

De los amigos de Dios

Hagiografía y poder en la Siria tardoantigua

Autor:
Francisco, Héctor Ricardor

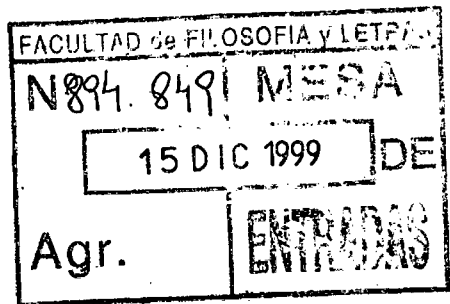
Tutor:
Zurutuza, Hugo Andrés

1999

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

De los amigos de Dios. Hagiografía y poder en la Siria
tardoantigua.



Héctor R. Francisco.

Seminario anual de Tesis: "Iglesia y poder en la mutación del mundo antiguo al medieval" Lo sagrado y la autoridad" Dirigido por el Prof. Hugo A. Zúrutuza.

Agradecimientos.

Estas ambiciosas pero a la vez humildes páginas (lo primero por sus objetivos lo último por sus resultados) no hubieran sido posibles si no fuera por el apoyo de quienes todavía consideran importante interesarse por ciertos problemas en estas playas. Quiero agradecer en particular al Doctor Hugo Andrés Zurutuza por creer en la posibilidad de encarar este proyecto, y a **Malfono** Pablo A. Ubierna (*Verum enim amicū qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui*) por su apoyo espiritual y claridad intelectual sin los cuales este trabajo hubiera sido imposible; y a todos mis familiares y amigos que de distintas maneras me brindaron su aliento.

También quiero agradecer a todos los que creen en la Universidad pública, gratuita y cogobernada que, aunque perfectible, constituye un derecho inalienable del pueblo argentino.

Para Rita, Héctor y Bárbara

Abreviaturas

ACO	(Scwartz) Acta Conciliorum Oecumenicorum.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
ChH	Church History.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
Haer. Fab. Comp.	Haeticarum fabularum Compendium.
DOP	Dumbarton Oak Papers.
DTC	Dictionnaire de Theologie Catholique.
Graec. Affect. Cur.	Graecarum Affectionum Curatio.
HE	Historia Ecclesiastica.
HR	Historia Religiosa.
JThS	Journal of Theological Studies.
LG	Liber Graduum
MPL	(Migne) Patrologia Latina.
MPG	(Migne) Patrologia Graeca.
MST	(Canivet) Le monachisme Syrien selon Theodoret de Cyr.
PO	Patrologia Orientalis.
PS	Patrologia Siriaca.
PSyr	Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V.
PSyr2	Patrimoine Syriaque. Actes du colloque VI.
SC	Sources Chrétiennes.
Vig. Chr.	Vigiliae Christianae.

Índice.

<u>Prefacio</u>	1
<u>Introducción:</u> La formación de la ortodoxia cristiana	2
<u>Primera parte:</u> El contexto histórico de la Historia Religiosa.	
Cap. 1 Los ideales de la cultura griega.	8
Cap. 2 Cristianismo y Παλιεῖα.	10
Cap. 3 El origen del monacato primitivo.	15
Cap. 4 La hagiografía en la construcción del monacato primitivo.	20
Cap. 5 El monacato llegó de oriente.	32
<u>Segunda parte:</u> La construcción del santo. Teodoreto de Cirros y la Historia Religiosa.	
Cap. 6 La <i>pars orientis</i> entre los siglos IV y V dC.	40
Cap. 7 Teodoreto de Cirros una biografía.	48
Cap. 8 Los elementos del ascetismo siríaco según Teodoreto de Cirros.	59
Cap. 9 Una definición helenística del monacato.	70
Cap. 10 El manual del buen monje.	77
<u>Epílogo.</u>	94
<u>Bibliografía.</u>	

Prefacio.

El objeto de estudio de esta monografía es la hagiografía como fenómeno cultural y a la vez político que se inserta dentro de un contexto marcado por la necesidad de establecer una identidad ideológica y un ordenamiento institucional a la Iglesia tardoantigua, devenida de improviso en religión de estado. Un Dios, un emperador, una Iglesia

Nuestro objetivo es demostrar que la hagiografía juega un papel destacado dentro de este proceso de evolución doctrinal y dogmática de la iglesia relacionando teoría y práctica religiosa dentro del marco de la formación del cristianismo. Para ese fin rescatamos su valor político e ideológico durante los siglos IV y V en la construcción de solidaridades internas y en la legitimación de los puntos de vista teológicos que las acompañaban.

Creemos que los estudios de caso pueden significar un avance concreto, y a la vez prudente, en la historia de la antigüedad tardía, donde la heterogeneidad de situaciones parece ser la única constante. Es por eso que hemos elegido una figura poco reconocida, sin embargo central, de la historia del pensamiento cristiano oriental; Teodoreto de Cirros, cuya figura ha quedado inevitablemente relacionada a los sucesos que rodearon los concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451), como último gran defensor de la cristología Antioqueña. Su fama como teólogo, exégeta y polemista -y una supuesta falta de originalidad- ha oscurecido otras facetas de su personalidad como historiador de la Iglesia u hombre de letras. Por lo tanto pretendemos rescatar el valor de esto último con el objeto de establecer la conexión entre vida pública e intelectual (que acaso sea la misma cosa) con algunos de los escritos de corte histórico que pueden ser vistos como prolongación de sus opiniones teológicas.

En especial nos ocuparemos de una obra repetidamente citada pero escasamente estudiada en profundidad, como es la *Historia Religiosa* una compilación de biografías de santos de la región de Siria de variable extensión.¹ A

¹ Hasta la actualidad son pocos los trabajos de Teodoreto de Cirros que tengan una traducción a lenguas modernas. I. Azema ha realizado una compilación con sus cartas que describen las relaciones del obispo de Cirros con personalidades civiles y eclesiásticas: Correspondance, SC, 49, 98, 111, París, 1955, 1964, 1965. Sin embargo hasta el día de hoy el más importante editor y comentarista de la obra de Teodoreto es Pierre Canivet quien realizó la edición de la Graecarum affectionum curatio,

SC 57 París, 1958. Junto a Alice Leroy-Molinghen realizó la primera edición en lengua moderna de la *Historia religiosa: L'histoire des moines de syrie*. SC 234-257, París, CERF, 1977-79. Preferimos el uso casi convencional del nombre *Historia Religiosa* título con el cual se conoció por primera vez en occidente. Hasta la actualidad los únicos trabajos extensos dedicados a la

partir de este trabajo intentaremos probar la intrínseca relación entre los modelos cristológicos que un sirio helenizado expresa en sus tratados exegéticos y dogmáticos y los modelos ascéticos presentes en cada biografía; consideramos que esta relación no es del todo ingenua pues en un plano profundo de análisis la hagiografía tardorromana representa los esfuerzos de una Iglesia institucionalizada por activar mecanismos de control social sobre elementos carismáticos dentro de ella que escapaban a su autoridad. Pero también representa la necesidad de legitimación de un modelo antropológico derivado de la concepción de la vida cristiana como una *imitatio Christi* fruto de la lenta maduración de tradiciones locales expresadas en un contexto cultural caracterizado por la situación de frontera tanto política como cultural.



Introducción: La formación de la ortodoxia cristiana.

