión a lo largo de la Antigüedad Tardía (siglos II/VIII) en el mundo mediterráneo. De las reglas existentes en el ámbito del reino hispanovisigodo (siglos VI/VII) destacamos la regla monástica de Isidoro de Sevilla, uno de los más importantes personajes de la Historia de la Hispania visigoda. Por medio de la regla isidoriana buscaremos encontrar los elementos presentados por el obispo hispalense que caracterizaban el binomio monjes/uiri sancti según la perspectiva cenobítica y reconocida por las jerarquías eclesíásticas.*

Palabras clave: Antigüedad Tardía - monacato - cenobitismo - Isidoro de Sevilla

### Abstract

*The forms of Christian monastic life were widely extended during the Late Antiquity (II/VIII centuries) in the Mediterranean world. Among the existing rules in the context of the Visigothic kingdom (VI/VII centuries), in this study we aim to emphasize the monastic rule of Isidore of Seville, one of the most noticeable figures of the history of the Visigothic Hispania. Based on the Isidorian rule, this article seeks to find the elements available in the Bishop of Seville's work, which allow the characterization of the binomial monks/uiri sancti according to the coenobitical perspective, and recognized by the ecclesiastical hierarchies.*

Key words: Late Antiquity - monasticism - coenobitism - Isidore of Seville

Recepción del original: 06/10/2015  
Aceptación del original: 14/04/2016

*Vnde autem ad monachos studium defluxerit paupertatis?*  
(Isid., *De eccl.off.*, II, 16,1)

\* Universidade Federal do Paraná (UFPR), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: rfrighetto@hotmail.com

## *Uir Sanctus* y Antigüedad Tardía

Cuando empezamos un estudio con un recorte espacio-temporal centrado en el reino hispano visigodo del siglo VII, de inmediato se nos presentan dos posibilidades para establecer un probable tiempo histórico en el cual aquella realidad político-institucional se desarrolló. Podemos decir, sin equívocos, que la sociedad hispano visigoda estaba vinculada tanto a la Antigüedad Tardía como a la Primera Edad Media. En nuestra opinión, la diferencia entre ambas radica en la mirada que echamos al ambiente sociopolítico, económico y cultural presentado por las fuentes hispanovisigodas de la séptima centuria. Si miramos hacia el pasado, buscando todas las conexiones entre aquel presente y las tradiciones e influjos pretéritos, hablamos de Antigüedad Tardía. De otra parte, mirando hacia el futuro medieval, podríamos decir que el siglo VII aparece como creador de nuevas perspectivas que influyeron por todo el medievo, siendo, de este modo, apuntado como parte de la Primera Edad Media. Indudablemente, establecer con precisión que un periodo histórico acaba exactamente en una fecha determinada es algo de difícil comprobación. Pero nos parece bastante válida la definición de Antigüedad Tardía para este periodo que estudiamos ya que estamos analizando una fase que presentó la convivencia mutua de elementos de variopintas tendencias políticas, culturales, religiosas y sociales, aún orientadas al pasado, a la tradición, o bien reinterpretadas según valores más nuevos.<sup>1</sup> Es decir, la Antigüedad Tardía se presenta como época de transformaciones, de readecuaciones de *viejos* patrones en *novedosos* modelos donde, por ejemplo, la idea de Imperio se mantuvo viva en Occidente mismo sin su presencia efectiva en términos políticos.<sup>2</sup> De hecho, según la opinión de Momigliano,<sup>3</sup> el presente histórico no puede olvidarse del pasado pues este sirve como memoria, recuerdo que fortalece nuevos conocimientos y proyectos de las más variadas procedencias.<sup>4</sup> Por cierto que para los autores antiguos olvidar el pasado sería nefasto para el equilibrio y el orden pues de esta forma las instituciones sociopolíticas corrían el riesgo del no reconocimiento por parte del conjunto más amplio de la comunidad política.<sup>5</sup>

Exactamente la relación pasado-presente y su fuerza legitimadora es la base de la construcción del modelo de *uir sanctus*/hombre santo que se formuló a partir del siglo III en el orbe grecolatino y que de manera paulatina y constante cambió la concepción de

<sup>1</sup> Averil CAMERON, "Remaking the past", Glen W. BOWERSOCK, Peter BROWN & Oleg GRABAR, *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2001, pp. 1-20; Marco FORMISANO, "Late Antiquity, new departures", Ralph J. HEXTER & David TOWNSEND, *The Oxford handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 510 y ss.

<sup>2</sup> Peter BROWN, *O Fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio a Maomé*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972; Henri I. MARROU, *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?*, Lisboa, Editora Aster, 1979; Jean-Michel CARRIE, «Introduction 'Bas-Empire' ou 'Antiquité tardive' ?», Aline ROUSSELLE & Jean-Michel CARRIE, *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 21; Renan FRIGHETTO, *A Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*, Curitiba, Juruá Editora, 2012, pp. 19 e ss.; Stefano GASPARRI & Cristina LA ROCCA, *Tempi Barbarici. L'Europa Occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Roma, Carocci Editore, 2013, pp. 19 e ss.; Ramón TEJA, "¿Romanos o Cristianos? La apropiación de la identidad romana por el cristianismo", Gilvan Ventura da SILVA & Érica SILVA, *Fronteiras e identidades no Imperio Romano. Aspectos sociopolíticos e religiosos*, Vitória, GPM/UFES, 2015, pp. 98-99.

<sup>3</sup> Arnaldo MOMIGLIANO, "L'Età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 D.C.)", *La Storiografia Altomedievale - Settimane di studio del centro italiano sull'alto medioevo XVII*, Spoleto, CISAM, 1970, pp. 94-95, "...Ma il nuovo non deve farci dimenticare il vecchio ...".

<sup>4</sup> *Isid.*, *Sent.*, I, 13, 7.