Solo en tiempos recientes ha surgido una concepción de la historia de la Iglesia antigua como un lento proceso de unificación y subordinación de estructuras e ideas a partir de un conjunto de situaciones heterogéneas que constituirán, en el siglo IV, una estructura homogénea que monopoliza la conexión con lo sagrado. Tratar los tortuosos derroteros que siguió la evolución del cristianismo en sus tres primeros siglos constituye un problema de difícil resolución que aún no se ha agotado, y que supera ampliamente los objetivos de este trabajo; sin embargo queremos señalar algunas líneas introductoras que expliquen brevemente el proceso de transformación del cristianismo como estructura y como jerarquía.² La constitución del cristianismo católico forma parte de un doble proceso, que podemos llamar de *reducción a la unidad* por el cual se subordinan todos los elementos a un centro unificador. Reconocemos este proceso de *reducción a la unidad* en el progresivo monopolio

se alcanzó
a tal homogeneidad
algunas
vez?

HR pertenecen también a P. Canivet Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle, Paris, 1958. y Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr, *Théologie historique* 42, Paris 1977.

lector

² Para un cuadro más detallado de la evolución institucional y doctrinal del cristianismo remitimos al autor a los siguientes títulos ya clásicos: Elliot-Binns, L. E. Galilean Christianity, Londres, 1956, Danielu, J. La théologie du judéo-christianisme, Paris, 1958 Bauer, W. Orthodoxy and heresy in earliest Christianity, Filadelfia, 1971. Friend, W.H.C. Town and countryside in early Christianity en Naker, D. (ed.) The church in town and countryside, Oxford, 1979, pp. 25-42. Neusner, J. Judaism in the beginning of Christianity, Londres 1984. Simon, M Los primeros cristianos, Buenos Aires, 1993 (1952). Simon, M & Benoit, A El judaísmo y el cristianismo primitivo, Barcelona, 1972. Puente Ojea, Gonzalo Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Madrid, 1974; Idem. Fe cristiana, Iglesia, poder, Madrid, 1991. Theissen, Gerd Estudios de sociología del cristianismo primitivo, Salamanca, 1985. En los últimos años han aparecido excelentes monografías acerca del tema como Míguez, Nestor Notas sobre el Cristianismo primitivo en Zurutuza, H. Botalla, H. (Comps.) Pervivencias y mutaciones culturales Rosario, 1995, pp. 23-31. idem Cristianismo primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas? en Zurutuza, H. Botalla, H. Bertelloni, F. (Comps.) El hilo de Ariadna. Del tardoañtico al tardomedioevo Rosario, 1996, pp. 19-33. Vidal Manzanares, C. El Judeocristianismo palestino en el siglo I. De pentecostés a Jamnia, Madrid, Trotta, 1995.

de una minoría de especialistas en la conexión con lo sagrado y la cristalización de un corpus de ideas que, bajo la autoridad de esta elite, se convierte en la fe cristiana.

Apoyada² en categorías provenientes de la filosofía clásica, el cristianismo echará mano a un universo de conceptos sobre el carácter de Dios y su relación con el mundo donde juega un papel fundamental la idea de *revelación* ya que estas ideas sobre el cosmos no serán (como lo era para judíos y paganos) una cuestión de creencia personal sino resultado de la manifestación divina desconectada de todo tipo de especulación. Este dogma, que adquirirá en el siglo IV la forma del trinitarismo paulino será la base legitimante de una estructura jerárquica que asumirá el carácter de *ortodoxia* desplazando a manifestaciones alternativas en un proceso de definición y redefinición de las ideas en circulación.

Paralelamente al proceso de unificación ideológica, se estructura y jerarquiza la comunidad cristiana creando un cuerpo de *especialistas sobre lo sagrado* aislado del resto de los fieles cuya cabeza autoritaria a nivel municipal será el obispo, quién se transforma durante los siglos I y II dC en la máxima autoridad de una cadena jerárquica extendiendo su poder a los temas dogmáticos. La constitución de una elite dirigente extraída de aquellos sectores con mayor poder económico es consecuencia de la privatización del prestigio y el poder por estos miembros ricos de cada comunidad rompiendo el igualitarismo (real o ficticio) en la organización interna primitiva sobre el que se basaba la estructura comunal cristiana. Progresivamente el obispo, gracias a su posición social y poder económico deja de ser un miembro de la comunidad con funciones específicas para elevarse sobre el resto lo que supuso la neutralización de las formas de liderazgo carismático dentro de la iglesia, burocratizando progresivamente la conexión entre lo divino y lo humano.

Este primer paso de concentración de la autoridad suponía la unificación de las distintas asambleas cristianas (herederas de la sinagoga judía) de cada ciudad bajo la autoridad organizativa y dogmática del obispo, cuyo papel se transforma en una compleja red de funciones que *puede aparecer como un sacerdote, un político, un retor, un jurista, un juez, pero el resultado final es una conjunción de todas ellas*³. La consolidación de su poder se debe a la institucionalización del prestigio social de ciertos personajes dentro de la comunidad cristiana, combinando el poder religioso y el laico, transformándose en el líder de la comunidad y regulando todos los aspectos de su vida. Sin embargo esta centralización nunca fue completa; diversas razones hicieron

³ Teja, R. *La cristianización de los modelos clásicos: El Obispo* en Falque, E. Y Gascón, F. (Eds.) *Modelos ideales y prácticas de vida en la antigüedad clásica*. Sevilla, 1993. p. 213.

} Vide p. 2.

que surgieran estructuras jerárquicas paralelas e incluso la supervivencia de otra forma de liderazgo cuya influencia escapaba a las redes de poder tendidas por una naciente aristocracia cristiana.⁴

Unido a esta transformación del carácter del obispo, y como consecuencia de la extensión de la misión evangelizadora de los primeros siglos (que siguió un patrón geográfico que imitaba las vías de comunicación del comercio y la administración romanas y en mayor medida las relaciones existentes entre distintos núcleos urbanos); se extendieron redes sociales que relacionaban las distintas comunidades cristianas a través de lazos jerárquicos con *comunidades madres* que alcanzaban su posición de preeminencia gracias a su riqueza o su relación con la administración imperial. No debemos sorprendernos por lo tanto que la estructura de poder de la Iglesia coincidiera progresivamente con la del imperio romano. Los grandes centros urbanos (Roma, Alejandría, Antioquía, Efeso, Cartago) no tardaron en obtener un lugar privilegiado dentro de las distintas Iglesias, mientras que otros centros que, como Jerusalén, tenían un lugar destacado perdieran, por distintas razones, su original prestigio. De esta manera los modelos de patronazgo urbanos se extendían a nivel regional, formando redes gracias a las cuales las elites cristianas de diferentes ciudades se estructuraban en torno a obispos que por su prestigio alcanzaban la preeminencia legitimada por su carácter apostólico, es decir el derecho aparente o real a relacionar su origen con uno de los discípulos directos de Cristo; esta legitimidad tenía un doble carácter, por un lado aseguraba la transmisión de la *ortodoxia* y por otro esta autoridad se extendía al plano de la organización y al derecho de la consagración por medio de la imposición de manos.⁵ De igual manera otros grandes centros funcionaron a menudo como puntos de irradiación, transformándose en *comunidades madres* de otros obispados, creando redes de solidaridad y de identidad común que les confería especial autoridad sustentadas por relatos que situaban los orígenes comunitarios en la primera

⁴ La eclesiología primitiva de la *Didajé* describe una situación para fines del siglo I y principios del II que contrasta con la situación que se encuentra a partir del siglo III. El poder carismático de los predicadores itinerantes gozaba de un extendido respeto, en cambio los poderes episcopales no aparecen con la centralidad que tendrán en los siglos siguientes, incluso se hallaban duplicados y existía una ambigüedad en los roles directivos de las comunidades cristianas. por ejemplo ver *Crónica de Seert*. Ed. Mgr. Addai Scher, PO, 7, 95-203.

⁵ Un ejemplo claro de lo temprano de éste poder son las cartas de Clemente de Roma a los Corintios en el siglo I. Estos documentos nos muestran como funcionaban los lazos de autoridad entre distintas comunidades en los que Roma alcanzaba una posición de prestigio especial gracias al hecho (expresado en una tradición no siempre aceptada como real) de haber tenido como obispo al mismísimo príncipe de los apóstoles Pedro. Ver *Clemente De Roma First Epistle to the Corinthians* en en A. Roberts & J. Donaldson (eds.) *Ante nicene fathers. The writings of the Fathers to AD 325*. Vol. I Nueva York, 1890. pp. 5-21. También ver *Quasten, Johannes Patrología*. 2 Vol. Madrid, BAC, 1968 (1953). pp. 53-63.

generación cristiana⁶. La *sucesión apostólica* entendida como la transmisión de la cátedra episcopal, o la consagración de un obispo por otro con el cual lo une una relación de dependencia fue el origen de redes institucionales y solidarias basadas en la idea del mantenimiento de la ortodoxia por medio de las enseñanzas transmitidas de generación en generación.⁷

Estas redes de poder se extendían al plano ideológico creando ámbitos de circulación de ideas y difundiendo el uso de determinados textos (aceptando su carácter revelado) o de ciertas tradiciones exegéticas bajo control de las cátedras episcopales que varió la constitución del canon cristiano a través del tiempo y el espacio durante varios siglos. De hecho establecer un *corpus* homogéneo de textos revelados no fue una tarea lineal ya que la producción y circulación de los textos estaban unidas tanto a la difusión de los puntos de vista teológicos como de la extensión de las cadenas jerárquicas que los sustentaban y aún a fines del siglo III cada comunidad aceptaba o rechazaba textos de acuerdo a su propia concepción de la vida cristiana y a sus tradiciones, y los difundía en la medida que su autoridad lo permitía.⁸

En conclusión, en la actualidad podemos hacer una descripción del cristianismo de los tres primeros siglos de nuestra era que nos permite poner en duda la imagen de un movimiento monolítico y unívoco, dejando paso a una más compleja donde vemos desplegarse un abanico teológico y organizativo donde conceptos como ortodoxia y herejía nos parecen anacrónicos. En un contexto donde el principio de autoridad está aún fragmentado y donde el poder coactivo de la Iglesia es en extremo limitado, debemos conformarnos con una situación heterogénea, fragmentaria e insuficientemente documentada donde la Iglesia conforma una vaga federación donde los puntos de vista teológicos están escasamente definidos y por lo cual en la actualidad es preferible hablar de *cristianismos* más que de *cristianismo*.

⁶ Las historias de la evangelización de Edesa en Alta Mesopotamia (atribuida a Addai un discípulo directo de Cristo) y de Alejandría de Egipto atribuida a San Marcos, son ilustrativos en este punto. Para Edesa ver Eusebio HE, I, 13; en el caso de la Evangelización de Egipto ver Severus ibn al-Muqaffa' History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria I From Saint Mark to Theonas (300 BC). Arabic text Edited translated and annotated by B. Evetts. en PO 2, pp. 135-148.

⁷ Conjuntamente con una cadena de sucesión que se remontaba a la primera generación cristiana, otras formas simbólicas, como el culto a los mártires, sustentaron la construcción de la autoridad de ciertas ciudades. Como ha observado Peter Brown el culto en torno a ciertos santuarios contribuyó al fortalecimiento de los centros urbanos reforzando su protagonismo político. Brown, P. The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago, 1981.

⁸ Sobre la formación del Canon cristiano ver Burkitt, F.C. The gospel History and its transmission. Edimburgo, 1906. Treballe Barrera, J Biblia Judía y Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia. Madrid, 1993. En el caso particular de la formación del canon siríaco ver Voöbus, A. Studies in the history of the Gospel text in Syriac. Lovaina, 1951.

Sin embargo la nueva situación que trajo la alianza estratégica entre la Iglesia (o al menos un sector de ésta) y el estado romano en el siglo IV impuso cambios que aceleraron este proceso de *reducción a la unidad* tanto en el plano institucional como en el dogmático. El nuevo poder que alcanzarán los obispos cristianos gracias a su nueva posición de interlocutores con el estado romano gracias al apoyo de los emperadores de la dinastía constantiniana, les permitirá ejercer un nuevo control sobre sus propias diócesis e incluso fuera de ellas donde hasta ese momento había habido una tenue relación de autoridad moral. La coerción estatal y la posibilidad de intercambios regionales más amplios y fluidos gracias al status de *religio licita* permitió la fijación de una estructura jurídica y paralelamente una cristalización de la doctrina con los primeros concilios ecuménicos que abren un periodo donde se formalizó una estructura que había existido de hecho durante los tres primeros siglos y que favoreció la regionalización del poder de ciertos obispos coincidiendo con la estructura política del imperio romano.

Esta jerarquización de las estructuras jurídicas supuso necesariamente una uniformización del dogma cristiano; en este sentido el concilio de Nicea (325) significó el triunfo definitivo del trinitarismo paulino, y a fines del siglo IV la trabajosa imposición del bando *homousiano* llevó al centro de la escena al debate sobre la relación entre las hipóstasis de la trinidad en especial en el momento de la encarnación. Este debate no se desarrolló -como cabría esperarse- en los aislados claustros intelectuales, sino que adquirió un carácter popular, ya que detrás de cada obispo se encolumnaba toda la comunidad en defensa de aquellas ideas que eran consideradas un legado apostólico que la sucesión episcopal había garantizado.

Muchos estudiosos han pretendido interpretar la historia de los concilios cristológicos de los siglos V y VI y la posterior separación de las iglesias orientales no calcedonianas como consecuencia de movimientos nacionalistas o sociales, reactivos al poder imperial cuyas liturgias se expresaban en lengua vernácula. Por supuesto creemos que esta generalización es por lo menos apresurada. Con respecto a las disputas cristológicas de los siglos V y VI varios autores han sostenido el carácter nacionalista de las Iglesias monofisitas de Egipto y Siria y en consecuencia el cristianismo en estas regiones fue el vehículo de una resistencia cultural al dominio de Imperial por el cual las poblaciones autóctonas de Siria y Egipto hallaron una forma simbólica de resistencia al Imperio.⁹ Sin embargo esta tesis ha mostrado su

⁹ Woodward, E.L. *Christianity And Nationalism in the Later Roman Empire*. Londres, 1916. Stein, E. *Historire du Bas-Empire*. Vol. II, Paris, 1949. Voöbus, A. *The origin of the monophysite church in Syria and Mesopotamia* en ChH 42 (1973) pp.17-26. Momigliano, A.

insuficiencia para explicar la separación de las Iglesias copta y sirio ortodoxa.¹⁰ Es necesario por lo tanto buscar alternativas que nos permitan explicar cuales fueron los desencadenantes del conflicto; de hecho creemos factible hallarlo no en las identidades *étnicas* sino en las nuevas formas de identidad surgidas de los cambios políticos y sociales de la antigüedad tardía que tienen que ver con los cambios en la sociedad urbana de su tiempo.