<sup>5</sup> Marina PICAZO GURINA, "Los hombres reunidos en la plaza: la toma de decisiones colectivas en el mundo antiguo", *Gerión*, Madrid, 31, 2013, pp. 201-220.

que la santidad se alcanzaba por medio del alejamiento individual.<sup>6</sup> Además, de manera sincrónica, hay que entender el proceso de unidad propuesto por las altas jerarquías cristianas que llevaron a la ampliación de los poderes episcopales, tanto en el ámbito laico como en el universo religioso,<sup>7</sup> como parte del cambio que se realizó a lo largo de la Antigüedad Tardía y que llevó al hombre santo a una participación más comunitaria y cercana al control efectivo de las autoridades políticas y religiosas.

### El *sanctus* y el *monachus*

La existencia de hombres sagrados no fue una prerrogativa exclusivamente cristiana. De hecho, la figura del *theios Aner* fue bastante común en el ámbito del Mediterráneo de época helenística. Sus características comunes, de acuerdo con Arminda Lozano, eran “una pretendida ascendencia divina, llevar una indumentaria especial y desde luego tener dotes sanadoras y taumatúrgicas.”<sup>8</sup> De todos los hombres sagrados helenísticos se destacó Apolonio de Tiana, presentado como *theios* por Filóstrato en el periodo de los Severos,<sup>9</sup> personaje que vivió en el reinado de Vespasiano y que aparecía como la versión pagana y antagonista de Cristo en un tiempo de grandes confrontaciones retóricas entre autores paganos y cristianos.<sup>10</sup> De hecho, la *Vita Apolonii* tuvo una gran propagación en los ambientes filo-paganos occidentales a lo largo del siglo IV siguiendo, en líneas generales, los mismos preceptos utilizados por los autores cristianos en su presentación sobre los santos y mártires.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ramón TEJA, “La figura del monje-obispo en el Oriente cristiano: ¿incompatibles o complementarios?”, José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR & Ramón TEJA, *Monjes y obispos en la España del románico: entre la convivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2013, pp. 13 e ss.

<sup>7</sup> Rita LIZZI TESTA, “The Late Antique Bishop: Image and reality”, Philip ROUSSEAU, *A Companion to Late Antiquity*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 533 e ss.

<sup>8</sup> Arminda LOZANO, “Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso”, Jaime ALVAR, José M. BLÁZQUEZ, Santiago FERNÁNDEZ ARDANAZ [et. al.], *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 135; María José HIDALGO DE LA VEGA, “Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política”, *Arys*, Huelva, 4, 2001, pp. 211 e ss.

<sup>9</sup> María José HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 194, “...Apolonio de Tiana fue un filósofo taumaturgo capadocio, que vivió en el siglo primero de nuestra era. Probablemente tuviera más de mago que de filósofo, debido a lo cual, según una tradición basada en los valores de la cultura clásica, fue considerado un hechicero. Sus prodigios y milagros llegaron a ser usados en contra de la figura de Cristo y se originó una polémica en torno a la superioridad de uno y otro...”.

<sup>10</sup> Domingo RAMOS-LISSÓN, “Alegorismo pagano y alegorismo cristiano en Orígenes. La polémica contra Celso”, *Antigüedad y Cristianismo VII - Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Ediciones Universidad de Murcia, 1990, pp. 125-136; Olof GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Editorial Gredos, 1970, pp. 146-168.

<sup>11</sup> Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina, Rubbettino, 1992, p. 308, “...il romanzo di Filostrato fu tradotto, o più probabilmente sunteggiato e pubblicato, in ambiente simmachiano, da Nicomaco Flaviano, poi da Tacio Vittoriano...”; María José HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la realeza...* cit., p. 195, “...La obra está centrada en la vida de este filósofo sofista y santo pitagórico, mago y hombre religioso, en definitiva es el modelo de ‘hombre divino, según los valores culturales de la época de Filostrato [...]. La misma obra filostratea sirvió como base de posteriores invectivas entre cristianos y paganos, e incluso autores diversos lo consideraron como el ‘santo’ del paganismo en contraposición al Cristo evangélico...”; Francisco J. LOMAS SALMONTE, “Secessus in villam: la alternativa pagana al ascetismo cristiano en el círculo de Ausonio”, *Antigüedad y Cristianismo VII - Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Ediciones Universidad de Murcia, 1990, p. 276, “... Nicómaco Flaviano [...] se dedicó al *otium* (*Symm.*, Ep. II, 4-7), concretamente desde el 383 al 389 [...], traduciendo quizá durante dicho retiro la vida de Apolonio de Tiana [...], acaso como deliberado acto de

La cuestión, que nos parece importante en este caso, es verificar como los autores cristianos integraron las ideas de sacralización y de santidad comunes en la tradición helenística con las suyas y que a partir de la mitad del siglo IV aparecen de manera más frecuente en la literatura hagiográfica cristiana.<sup>12</sup> Es indudable que el pensamiento de los autores cristianos optimizó las características sagradas del *theios*, al situarlas directamente en el ámbito de la santidad. Es decir, el “hombre de Dios” cristiano seguía las huellas del antiguo “hombre sagrado” helenístico, manteniendo los elementos taumaturgicos, además de realizar milagros extraordinarios.<sup>13</sup> Por cierto que tales presupuestos llevaban a la configuración de un *topos* de hombre sagrado cristiano dotado de poderes especiales y divinos, el *sanctus* que aparece caracterizado en las fuentes cristianas de los siglos IV y V como aquel que estaba directamente relacionado con Dios y que, en general, vivía solo.<sup>14</sup> Para Jerónimo este “santo” que llevaba una vida solitaria y apartada de la convivencia mundana, debía tener por nombre *monachus*,<sup>15</sup> aquel que buscaba realizar su *askésis* siendo esta entendida como “ejercicio espiritual” y “vida contemplativa” ya presentes en la tradición filosófica platónica, estoica, epicureísta y neopitagórica.<sup>16</sup> Por lo tanto, el *monachus* cristiano de la Antigüedad Tardía se presentaba como heredero del *theios* de la época helenística, como aquel que realizaba la *askésis* orientada a la contemplación de Dios y que, para alcanzarla, buscaba el aislamiento de los “peligros” del siglo.<sup>17</sup> Así, pues, tenemos la soledad y el aislamiento como características esenciales del *monachus* para que este pudiera mejor contemplar a Dios y, a través de ellas, alcanzar la perfección evangélica.