Hip.

La expresión de la alteridad bárbara en el mundo clásico estuvo marcada por una evolución que va desde la simple identificación del otro con aquel que desconoce el griego, hasta la asociación que hace Heródoto del bárbaro como antítesis de la vida civilizada de la *πόλις*, esta precepción fue dominante en la literatura clásica perviviendo en las tradiciones urbanas del período helenístico y romano en la oposición entre la alta cultura letrada de las ciudades expresada en su *παιδεία*, y el campo circundante, portador de una cultura ágrafa y caracterizada por el uso las lenguas de los pueblos conquistados.¹¹

La literatura cristiana en lengua vernácula expresaría una concepción particular del cristianismo independiente de la corriente helenística del que la elite helenizada del imperio permaneció ajena a ella debido a las infranqueables barreras idiomáticas.¹² Pero a partir del siglo IV - con el lento declive de las elites urbanas- la *lengua griega* pierde su papel hegemónico en la expresión de los ideales culturales de la elite al mismo tiempo que las lenguas vernáculas empiezan a tomar protagonismo como lenguas intelectuales. En Siria y Mesopotamia a partir del siglo IV dC las elites cristianas van abandonando progresivamente el griego como lengua de la

Algunas observaciones preliminares sobre la "oposición religiosa" al Imperio romano en *De paganos Judíos Y Cristianos*, México, 1992 (1987), pp. 202-233.

¹⁰ A. H. M. Jones hizo una crítica en muchos aspectos válida en su artículo *Were ancient heresies social or national movements in disguise?* en *JThS* n.s. 10 (1959). pp. 280-298. Cf. Frend, W. H. C. *The rise of monophysite movement*. Cambridge, 1972.

¹¹ Sobre la cuestión de la alteridad cultural en la antigüedad clásica han corrido ríos de tinta. Nosotros nos remitimos a la obra de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris, 1991. *Idem* *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires, 1999.

¹² Sobre las barreras culturales que los griegos levantaron frente a sus vecinos bárbaros remitimos al lector al brillante artículo de A. Momigliano *La culpa de los griegos*. en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, 1993 (1977), pp. 17-28. La ilusión de hallar un **cristianismo bárbaro** ha tenido especial empuje en el terreno de los estudios semíticos donde se ha querido ver un cristianismo en estado puro, para tal caso ver Murray, R. H. , *Symbols of church and kingdom. A study in early Siriaç tradition*. Cambridge, 1975

alta cultura y para el siglo VII no sin antes haber asimilado una multitud de conceptos de origen griego.¹³

La ambigüedad frente al griego como vehículo de expresión intelectual es reflejo, como veremos de la mutación hacia nuevas formas de identificación en la antigüedad tardía que suplantán las formas clásicas centradas en la oposición griego-bárbaro relacionadas con la decadencia de la vida municipal del imperio tardío, las cuales permiten el ascenso de los obispos locales al ocupar, al menos en la parte oriental, el lugar de las viejas aristocracias municipales empobrecidas por el creciente peso fiscal; esto explica en cierta medida por qué la comunidad cristiana reemplaza a la comunidad de la *πόλις* como forma de identificación en el paso del imperio romano tardío al imperio bizantino. De esta manera durante los siglos IV y V las formas de identificación dentro de la elite han mutado, desplazando los valores cívicos y las formas culturales que los sustentan sustituyéndolos por una nueva forma de identificación donde la *Romanitas* deviene cristiana y el *otro* deja de ser lo opuesto a la vida cívica para convertirse en lo opuesto a la vida cristiana, el idólatra, el hereje. Este nuevo lazo de identificación tiene por centro también a la ciudad, pero sobre bases simbólicas distintas; el obispo (como sucesor de los apóstoles), los mártires y santos (alrededor de cuyo culto se construye la identidad) ocupan el lugar de los héroes y dioses que identificaban a la ciudad clásica. Por lo tanto los lazos solidarios entre las elites del imperio recientemente cristianizadas dependen del dominio de nuevos códigos culturales y de canales distintos al ideal cívico, incorporando a la iglesia como nexo y borrando la distinción urbano - rural típica de la antigüedad clásica.



PRIMERA PARTE: El contexto histórico de la Historia Religiosa.

1. Los ideales de la cultura griega

Al encarar cualquier estudio de Historia Cultural en el marco del mundo tardoantiguo se hace ineludible referirse, al menos brevemente, al concepto de *παιδεία*. Este término originalmente fue generalizado por el filósofo Alemán Werner

¹³ Brock, Sebastian, *From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek Learning* en Nina Garsoian, Thomas Mathews and Robert Thompson (Eds.) East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period. Washinton, Dumbarton Oaks, 1982. pp. 17-34

Jaeger ¹⁴ y se ha convertido en sinónimo de lo que los estudiosos consideran la "cultura clásica", esto es, aquellas manifestaciones del alto mundo intelectual en lengua griega que desde por lo menos el siglo VIII a. C. se desarrollaron en la cuenca del mediterráneo oriental y se extendió a partir del siglo III a. C. al occidente latino. Este sistema educativo (como lo define Jaeger) se basaba en una tradición literaria-filosófica de matriz urbana que se remontaba a los poemas homéricos y se había convertido en el símbolo de la unidad cultural de las elites de las ciudades griegas primero, y luego del mundo romano-helenístico.

La definición de *παιδεία* como sistema de ideas distintivo de Grecia se apoyó en el mito de la excepcionalidad de la cultura griega en el contexto mediterráneo antiguo. El *milagro griego* -es decir la filosofía y la democracia- colaboró en la construcción de la oposición griego-bárbaro como una polaridad irreconciliable. Frente al mundo helénico de la *πόλις* se oponía el mundo de la barbarie en sus dos formas: el despotismo oriental y el salvaje primitivo; esta dicotomía sustentó durante el período helenístico y romano el poder de una elite urbana poseedora de los grandes *latifundia*.

Peter Brown retoma esta concepción pero desde una perspectiva más historiográfica que filosófica ya que se ha interesado por el plano político y social de la cultura tardoantigua y la ha definido como aquella *cultura compartida* de las elites helenizadas del mundo Grecorromano tardío, por los funcionarios locales y los administradores Imperiales y cuya extensión no iba más allá de las ciudades del litoral mediterráneo; en efecto, para Brown la cultura es el medio de comunicación privilegiado por el cual las elites de la antigüedad tardía expresaron su distancia social de aquellos quienes eran sus inferiores; controlando la movilidad social de los distintos estamentos sociales y, como consecuencia, su acceso al poder político; creando una red entre las distintas elites urbanas a lo largo del Mediterráneo.