---

propaganda con la intención de ensombrecer la vida de Cristo con la del taumaturgo...”; Alan CAMERON, “Paganism and literature in late fourth century Rome”, Olivier REVERDIN, *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 1976, p. 13, “...The most favourable and most quoted example for the traditional interpretation is Nicomachus Flavianus' version of Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana* [...]. The *Life of Apollonius* had always been a popular book, and it was read, quite possibly in Flavian's translation, by both Jerome and Augustine, neither of whom seems to have interpreted it as an anti-Christian book...”; Ramón TEJA, “Cultos y ritos terapéuticos cristianos en la hagiografía de Oriente (siglos IV-VI)”, Enrico dal COVOLO e Giulia SFAMENI GASPARRO, *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo Mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, Roma, LAS, 2008, pp. 130-131.

<sup>12</sup> David FRANKFURTER, “Hagiography and the reconstruction of local religion in Late Antique Egypt: memories, inventions, and landscapes”, Jitse DIJKSTRA & Mathilde VAN DIJK, *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 13-37.

<sup>13</sup> Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., p. 285, “... secondo i moduli di un'antica tradizione, che, dal *bios* ellenistico al romanzo di Apollonio di Tiana alle Vite greche e latine dei santi cristiani, raffigura “l'uomo di Dio” come depositario di una superiore saggezza e instancabile operatore di atti miraculosi...”; Peter BROWN, *Society and Holy in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 121 y ss.; Daniel CANER, *Wandering, begging Monks. Spiritual authority and the promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, p. 229; Eustaquio SANCHEZ-SALOR, *Historiografía latino-cristiana. Principios contenido forma*, Roma, L'Erma, 2006, p. 160.

<sup>14</sup> Peter BROWN, *Society and Holy...* cit., p. 6, “...A Late Antique landscape was dotted with human figures, each of whom was held to be a point where heaven and earth were joined. They were the living dead: ascetic holy men, whose life-style involved them in prolonged and clearly visible rituals of self-mortification and ‘death’ to society...”.

<sup>15</sup> *Ieron, Ep. 14,6:... interpretare uocabulum monachi, hoc est nomen tuum: quid facis in turba qui solus es?...*; Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., pp. 41 y ss.

<sup>16</sup> Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., pp. 213-214; Renán FRIGHETTO, *A Antigüedad Tardía*. Roma... cit., p. 117.

<sup>17</sup> Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, pp. 21-32; Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2013, pp. 142 y ss.

Todavía en las fuentes cristianas tardoantiguas se establecen ciertos caminos reconocidos que llevarían al *monachus* a la vida santificada. De hecho, en la *Pars Occidentalis* del mundo romano, señales que apuntaban estos caminos válidos para los monjes están presentes en las *Collationes* de Casiano<sup>18</sup> que describe tres tipos de monjes existentes en Egipto, de los cuales dos serían legítimos y uno debería ser evitado.<sup>19</sup> Los tipos válidos de monjes según Casiano serían los cenobitas, solitarios que vivían en comunidad según una regla de vida definida y que eran gobernados por los más viejos, los *seniores*,<sup>20</sup> y los anacoretas, monjes que después de haber llevado una vida en comunidad decidían vivir aisladamente en regiones más desiertas.<sup>21</sup> Parece indudable que el pensamiento de Casiano recibió un fuerte influjo de las tradiciones monásticas procedentes de Oriente, especialmente por medio de la difusión de escritos de carácter hagiográfico como la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría,<sup>22</sup> traducida por Evagrio de Antioquía al latín,<sup>23</sup> que influyó de manera decisiva sobre toda la producción hagiográfica occidental, y en particular sobre la *Vita Martini* de Sulpicio Severo.<sup>24</sup>

Sin embargo, hay un detalle sutil propuesto por Casiano que debemos destacar, la indicación de que el monacato de tipo cenobítico ya se presentaba como el más común y desarrollado en Egipto.<sup>25</sup> Aunque el *topos* anacorético haya ganado destaque con la difusión de la *Vita Antonii*,<sup>26</sup> lo cierto es que este modelo monástico de santidad parecía perder fuerzas ante un cenobitismo en alza. Quizá se trate de una señal de los tiempos pues vivir en comunidad podría traer ventajas a nivel de seguridad y de supervivencia en una época de transformación y de incertidumbres en el ámbito político.<sup>27</sup> Además, debemos acordarnos de la paulatina, y al mismo tiempo imparable, perspectiva de jerarquización y unidad de los poderes episcopales sobre el universo eclesiástico que tuvo una directa

<sup>18</sup> Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., pp. 18, “...le Conlationes di Cassiano divulgano gli insegnamenti dei solitari di Egitto...”.

<sup>19</sup> Ioan. Cass., *Conl.*, XVIII, 4: *Tria sunt in Aegyptio genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis euitandum...*

<sup>20</sup> *Ibid.*, XVIII, 4: *Primum est coenobitarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur...*

<sup>21</sup> *Ibid.*, XVIII, 4: *Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conuersatione perfecti solitudinis elegere secreta: cuius professiones nos quoque optamus esse participes...*, siendo, por lo tanto, el modo de vida monástica llevada a cabo por Casiano. Claudia RAPP, “Desert, city, and countryside in the early Christian imagination”, Jitse DIJKSTRA & Mathilde VAN DIJK, *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 105-106.

<sup>22</sup> Claudia RAPP, “The origins of hagiography and the literature of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation”, Christopher KELLY, Richard FLOWER & Michael Stuart WILLIAMS, *Unclassical traditions volume I. Alternatives to the classical past in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 119 e ss.

<sup>23</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ, “Algunas cuestiones en torno a la Vida de Antonio escrita por Atanasio de Alejandría”, *Gerión*, Madrid, 20-1, 2002, pp. 487 e ss.

<sup>24</sup> Carmen CODOÑER MERINO, *Obras Completas. Sulpicio Severo*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. XXIV-XXV, “...De época muy próxima de la redacción de la *Vita Martini*, de gran popularidad es la *Vita Antonii* de Atanasio, traducida al latín por Evagrio. El éxito alcanzado por esta loa del eremita prefigura el éxito de todas las vidas de los Padres del Desierto, aunque el ideal encarna con ventaja en la conocida figura de Antonio. La *Vita Malchi* y las *Vitae Pauli* e *Hilarionis* de Jerónimo son réplicas a ese tipo de biografía pero con entidad propia...”; Claudia RAPP, “Author, Audience, Text and Saint: Two modes of Early Byzantine Hagiography”, *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, Estocolmo, 1, 2015, pp. 123 e ss..

<sup>25</sup> Ioan. Cass., *Conl.*, XVIII, 4: *...cuius generis maximus numerus monachorum per uniuersam Aegyptum commoratur...*

<sup>26</sup> Ramón TEJA, “¿Romanos o Cristianos? La apropiación...” cit., p. 27.

<sup>27</sup> Renan FRIGHETTO, “A imagem de Teodósio nas *Historiae Adversus Paganos*, VII, 34-35 de Paulo Orósio”, *Stylos*, Buenos Aires, 14, 2006, pp. 25-37; Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., p. 58.

relación con la institucionalización de la noción de santidad.<sup>28</sup> Así, el *monachus* pasaba a integrar el cuerpo jerárquico del ambiente eclesiástico y debía, por eso, seguir ciertos presupuestos reconocidos y dictados por las jerarquías.<sup>29</sup>

### La Regula Isidori, reflejo de la institucionalización del monacato hispanovisigodo

En la *Hispania* del siglo VI, con los visigodos aún arrianos, tenemos actas de reuniones conciliares de obispos católicos que trataron de la cuestión monástica. La primera referencia directa a los *monachi* aparece en el canon 11 del Concilio de Tarragona del 516, que destacaba la primacía jerárquica del abad en el interior de los monasterios en materias ministeriales y administrativas,<sup>30</sup> estableciendo una línea de actuación muy cercana de la presentada por Cassiano y que apuntaba hacia la supremacía jerárquica interna de la comunidad monástica en uno de los *seniores*.<sup>31</sup> Perspectiva también común e igualmente presentada, según el canon conciliar, en los concilios de la *Galia* donde se establecía una vinculación directa de respeto y obediencia entre el obispo, el abad y los monjes.<sup>32</sup>

Cuestión de gran importancia, mencionada en los cánones de Agde y Orleáns pero no directamente en el Concilio tarraconense, es la concesión y reconocimiento por parte del episcopado de la regla establecida en un monasterio. Es decir, a nivel institucional, las jerarquías episcopales eran las responsables de la concesión de la regla monástica a las comunidades de monjes, creando por eso una sumisión de aquellas en términos jurisdiccionales. Solamente en el Concilio de Lérida del año 546 este tema aparece dispuesto de manera efectiva en *Hispania*, o sea que cualquier fundación monástica recibiría este nombre si comprobase la existencia de una comunidad monástica regida por una regla aprobada por el obispo.<sup>33</sup> La necesidad de reafirmar tales prerrogativas,

<sup>28</sup> Pablo C. DÍAZ MARTÍNEZ, "Integración cultural y atención social en el monacato visigodo", *Los Visigodos y su mundo - Arqueología - Paleontología - Etnografía*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1998, p. 93, "...El monacato se convirtió en el vehículo que iba a encauzar, por un lado, una visión ascético-rigorista de la doctrina, y por otro un sentimiento de pureza 'antiuniversalista' que no tenía ya cabida en una Iglesia que [...] caminaba de la mano con el poder político...".

<sup>29</sup> Silvia ACERBI y Ramón TEJA, "En las raíces del eremitismo cristiano: la vida en el desierto concebida como conquista del cielo en la tierra", José Ángel GARCÍA DE CORTAZAR & Ramón TEJA, *El Monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2011, p. 12, "...Los obispos por una parte, y los legisladores monásticos por otra, trataron de reprimir estos excesos y poner a todos los monjes bajo la disciplina de la Iglesia o de una Regla monástica..."; Peter BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1992, p. 97.

<sup>30</sup> Hay que poner de relieve dos pasajes de la fuente, *Conc. Tarr.*, a. 516, c. 11: *Monaci a monasterio foras egredientes ne aliquod ministerium ecclesiasticum praesumat agere prohibemus, nisi forte eum abbatis imperio [...], nisi id quod monasterii exposcit utilitas, ab abbate sibi nicilominus imperante...*; los términos *imperio/imperante* ponen de manera destacada la idea de mando/ejercicio del poder que debería tener el abad respecto a los demás monjes.

<sup>31</sup> Cf. nota 20.