Al crear este ámbito de *cultura compartida* ésta no solo promovía la unión de las elites urbanas a lo largo del Imperio asegurando una identidad común, sino que también consolidaba el mayor legado de la antigüedad clásica; el derecho de los ciudadanos de las ciudades del imperio al acceso a situaciones de poder a través de la retórica la cual constituye la más poderosa arma de persuasión que detenta la elite frente al soberano y funcionarios imperiales. Su educación, su origen familiar y la posición

¹⁴ Jaeger, Werner *Paideia*. México, 1993 (1933). Idem *Cristianismo primitivo y Paideia Griega*. México, F.C.E., 1993 (1961). También es conveniente tener en cuenta la clásica obra de C. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*. México, 1992 (1939) que desde una perspectiva alternativa se preocupa por la misma temática.

de patronos de sus ciudades - a través de las obras *evergéticas* - les confería el prestigio suficiente para legitimar su poder y ser objeto de la obediencia de quienes gozaban de su protección. Estos eran los pilares, junto con la posesión de amplias extensiones de tierra, sobre los que la elite de la antigüedad tardía sustentó su posición en la sociedad proyectando el ideal de intermediarios entre el soberano y los súbditos. Si bien la retórica, como señala Peter Brown se había transformado a lo largo de la antigüedad tardía en un lenguaje cristalizado y carente de originalidad, seguía constituyendo la forma de comunicación entre elite y la administración imperial en la que tanto los gobernantes como los gobernados alegaban, con persistencia, saber como dirigirse unos con otros como "compañeros servidores de las musas" ya que ambas partes hacían uso del mismo código para conservar la autoridad. Si las peticiones y los consejos iban a ser tomados en cuenta si se hacían en la forma correcta, entonces un orden, si se encuadraba en el mismo tono, debía ser cumplida. ¹⁵

En efecto, del soberano se esperaba la sensibilidad ante las peticiones de la elite en virtud de lo que unía a aquellos que, como él, compartían la *παιδεία* según del modelo platónico del "rey filósofo" transformando a la retórica en un control de la violencia. Este acceso al poder se traducía en el derecho a la libre expresión de la elite, la *παρρησία* a la cual se accedía por la *φιλία* (Amistad) que unía a sus miembros con el soberano. Pero esta no era la única manera de ejercer la *παρρησία*, había un personaje que a través del abandono del mundo y la ascé^sis se convertía en el espíritu libre que la ejercía por sí mismo, el filósofo, que adquiría por su superioridad moral el derecho de ejercer la libre expresión frente al poder. Sin embargo no nos debemos engañar por este modelo ideal ya que la política del imperio romano tardío estuvo lejos de ser ingenua cortesía y detrás de las cristalizadas formas de comunicación entre poder y elite se esconde una intrincada red de influencias que unían al estado con las elites urbanas donde las grandes distancias que separaban la corte imperial de las provincias creaban y complejo juego de equilibrio entre los intereses de los funcionarios centrales y la elite.

2. Cristianismo y παιδεία

La historia de la relación entre el cristianismo y la cultura helénica comienza en el mismo siglo I cuando la doctrina de Jesús, un milenarismo rural y semítico, entra en un progresivo proceso de **helenización** con la síntesis paulina del mensaje cristiano y

¹⁵ Brown, Peter Power and persuasion in late Antiquity. Towards a Christian empire. University of Wisconsin press. 1992.

se extenderá a lo largo de los siglos II y III gracias a la tradición de los apologistas y de la escuela alejandrina.

Gracias a la lengua griega los cristianos contaron con un vehículo de comunicación universal que les permitió difundir sus ideas por todo el ámbito mediterráneo, además el griego dotó al cristianismo de los medios culturales que le permitieron alcanzar los más variados grupos humanos. En tiempos de Jesucristo el griego era la verdadera *lingua franca* del mundo mediterráneo capaz de ser comprendido desde el Eufrates hasta España, con él la secta judía se transformó en una religión de carácter universal.

El cristianismo, en su versión helénica, abandonó los estrechos márgenes de la cultura rural judía para convertirse en una religión urbana y helenizada, ya que un nuevo grupo social se apropió de su mensaje; primero los Judíos helenizados del mediterráneo oriental, y luego sus vecinos paganos adoptaron (y reformularon) el cristianismo postergando su expresión rural y milenarista de los campesinos galileos, a por lo menos una existencia marginal y en su lugar aparece el *patriarcalismo del amor* paulino expresión de las expectativas de las poblaciones urbanas del imperio.¹⁶

En este sentido el mensaje Paulino no es menos heredero de aquel de Cristo que de la tradición cultural clásica, Jaeger siguiendo el camino que inició Gustav Droysen, habla de un doble proceso, el de Cristianización del mundo clásico paralelo al de helenización del cristianismo:

Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones. La explicación obvia de la rápida asimilación de su ambiente que efectúan las primeras generaciones cristianas es, desde luego: 1) el que el cristianismo era un movimiento judío y los judíos estaban ya helenizados en tiempos de San Pablo; no solo los judíos de la diáspora sino también, en gran medida, los de Palestina misma y 2) el que fuera precisamente esta porción helenizada del pueblo judío hacia la que se volvieran en primer lugar los misioneros cristianos.¹⁷

Pero no será hasta fines del siglo III y principios del IV cuando el cristianismo acceda a los más altos estamentos de la sociedad. Hasta ese momento la altamente educada elite imperial había sido impermeable al discurso cristiano; y este, a pesar del

¹⁶ Theissen, Gerd, Op. Cit. 1985 Cap. 7

¹⁷ Jaeger, W. Op. Cit. 1961, p. 14.

gran poder acumulado y del creciente número de adeptos, no podía romper por sí solo la barrera que lo separaba de los rígidos patrones del paganismo de la elite imperial, su acceso a posiciones de poder se debió a la inesperada conversión de Constantino y planteó nuevos problemas que harían de los siglos IV y V un punto de inflexión en la historia del Cristianismo.

Desde los años sesenta se ha generado un mayor interés por parte de los historiadores en los procesos culturales desde un punto de vista nuevo que a diferencia del enfoque de historia intelectual casi filosófica representada en la obra de Jaeger, se interesa por la articulación del mundo intelectual y político dentro del mundo antiguo. La compilación de Arnaldo Momigliano *El conflicto entre paganismo y Cristianismo en el siglo IV*¹⁸ ha fijado el punto de partida de un debate acerca de la relación entre el cristianismo y la cultura clásica; sin querer adentrarnos en la discusión sobre la pertinencia de conceptos como "conflicto" o "competencia" esta publicación ha puesto en discusión la necesidad de un cristianismo advenedizo de generar un discurso que le permita controlar aquellos canales de acceso al poder.

La construcción de un *Discurso totalizador* cristiano permite (como señala Averil Cameron) a la retórica Cristiana apropiarse de los métodos y temas de la alta retórica prevaleciente en el siglo IV, para así legitimar su nuevo poder político. Esta autora presenta el mundo de la alta cultura, como una arena donde cristianos y paganos compiten (con temas y métodos similares pero con motivaciones y resultados muy diferentes) por el control del lenguaje como medio para obtener el poder político y enfoca su interés en la necesidad del discurso cristiano de *ejercer un control sobre el pasado* como eje central de la competencia con el paganismo.¹⁹

El elemento preponderante dentro del discurso cristiano es, para Cameron, la ambigüedad donde nuevos modelos mezclados con viejos, motivos paganos y cristianos se confunden en el discurso de los hombres de iglesia preocupados por

¹⁸ Momigliano, A. (Comp.) El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV. Madrid, 1989 (1963).

¹⁹ Cameron, A. Christianity and the rhetoric of Empire. London, 1991. Dentro de lo que ella llama la *altaretórica*, Cameron analiza la teoría política Cristiana sobre el gobierno Imperial; y dentro de ella, los mecanismos de ambigüedad con los que cuentan los cristianos para adaptar el discurso Cristiano a las exigencias imperiales. Estos mecanismos pretenden armonizar la tendencia al cambio que encierra el discurso cristiano y la necesidad de mostrar compatibilidad con la estructura existente. La teoría política, que en la época imperial tomó la forma del panegírico, fue algo característico tanto de la literatura y la oratoria cristiana como pagana del período sin una distinción clara en el modelo de soberano ya que ambas partes utilizan lenguajes y tópicos literarios similares para ilustrar un modelo similar de emperador. Este enfoque resulta más efectivo en el análisis de la parte oriental del imperio, donde las tradiciones municipales se mantuvieron relativamente intactas a diferencia de la barbarizada parte occidental.