<sup>32</sup> *Conc. Tarr.*, a. 516, c. 11: *...canonum ante omnia Gallicanorum de eis constitutione servata...* Referencia directa a los cánones presentes en *Conc. Agde*, a. 506, c. 58: *Cellas nouas aut congregatiunculas monachorum absque episcopi notitia prohebemus instrui*; *Conc. Aurel.*, a. 511, c. 19: *Abbatibus pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant et, si quid extra regulam fecerint, ab episcopis conrigantur; qui semel in anno, in loco ubi episcopus elegerit, accepta uocatione conueniant. Monachi autem abbatibus omni se obedientiae deuotione subiciant...*

<sup>33</sup> *Conc. Ilerd.*, a. 546, c. 3: *...ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioecesana lege audeat segregare...*

no presentadas en el Concilio de Tarragona, estaría asociada al constante incremento de fundaciones monásticas consideradas como no válidas, fundadas en muchos casos por seculares y que terminaban huyendo del control disciplinar y jurisdiccional del obispo.<sup>34</sup> Pero debemos matizar, siguiendo a Díaz Martínez, que la sumisión del monasterio al obispo se daba en los ámbitos jurisdiccional y espiritual, “no en lo patrimonial.”<sup>35</sup> En esta línea de reconocimiento de los poderes jurisdiccional y espiritual por parte del episcopado encontramos el canon 4 del Concilio III de Toledo del 589, que reforzaba la necesidad de que en el monasterio existiera una regla confirmada por el obispo, además de permitir al obispo consagrar nuevos monasterios a partir de iglesias diocesanas y conceder a estas nuevas fundaciones monásticas bienes de la Iglesia sin perjuicios para aquella.<sup>36</sup>

El análisis de los cánones conciliares que acabamos de presentar son claros indicativos de la preferencia de las jerarquías eclesiásticas por el monacato de tipo cenobítico ante aquel eremítico-anacorético, revelando una tendencia hacia la fuerza y unidad de los poderes jurisdiccionales y espirituales de la *diocesis* eclesiástica y de su representante máximo, el obispo, a lo largo del siglo VI. En este caso la superioridad jerárquica del obispo sobre el monasterio y su comunidad monástica quedaría confirmada por la concesión de la regla de vida que establecía la supremacía del abad en el interior del monasterio. Notamos, pues, el reconocimiento conciliar y jurisdiccional del monacato cenobítico<sup>37</sup> como la única vía institucional válida para alcanzar la perfección evangélica. Entonces, podemos decir que la idea de santidad ganaba, por medio de los concilios y de los epígonos episcopales, una caracterización comunitaria materializada en las reglas monásticas.

La *Regula Isidori*, redactada por Isidoro de Sevilla, seguía por este camino que presentaba la comunidad monástica cenobítica como ambiente propicio para el desarrollo de la santidad colectiva e individualizada. Dirigida a los “santos hermanos” del cenobio Honorianense,<sup>38</sup> que en nuestra opinión estaría localizado en los límites de las *prouincias* eclesiásticas de *Corduba* y *Astigi*<sup>39</sup> y con probable fecha de redacción *ante quam* entre los años 618/619, la *Regula Isidori* fue escrita por Isidoro a partir de su condición de *episcopus Hispalensis* y *Baeticae metropolitanus*.<sup>40</sup> Por lo tanto, en su regla monástica, nos encontramos con un Isidoro totalmente volcado hacia la vertiente oficial y dogmática de la Iglesia católica hispano visigoda defensora de la vida monástica regulada y comunitaria,<sup>41</sup> comenzando por la definición del espacio en el cual vivían los integrantes de la comunidad

<sup>34</sup> *Ibid.*, c. 3: *Si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie...*

<sup>35</sup> Pablo C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, p. 17. Tal afirmación está basada en *Conc. Ilerd.*, a. 546, c. 3: *Ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur...*

<sup>36</sup> *Conc. III Tol.*, a. 589, c. 4: *Si episcopus unam de parrochitanis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui habeat licentiam faciendi; qui etiam si de rebus ecclesiae pro eorum substantia aliquid quod detrimentum ecclesiae non exhibeat eidem loco donaverit, sit stabile...*

<sup>37</sup> Clemente de la SERNA GONZÁLEZ, “‘Regula Benedicti’ 73 y el prólogo de ‘Regula Isidori’”. A propósito de las fuentes literarias de las reglas monásticas”, *Antigüedad y Cristianismo III. Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcia, Ediciones Universidad de Murcia, 1986, pp. 387-388.

<sup>38</sup> *Reg. Isid.*: *Sanctis Fratribus in Coenobio Honorianensi constitutis Isidorus*.

<sup>39</sup> Renan FRIGHETTO, “A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na Baetica hispano-visigoda (século VII)”, *Tiempo y Espacio*, Chillán, 14, 2005, pp. 31-42.

<sup>40</sup> Vale apuntar que Isidoro firma el *Decretum Gundemari regis* del año 610: *Ego Isidorus Spalensis ecclesiae provinciae Baeticae metropolitanus episcopus...*, así como *Conc. Tol. IV*, a. 633, *Subscrib.*: *Ego Isidorus in Christi nomine ecclesiae Spalensis metropolitanus episcopus...*

<sup>41</sup> Jacques FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, pp. 145-160.

monástica cenobítica, el *coenobium*,<sup>42</sup> ya que para el hispalense *monasterium* se refería a la parte de las edificaciones existentes en el cenobio y en las cuales los monjes vivían y realizaban sus actividades cotidianas.<sup>43</sup> Al establecer esta distinción es probable que Isidoro intentase vincular el universo monástico con aquel por él conocido y relacionado con la tradición políptica romana, donde el *coenobium* se acercaba a la noción de comunidad característica de la *ciuitas*, y el *monasterium* al concepto material de la *urbs*.<sup>44</sup> Así, los monjes cenobitas estarían equiparados a los *ciues*, integrados en un ámbito característico del *orbe* civilizado, aunque viviendo en el mundo rural para apartarlos de los peligros del siglo.<sup>45</sup> Podemos entender tal idea como la primera perspectiva de santidad apuntada por Isidoro en su regla: *sanctus* era aquel que vivía en una comunidad cenobítica mimética a la comunidad cívica y, al mismo tiempo, apartado de las tentaciones del mundo secular.

Existen, además, otras características que equiparaban al monje cenobita al *uir sanctus* en la *Regula Isidori*. En el *praefatio* de la regla, Isidoro destacó la importancia de la manutención de todas las tradiciones legadas por los Santos Padres, al apuntar que todo aquel que siguiese dicha tradición alcanzaría la condición de *perfectus monachus*.<sup>46</sup> Aquí también encontramos otra característica “clásica” del pensamiento isidoriano, y también de los demás autores cristianos de la Antigüedad Tardía, la preservación de las tradiciones ancestrales como legitimadoras de las instituciones y poderes entonces establecidos.<sup>47</sup> Por lo tanto, la regla monástica reconocida por las autoridades episcopales ganaba el *status* de vehículo de legitimación institucional en el universo eclesiástico y los destinatarios de la regla, los monjes cenobitas, la posibilidad de ascensión a la condición de *sancti*. Por lo tanto, según la regla isidoriana, los monjes cenobitas deberían practicar varios *exempla* de una vida comunitaria basados en la humildad, en la paciencia y trabajo, empezando por el abad que solamente podría ejercer su liderazgo en la comunidad monástica cuando practicase tales ejemplares.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> *Isid., Etym., XV, 4,6: Coenobium ex Graeco et Latino videtur esse compositum. Est enim habitaculum plurimorum in comune viventium; χοινοβον enim Graece commune dicitur; Isid., De Eccl. Off., II, 16,11: Inter coenobium autem et monasterium ita distinguit Cassianus, quod monasterium possit etiam unius monachi habitatio nuncupari, coenobium autem non nisi plurimorum...*

<sup>43</sup> *Reg. Isid., 1: ...Monasterii autem munitio tantum ianuam secus habebit et unum posticum per qua eatur ad hortum...; Isid., Etym., XV, 4,5: Monasterium unius monachi habitatio est [...]; id est solitarii habitatio.*

<sup>44</sup> Lanzamos esta hipótesis según las indicaciones del propio Isidoro, *Isid., Etym., XV, 2,1: Civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus [...]. Nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur.*

<sup>45</sup> *Reg. Isid., 1: ...uillam sane longe remotam esse oportet a monasterio ne uicinis posita aut laborem ferat periculi aut famam inficiat dignitatis...; Claudia RAPP, “City and citizenship as Christian concepts of community in Late Antiquity”, Claudia RAPP & Harold A. DRAKE, *The city in the classical and post-classical world. Changing contexts of power and identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 164-165.*

<sup>46</sup> *Reg. Isid., Praef.: ...Plura sunt praecepta uel instituta maiorum qua sanctis patribus [...]. Praetera quisque illam uniuersam ueterum disciplinam contendit adpetere, pergat quantum placet et arduum illum limitem adque angustum leuigatum incedat; qui uero tanta iussa priorum exempla nequiderit in huius limitis disciplinam gressum constituat [...]. Quapropter sicut illa praecepta priorum perfectum monachum reddunt ac summum ita faciunt ista uel ultimum...; Isid., De Eccl. Off., II, 16,2: ...Primum genus est coenobitarum, id est in comune uiuentium, ad instar sanctorum illorum qui temporibus apostolorum in Hierusolimis...*

<sup>47</sup> Renan FRIGHETTO, “Aspectos teóricos e práticos da legitimidade do poder régio na Hispania visigoda: o exemplo da Adoptio”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXIX, 2005, pp. 238. “...Portanto o peso da tradição do pensamento clássico nos escritos dos autores tardo antigos, além de notório, tornava-se elementar quando buscava-se reconhecer ou legitimar determinada conduta ou prática da mais variada natureza...”

<sup>48</sup> *Reg. Isid., 2: ...Abba interea deligendus est institutione sanctae uitae duratus atque inspectus patientiae et humilitatis experimentis, qui etiam et per exercitium uitam laboriosam tolerauit [...]. Iste enim se imitandum in cunctis operum exemplis exhibebit. Neque enim aliquid imperare cuiquam licebit, quod ipse non fecerit...; Isid., Sent., III, 19, 1: Summa uirtus monachi humilitas...; Isid., Sent., III, 19, 5: Dei seruum sine intermissione*

Por lo tanto, observamos que otro aspecto importante y presente en la regla de Isidoro de Sevilla es la relación entre vida en comunidad y santidad. El hispalense hace una analogía entre la vida comunitaria practicada por los monjes cenobitas con la forma de vida apostólica, o sea, válida y reconocida según la tradición cristiana<sup>49</sup> y basada en el respeto y obediencia a las jerarquías.<sup>50</sup> Así los monjes del cenobio Honorianense formarían parte de una “congregación santa” y de la “milicia de Cristo”, pasando a la condición de “siervos de Cristo” y de “milicia divina”,<sup>51</sup> una vez integrados de manera efectiva en el seno de la comunidad monástica.

Además, la regla isidoriana estableció un parangón muy interesante entre la santidad que se intentaba alcanzar y la formación educativa que el propio monje cenobita debería buscar. De hecho observamos, otra vez, un hispalense integrado al pensamiento característico de la tradición romana y patristica anclada en la *Paideia-Humanitas* helenística<sup>52</sup> y en la *Didaskalion* cristiana<sup>53</sup> ya que la regla monástica isidoriana dedicaba una especial atención a la formación de monjes cenobitas preparados para practicar, de manera efectiva, las enseñanzas adquiridas por las lecturas, la conservación de la memoria y de las tradiciones ancestrales y cristianas.<sup>54</sup> El cuidado de la manutención y preservación del pasado,<sup>55</sup> así como del control de los contenidos existentes en los manuscritos de textos paganos o heréticos,<sup>56</sup> aparece en la regla monástica isidoriana cuando esta describe la conferencia monástica<sup>57</sup> y la atención debida por los monjes cenobitas en la conservación

---

*legere, orare et operari oportet...; Isid., De Eccl.Off., II, 18: Monachi enim secundum humilitatem eleguntur...*

<sup>49</sup> Reg. Isid., 3: *...Monachi autem summopere studendum est ut apostolicam uitam tenentes sicut in unum constituti esse [...], sed iuxta exemplum apostolicum omnia communia habentes...*