}
}
} *Empire*

acceder a territorios que hasta ese momento solo estaban reservados para intelectuales paganos, en particular en lo referente en el campo historiográfico donde se jugaba la legitimidad de la nueva posición social adquirida.

Naturalmente los hombres de Iglesia del período tardoantiguo explotan esos terrenos de ambigüedad en varias formas que no se agotan en la simple teoría política; la más característica será la historiografía que adquirirá su forma clásica en la Historia eclesiástica, dejando el dominio de la historia secular y de corte político y militar (al estilo de Tucídides o Polibio) a sus colegas paganos ya que la historia secular cristiana bajo modelos clásicos es un producto relativamente tardío (cuando Procopio a fines del siglo VI, intente un ensayo de historia política) elemento que será esencial en la distinción entre la intelectualidad cristiana y la pagana. La principal característica de la historia eclesiástica en tanto género, es el abandono de los límites de la vida pública de la ciudad helenizada o del estado helenístico, centrándose en la crístianitas como una institución o nación que irá más allá del mundo romanizado y adquiere carácter universal. ²⁰

Pero no solo en su repertorio temático se divisa esta ambigüedad que oscila entre la imitación y la oposición más o menos consciente. La historia cristiana nacerá con un fuerte carácter polémico en cuanto a la filosofía de la historia que desarrolla y oponiéndose a la τύχη pagana, define el destino humano como el control providencial de Dios sobre la historia como patrón entrelazado de naturaleza (en tanto fenómeno físico), accidente y libre voluntad (entendida en un sentido casi origenista). Los primeros historiadores cristianos concibieron la historia de una manera mucho más teleológica que sus antecesores paganos, sin embargo aquel modelo trágico del destino

²⁰ La universalidad de la historiografía cristiana de hecho se reducía a los límites del Imperio romano. A pesar del lugar común, difundido entre los historiadores de la Iglesia que señala como una de las características principales de las Historias Eclesiásticas de los siglos que van del IV al VI, la nueva importancia que adquieren las tradiciones nativas dentro de ellas. La mayor presencia de elementos ajenos a la historiografía clásica está asociado en buena medida, según L. Cracco Ruggini, Publicistica e storiografia Bizantine di fronte alla crisi dell'imperio romano en Athenaeum, XLIII, 1965. al origen provinciano de varios historiadores eclesiásticos, o a su contacto más o menos frecuente con poblaciones nativas, pero no es menos cierto que aún mantenían su devoción por sus ciudades de nacimiento lo que significa una continuidad con la antigua tradición clásica. A pesar de esto; podemos coincidir en que nuevos elementos aparecen en las obras de los primeros historiadores de la Iglesia, las aldeas y campo circundante son por primera vez escenario de los relatos y esto constituye toda una novedad. Sin embargo desde la perspectiva de aquellos especialistas en las culturas nativas dentro del contexto de la Antigüedad tardía como Sebastian Brock, L'eglise de l'Orient dans l'empire Sassanide jusqu'au VI^e siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain, en Istina, XL (1995), pp. 25-43. se ha puesto incapié en el Eurocentrismo de la Historiografía Eclesiástica. Desde Eusebio hasta el día de hoy (pasando por todos sus epígonos de los siglos V y VI) el cristianismo sigue relacionándose con el Imperio romano. Si bien es cierto que las Historias de Eusebio, Sócrates, Sozómeno y, en particular, Teodoreto se pueden encontrar historias que acontecen fuera del ámbito romano-helenístico, es más cierto que esa mención al cristianismo fuera del Imperio Romano se da cuando se relaciona con hechos que afectaron la Iglesia dentro del Imperio romano y por lo general aportan poca (o ninguna) luz sobre las comunidades cristianas fuera de él.

que caracterizó la historiografía clásica se adivina detrás de los personajes de las historias cristianas.²¹ Así la historiografía cristiana se inscribe dentro de la polémica que envolvió a paganos y cristianos a fines del siglo IV y principios del V, los historiadores cristianos buscaron probar cómo la providencia divina había protegido a los emperadores píos y extendido la prosperidad a todo el Imperio, el reinado de Teodosio II durante los primeros años del siglo V fueron un momento de un clima intelectual en la *pars orientis* del Imperio, en el cual para los escritores cristianos orientales fue mucho más fácil el mantener ese optimismo con respecto al futuro del imperio que para su contemporáneo Agustín de Hipona.

Pero la polémica antipagana no fue la única que empujó a los cristianos al terreno de la historiografía; de hecho un enemigo interno se haría presente en el mismo momento del triunfo de la Iglesia; la herejía. Los siglos IV y V fueron especialmente fecundos en disputas teológicas y los historiadores cristianos no estaban exentos de opinar en ellas; en este sentido la historiografía cristiana en tanto género del discurso político sirvió como herramienta de legitimación. Mediante una construcción retrospectiva, el historiador eclesiástico realiza una apología de sus propias posturas teológicas que omitía selectivamente dentro de la historia a toda tendencia que contradijera esta, así se probaba la antigüedad de la propia doctrina (llegando a los mismos apóstoles) y relegando a la herejía al extremo de la innovación fruto de la mente perversa o de la ignorancia del heresiarca.

Por último, los cristianos quisieron diferenciarse de los paganos por un discurso de estilo simple y llano, sin embargo esto constituye también una prueba de su ambigüedad. Los primeros historiadores de la iglesia reflejaron su preocupación por cumplir el precepto apostólico de la *simplicitas* del discurso cristiano que se oponía al pagano, el cual basaba su efectividad en la elegancia de estilo. Los cristianos buscaron contraponerse a esta idea de la retórica como vehículo *per se* del conocimiento; al discurso puro y sin contenido de la retórica pagana, el cristianismo impuso un discurso sin belleza estilística, pero que contenía las simples verdades de un Dios que había privilegiado a los humildes como vehículo de expresión.²² A pesar de

²¹ Por ejemplo en la *HE* de Teodoreto de Cirros es la *v̄sp̄is* del emperador pagano (Juliano) o Hereje (Constancio) lo que lo precipita como un héroe trágico, a su perdición. Ver *HE*: III, I y III, XX.