<sup>50</sup> Reg. Isid., 3: *...Patri honorem debitum referentes, erga seniores obedientiam, erga minores boni exempli magisterium conseruabunt...*

<sup>51</sup> Reg. Isid., 4: *...quibus peractis ad coetum sanctae congregationis accedet. Qui relicto saeculo ad militiam xpi pia et salubri humilitate conferant. Tunc enim serui xpi liberum animum diuinae militiae...*

<sup>52</sup> Peter BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity...* cit., pp. 72-73; Salvatore PRICOCO, *Monaci, Santi e Filosofi...* cit., pp. 192-193; Valerio NERI, “Romani, Greci, Barbari: identità etniche ed universalismi nell’opera di Eusebio di Cesarea”, *Adamantium*, Bolonha, 16, 2010, pp. 75 e ss.; Juana María TORRES PRIETO, *Ars persuadendi: Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y Cristianos al final de la Antigüedad*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 13-14; Gianfranco AGOSTI, “Classicism, Paideia, Religion”, Rita LIZZI TESTA, *The Strange Death of Pagan Rome*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 127.

<sup>53</sup> Valerio NERI, “Romani, Greci, Barbari...” cit., pp. 80-81; Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity...* cit., pp. 27 e ss.

<sup>54</sup> Reg. Isid., 6: *...In tertia autem sexta uel nona tres psalmi dicendi sunt, responsorium unum, lectiones ex uetere nouoque testamento duae, deinde laudes, hymnus adque oratio. In uespertinis autem officiis primum lucernarium deinde psalmi duo, responsorius unus et laudes, hymnus adque oratio dicenda est. Post uespertinum autem congregatis fratribus oportet uel aliquid meditare uel de aliquibus diuinis lectionibus disputare conferendo...; Isid., Sent., III, 8, 5: Geminum est lectionis studium: primum, quomodo scripturae intelligantur; secundum, qua utilitate uel dignitate dicantur. Erit enim antea quisque promptus ad intelligendum quae legit, sequenter idoneus ad proferendum quae didicit; Isid., Sent., III, 13, 4: Sermo quippe Dei occultum habet fulgorem sapientiae et ueritatis repositum in uerborum uilissimis uasculis; Isid., De Eccl.Off., II, 16, 11: ...in commune uitam sanctissimam congregati simul agunt, uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus, in uigiliis, in ieiuniis...*

<sup>55</sup> Reg. Isid., 7: *...sed in praefinitis diebus cunctis pariter, congregatis praecepta patrum regularia recensenda sunt...*

<sup>56</sup> Reg. Isid., 8: *...Gentilium autem libros uel haeticorum uolumina monachus legere caueat. Melius enim est eorum perniciose dogmata ignorare quam per experientiam in aliquo laqueo erroris incurrere; Isid., Sent., III, 12, 4: Scripturas haeticas sano sensu non sapiunt, sed eas ad errorem pravae intelligentiae ducunt...; Isid., Sent., III, 13, 1: Ideo prohibetur Christianus figmenta legere poetarum...*

<sup>57</sup> Reg. Isid., 7: *Ad audiendum in conlatione patrum tribus in hebdomada [...]. Quod si talia desint pro consuetudine tamen disciplinae nequaquam erit omittenda conlatio...; Pierre CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne catholique*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 143.*

de los códices.<sup>58</sup> Las dudas y cuestiones no comprendidas en las lecturas realizadas, tanto en las privadas como en las colectivas, deberían ser llevadas al conocimiento del abad en la conferencia o después de vísperas para una explicación pública,<sup>59</sup> ya que el abad y los mayores del cenobio, por su experiencia y ejemplo, podrían ofrecer consejos saludables a los más jóvenes.<sup>60</sup> El respeto por las jerarquías monásticas, de manera directa por la figura del abad, seguía en el caso de la regla isidoriana los elementos comunes y característicos de las tradiciones romana y patristica. Al fin y al cabo los *docentes seniores* eran los *patres* que detentaban la *auctoritas patris*, virtud característica desde los tiempos de la Roma republicana<sup>61</sup> y mantenida en el ámbito monástico de la Antigüedad Tardía. Nos parece incuestionable que la regla monástica de Isidoro de Sevilla indicaba que los mayores, con el abad a la cabeza, eran los detentadores de la sabiduría, la más importante virtud para Cicerón y también para el hispalense,<sup>62</sup> y por eso debían gobernar con autoridad a los demás en el interior del cenobio, siendo siempre respetados por todos. Pero, además de enseñar, era función de los mayores corregir los vicios y, con esto, disciplinar la comunidad cenobítica.<sup>63</sup> Hay aquí, en nuestra opinión, una aproximación a la idea del *otium* donde el abad y los mayores serían los verdaderos responsables de la formación educacional más amplia del monje en el interior del cenobio.<sup>64</sup> Sin los conocimientos advenidos de la conferencia monástica y de la lectura y estudio de los códices, si analizamos las líneas escritas por Isidoro, el monje difícilmente alcanzaría la sabiduría y, con ella, la santidad.

## Conclusiones Parciales

Así, nos parece correcto afirmar que Isidoro de Sevilla buscó establecer en la regla monástica escrita a los monjes del cenobio Honorianense los elementos básicos que valorizaban los principios comunitarios de respeto y obediencia debidos a las jerarquías monásticas y eclesiásticas, característica común del proceso de unidad propuesto por los

<sup>58</sup> Reg. Isid., 8: *Omnes codices custos sacrarii habeat deputatos a quo singulos singuli fratres accipiant quos prudenter lectos uel habitos semper post uesperum reddant...*

<sup>59</sup> Reg. Isid., 8: *De iis autem quaestionibus quae leguntur nec forte intelleguntur unusquisque fratrum aut in conlatione aut post uesperam abbatem interrogabit et recitata in loco lectione ab eo expositionem suscipiat, ita ut dum uni exponitur ceteri audiant...; Isid., Sent., III, 14, 2: Collatio autem docibilitatem facit. Nam propositis interrogationibus cunctatio rerum excluditur, et saepe obiectionibus latens veritas approbatur...*

<sup>60</sup> Reg. Isid., 7: *Adque audiant docentem senioem instruentem cunctos salutaribus praeceptis; audiant patrem studio summo et silentio intentionem animorum suorum suspiriis et gemitibus demonstrantes...*

<sup>61</sup> Renan FRIGHETTO, "Algumas considerações sobre o poder político na Antigüidade Clássica e na Antigüidade Tardia", *Stylos*, Buenos Aires, núm. 13, 2004, p. 37-38.

<sup>62</sup> Cic., *De Amic.*, II, 7: *...hanc esse in te sapientiam existimant, ut omnia tua in te posita ducas, humanosque casus virtute inferiores putes...; Isid., Etym.*, X, 240: *...sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu veritatis discernat...; Isid., De Diff.*, 19: *Inter prudentiam et sapientiam. Prudentia in humanis rebus, sapientia in diuinis tribuitur; Isid., Sent.*, II, 1: *Omnis qui secundum Deum sapiens est beatus est. Beata vita cognitio diuinitatis est. Cognitio diuinitatis virtus bonis operis est. Virtus bonis operis fructus aeternitatis est; Isid., Sent.*, III, 9, 2: *Quanto quisque magis in sacris eloquiis assiduus fuerit, tanto ex eis uberiorem intelligentiam capit...; Isid., De Eccl. Off.*, II, 16, 13: *...Hii uero patres, intellectu tolerantia atque discretionem insignes, omnibus rebus excelsi nulla superbia consulunt his quos filios appellant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in oboediendo uoluntate...*

<sup>63</sup> Reg. Isid., 7: *Ipsa quoque conlatio erit pro corrigendis utiis instituendis que moribus, uel pro reliquis causis ad utilitatem coenobii pertinentibus...*

<sup>64</sup> Paul-Albert FEVRIER, "Une approche de la conversion des élites au IV<sup>e</sup> siècle: Le decor de la mort", *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Roma, École Française de Rome, 1996, p. 223, "...le temps qui permet l'étude et prépare à la parole. C'est le temps des loisirs studieux pour une société dont l'idéal est l'homme cultivé, aimé des Muses autant que des Dieux. C'est le temps où les âmes atteignent la vérité et la sérénité..."

poderes episcopales e, igualmente, pretendido por el poder regio con base en la tradición imperial romano-tardía.<sup>65</sup> Desde la óptica episcopal era fundamental establecer ciertos caminos que llevasen al reconocimiento institucional de su superioridad en el universo de la vida monástica que desde el siglo IV estaba plagada de tendencias particulares y centrifugas que incrementaban las dificultades para alcanzar la deseada unidad eclesiástica. La exigencia, o imposición, de que toda comunidad monástica solamente sería reconocida si tuviese una regla de vida comunitaria validada por el obispo era, de hecho, un instrumento eficaz del poder jurisdiccional y espiritual del episcopado sobre el conjunto del monacato institucionalizado revelando una evidente cercanía al movimiento de búsqueda por la unidad pretendida por la monarquía hispano visigoda. Por eso tenemos una creciente cantidad de normas conciliares a lo largo del siglo VI y comienzos del siglo VII que apuntaban la preferencia de las jerarquías episcopales hispano-visigodas por el monacato de tipo cenobítico como la única vía que podría llevar al monje a la vida comunitaria perfecta. Podemos decir que el hispalense desarrolló sus ideas acerca del monacato a partir de la perspectiva basada en la tradición apostólica de la Iglesia<sup>66</sup> recuperada y actualizada en los ambientes conciliar y episcopal hispano visigodo que veía al cenobita que vivía en una comunidad monástica regulada como verdadero *uir sanctus*. De esta forma, a través del reconocimiento institucional del cenobitismo el monje cenobita alcanzaba la condición de "hombre de la Iglesia", o mejor, de participante activo del universo clerical.<sup>67</sup>

Según el obispo hispalense, el monje que vivía en una comunidad cenobítica reconocida sería el verdadero ejemplo de "hombre santo" ya que su voluntad de integrar la "milicia de Cristo" era el primer paso hacia la perfección. Sin embargo, el camino se completaría por medio de la formación educativa del monje cenobita y en este momento Isidoro de Sevilla presentaba toda su conexión con la tradición educacional del mundo clásico-helenístico romano. Obediencia, humildad, respeto a las jerarquías y formación según los preceptos tradicionales, elementos que podrían llevar al monje cenobita a la condición de *uir sanctus*. Una tarea muy difícil según los variados preceptos encontrados a lo largo de la regla isidoriana, pero una idealización social, religiosa y cultural característica de aquellos tiempos de readecuaciones que denominamos Antigüedad Tardía.

<sup>65</sup> Renan FRIGHETTO, "A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha..." cit., p. 42.

<sup>66</sup> Ejemplo que podemos ver en el epígrafe de nuestro estudio, *Isid., De eccl.off.*, II, 16, 1 en el cual Isidoro empieza con la pregunta "Pero, de dónde viene el deseo de los monjes por la pobreza?", pasando a presentar todos los ejemplos de los hombres apostólicos.

<sup>67</sup> Jean LECLERQ, "Monachisme, sacerdoce et missions au Moyen Age. Travaux et résultats récents", *Studia Monastica*, Montserrat, vol. 23, núm. 2, 1981, p. 314, "De fait, on a pu établir que la 'christianisation des campagnes' en Italie - et situation était semblable en d'autres pays d'Occident-, fut l'oeuvre de tels 'hommes de Dieu', qui étaient également des 'hommes d'Eglise', mais non des 'hommes d'Eglise', des 'ecclésiastiques'...", siendo los primeros los anacoretas y los segundos los cenobitas.