²² Esto significaba un serio obstáculo para quienes, como Eusebio de Cesarea, buscaban su inserción en la corte imperial. Como dijimos el acceso a los más altos puestos del *cursus honorum* imperial dependía del ejercicio de ese discurso "ritualizado" que se adquiría a través de la educación clásica y que hacía del hombre un *cives* en primera instancia y le permitía el ascenso social. Es así como los primeros historiadores de la iglesia transitaron un duro camino de ajustar su discurso histórico a los cánones estilísticos clásicos, sin perder la simplicidad cristiana. Sin embargo en el transcurso del siglo IV y ya entrado el V fue vencida esta reticencia cristiana y los escritores cristianos tardíos aceptaron sin tanto chauvinismo el estilo elegante clásico. Sobre este tema ver Allen, P. *Some aspects of Hellenism in the early greek church historians* en *Traditio*, 43 (1987), pp. 368-381.

los esfuerzos de los escritores eclesiásticos la *Simplicitas* cristiana era más un *topos* literario que una realidad cultural, ya que tanto Eusebio como sus sucesores fueron educados en los estrictos cánones de la cultura de la elite. Esta ambigüedad frente a la cultura clásica es mucho más clara cuando vemos que tanto para Eusebio como para sus sucesores una educación formal es un factor determinante.²³

La importancia del control sobre el pasado fue un punto central en la agenda de los hombres de Iglesia de los siglos V y VI. Pero su importancia no radicaba tanto en la competencia con un paganismo con el cual llegaba a una rápida transacción; cada vez se hizo más necesaria la construcción de una *ortodoxia* cristiana, en especial en el oriente cristiano donde las disputas alcanzaron un dramatismo particular. Al interesarnos en la hagiografía como género histórico intentaremos probar la intrínseca relación entre los modelos cristológicos y los modelos antropológicos puestos en juego en la hagiografía tardoantigua. Como primera hipótesis proponemos ver a las Vidas de Santos no solo como patrón moral de la sociedad sino como punto de encuentro entre dos perspectivas: La construcción de un dogma cristiano y los patrones de comportamiento subyacentes en la hagiografía dentro de un proceso de sometimiento e institucionalización de aquellos componentes que escapaban al control de la Iglesia imperial.



3. El origen del monacato primitivo.

Desde los predicadores itinerantes de los dos primeros siglos de la era cristiana, el *radicalismo ético* - llamamos así a un conjunto heterogéneo (e incluso contradictorio) de prácticas socialmente subversivas que caracterizaron al cristianismo durante los primeros siglos - ha reflejado las tendencias más extremas dentro de la Iglesia jugando un rol ambiguo frente a esa estructura que, bajo la autoridad del obispo, monopolizaba la dirección de los núcleos cristianos urbanos.²⁴



El origen de esta tendencia se remonta a los comienzos mismos de la iglesia y se atestiguan en textos como la *Didajé* y una abundante literatura extracanáonica que describe una variedad de ideas y prácticas radicales de comunidades que interpretaban el mensaje cristiano como un abandono del mundo unido a las expectativas mesiánicas que desde el primer siglo habían creado el marco apropiado para la difusión a prácticas comunitarias y de la vida ascética. Sin embargo, el tiempo

²³ El retrato que hace Eusebio de Cesárea de Orígenes es un buen ejemplo de esto; aquel describe orgulosamente el temprano dominio del Alejandrino sobre las letras griegas. *Eusebio De Cesarea Histoire Ecclésiastique*, G. Bardy (Ed.), SC, 31, 41, 55, 73. Paris 1952-1960. VI., 1-19

²⁴ Frend, WHC. *Op. cit* 1979.

desplazó al reino de Dios a un plano místico moderando las expectativas; fue necesario una acomodación del discurso (y con él las prácticas) a la realidad cotidiana. Así la norma se transformó en excepción y los patrones de comportamiento más extremos sufrieron una ritualización o quedaron para una minoría que, gracias a estos comportamientos, alcanzaban un prestigio especial, que los colocaba en una situación ambigua frente a la naciente estructura episcopal.²⁵

El contacto entre ^{4/}las opiniones teológicas y las prácticas sociales es un fenómeno bien atestiguado en diferentes grupos cristianos en especial en el movimiento gnóstico que a menudo eran acusados por sus rivales católicos (por usar una definición) de conductas tan opuestas como el libertinaje o el exceso de mortificación y la abstinencia sexual.²⁶

El gnosticismo fue particularmente importante en Siria y alta Mesopotamia donde muchas prácticas radicalizadas de mortificación pervivieron largo tiempo en coincidencia con la lenta imposición del cristianismo niceno, y donde las comunidades cristianas eran conocidas por su rigor y aún en quienes (Como Efrén el Sirio y Afraates el Persa) defendían el cristianismo "ortodoxo" eran favorables a las prácticas de mortificación violentas como el martirio, la autoflagelación, y el celibato, las cuales ocuparon una posición ambigua dentro de la naciente Iglesia; nunca condenados de manera absoluta pero solo aceptados en la medida ^{en} de que se canalizaban dentro de redes de poder de los obispos. Estas prácticas serán incorporadas progresivamente al control episcopal en un proceso de *domesticación* eliminando cualquier tendencia heterodoxa e incorporándolas a una jerarquía.²⁷

Es en este contexto donde debemos ubicar los antecedentes del movimiento monástico. Existe un acuerdo general en caracterizar las últimas décadas del siglo III dC y las primeras del siglo IV dC como un momento de graves tensiones sociales debido a la gran presión fiscal que ahogó tanto al campesinado provincial como a las clases medias urbanas los *curiales* que fueron perdiendo peso dando paso a una progresiva polarización social en dos grupos bien diferenciados: los *honestiores* propietarios de los grandes *latifundia* residentes en las ciudades pero en proceso de ruralización; y la masa de *humilliores*, esto es, la masa tanto campesina como urbana que sirvió de

²⁵ El montanismo, originado en Asia menor en la segunda mitad del siglo y extendido por la cuenca del mediterráneo es un buen ejemplo de esta perspectiva escatológico-ascética que reclamaba un retorno al primitivo mensaje cristiano. Ver por ejemplo Eusebio de Cesárea HE, V, 14-19

²⁶ Elaine Pagels en el estudio de la relación entre la estructuración de una jerarquía y el movimiento gnóstico en la inabarcable biblioteca de Nag Hammadi, ha señalado esta correlación entre ideología y praxis Pagels, E. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona, 1982 (1979).

²⁷ Este es el caso de los misteriosos Bnai y bnath qiyama atestiguados en varias fuentes sirias.

fuerza de trabajo bajo un status casi servil.²⁸ De esta visión de la transición de la antigüedad al feudalismo deriva una caracterización del monacato en tanto fenómeno social como expresión de las tensiones sociales que cruzan los últimos siglos de la antigüedad y los primeros de la edad media. Así el monacato es una forma de protesta surgida originalmente en el particular contexto social y económico de Egipto (con el movimiento de Anacoresis de Antonio y el Cenobitismo de Pacomio).²⁹

Bajo esta perspectiva, se puede considerar que el monacato se desarrolla dentro de una vertiente paralela u opuesta a la de la Iglesia urbana y helenizada, heredera de la tradición Paulina y apologética; que buscó permanentemente el compromiso con la cultura helénica.³⁰ En su lugar como movimiento contestatario opuesto a la *παιδεία* el monacato es heredero de una tradición que desde Tertuliano y Taciano rechaza la cultura clásica y propone un Cristianismo místico e individualista, de raíz rural y escatológica.

Así el movimiento monástico nacería como respuesta a una Iglesia amoldada a las necesidades de un Imperio Romano que se ha dignado a aceptarla como *religio licita*, o como movimiento de defensa de las identidades culturales de los pueblos sometidos al dominio Romano, campesinos y pequeños curiales que abandonaron sus hogares para internarse en el desierto, transformándose en lo opuesto a la vida civilizada, es la vuelta a la naturaleza y a la inocencia primitiva, casi animal que el mundo urbano corrompido, como dice R. Teja:

*La desaparición paulatina a partir del s. III del espíritu 'Cívico' y de las formas de vida urbana, en que se habían fundamentado la sociedad y la cultura helenístico romana dominantes, estaban, siendo sustituidas por una nueva mentalidad y una nueva escala de valores, que requerían encontrar la adecuación de nuevas formas sociales que reemplazasen a las que representaba y sustentaba la ciudad antigua.*³¹

²⁸ Anderson, P. Passages from antiquity to feudalism. London, 1974. Wickham, C. *La otra transición: desde el mundo antiguo al feudalismo*. En Past and Present, 103 (1984) pp. 3-36. Traducido por el Prof. Julián Gallego.

²⁹ Ramón Teja resalta el carácter rural y nativo del monacato Egipcio. Para él son esenciales los rasgos distintivos del cristianismo egipcio (rural, escatológico, y heterodoxo) en la constitución del movimiento monástico durante el siglo IV d.C. que luego se extendió a todo el Oriente y (tardíamente) a Occidente. v. Teja, Ramón, "Monacato e Historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Imperio Romano" en María José Hidalgo de la Vega (ed.) Homenaje a Marcelo Vigil Pascual, Universidad de Salamanca, 1989.

³⁰ Para la discusión de las corrientes alternativas de cristianismo y la cultura helenística ver; Frend, W. H. C. *Op. cit.*, 1972. *idem Op. cit.* 1979. Una postura opuesta propone A. H. M. Jones *Op. cit.* 1959.

³¹ Teja, R. *Op. cit.* 1989 p. 91

Pero una relación tan lineal entre crisis social y monacato merece ser revisada, en su lugar debemos reconsiderar el origen del monacato primitivo a partir de la relación dialéctica con el proceso de construcción de la Iglesia. Proponemos ver en el monacato menos que una reacción ante la crisis como la inclusión de la antigua vertiente contestataria del cristianismo dentro de una estructura que se comprometía cada vez más con el *statu quo*. No creemos que la explicación del fenómeno monástico resida en una respuesta subversiva ante la desintegración del mundo antiguo ya que frente a la "huida" y la "contracultura"³² existió una actitud general de parte de quienes representaban la autoridad eclesiástica que estuvo lejos de ser hostil. Ya son ampliamente conocidas las dificultades que pudieron haber traído las huidas "en masa" hacia los desiertos de quienes deseaban llevar adelante una vida ascética, y las protestas de los poderosos de turno frente a ella.³³ Pero no es menos cierto que fueron obispos y clérigos de las diócesis urbanizadas y helenísticas quienes relataron por primera vez las vidas de estos santos del desierto. Podemos decir que las actitudes de Atanasio, Basilio de Cesárea y Juan Crisóstomo están más cerca de la admiración que de la hostilidad; y si bien es cierto que los santos que ellos describen "difícilmente" coinciden con aquellos personajes históricos que los inspiraron, no tenemos pruebas que (desde un punto de vista cristiano) haya habido un enfrentamiento tan agresivo de parte de ambos grupos.

Reconocer los orígenes sociales del monacato implica también reconocer su origen geográfico; en cuanto a este tema, el prestigio alcanzado por las dos primeras colecciones hagiográficas; la *Vita Antonii* de Atanasio y la anónima *Apothegmata Patrum* ambas compuestas a mediados del siglo IV han apoyado la tesis del origen egipcio del monacato. Esta primera tesis que podemos llamar difusionista plantea la existencia de un centro primitivo de irradiación desde donde se extendió la práctica ascética entre fines del siglo III y principios del IV primero hacia oriente y más tarde por occidente

Esta opinión fue aceptada casi sin crítica por buena parte de la historiografía tradicional. Ramón Teja³⁴ encuentra en el particular contexto Egipcio las bases sobre las que se fundara el movimiento monástico. Para el autor español Egipto constituyó siempre un país con unas estructuras políticas, económicas y sociales peculiares que lo diferenciaron claramente de las restantes regiones; y es esa especificidad histórica de lo

³² Blázquez, J.M. *El monacato de los siglos IV, V, y VI como contracultura civil y religiosa* en María José Hidalgo de la Vega (Ed.) *Op. cit.* 1993.

³³ Por ejemplo De Ste Croix, G. E. M. *The class struggle in the ancient Greek world*. London, 1981.

³⁴ Teja, R. *Op. Cit.* 1989 p. 83-84.

que lo hizo el lugar de origen del monasticismo: Su carácter rural, sus fuertes tendencias heterodoxas, su fuerte particularismo cultural, expresado en la lengua Copta; son explicación del origen de una particular forma de protesta que, por imitación, se extendió a todos los rincones del Imperio. Sostenemos que esta visión es en exceso simplista, apoyada en la relación entre la composición de la *Vita Antonii* y el largo exilio de Atanasio en Occidente, dónde difundió con sus relatos, las prácticas ascéticas egipcias.

Un análisis más exhaustivo de las fuentes propone una visión distinta que creemos apoya nuestra visión del origen monástico; formas alternativas de ascécis se originaron fuera de Egipto, como la que lideraron Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesárea en Capadocia o el ascetismo sirio que (si hemos de creerle a Teodoreto de Cirros) tiene unos orígenes mesopotámicos. Sustenta esta tesis el arraigo de las prácticas de mortificación del cuerpo y las tendencias "heterodoxas" dentro del cristianismo fuera de Egipto como es el caso de Taciano en la Siria del siglo II dC quien ya había desarrollado ciertas prácticas ascéticas relacionadas a la herejía encratita.³⁵ Esta visión alternativa a la difusionista, fue sostenida por aquellos autores que han sostenido las especificidades de los ambientes monásticos en otras regiones del imperio que apoyaría la hipótesis por la cual el monacato tuvo distintos puntos de origen. Sobre esta tesis han insistido Arthur Vööbus y John Binns.³⁶

En conclusión creemos que es correcto considerar el origen del monacato más que como la emergencia de un movimiento contestatario de oposición a la autoridad de un cristianismo urbano y helenístico en tiempos de crisis, como la articulación de las raíces contestatarias del cristianismo (tanto rurales como urbanas) a la estructura jerárquica de la iglesia que a través de un proceso de *reducción a la unidad* unifica prácticas y discursos a nivel bajo la autoridad del obispo, quién ocupa un lugar cada vez más central a medida que su alianza con el estado romano lo transforma en su único interlocutor válido y que a su vez desarrolla redes jerárquicas en torno a los grandes centros urbanos del imperio. En este contexto la literatura hagiográfica es tanto una descripción como un modelo sobre el cual se modela esta incorporación del ascetismo cristiano dentro de las instituciones eclesiásticas este es precisamente el rol que Teodoreto asigna a su *HR*.

³⁵ MPG LXXXIII, Col. 369-371.

³⁶ A. Vööbus relaciona el origen del monacato sirio con el clima intelectual de Siria y Mesopotamia dominado por el maniqueísmo Vööbus, Arthur *The origin of the monasticism in Mesopotamia*. En *ChH ns XX*, 1951. pp. 27-37 Idem *History of ascetism in Syriac Orient*. Louvain 1960. Una tesis similar sostiene en su estudio sobre el origen del monacato el autor americano palestiniense. John Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, Clarendon Press.

4. La Hagiografía en la construcción del monacato primitivo.

Con toda probabilidad las biografías de santos sean el género literario más característico de la Antigüedad tardía y la edad media, en especial en el oriente cristiano donde alcanzaron una circulación casi masiva en todos los estratos de la sociedad.

En su origen la hagiografía muestra como la Historia eclesiástica una dependencia de modelos paganos, como los *encomia* clásicos cuyo paradigma constituye las **Vidas paralelas** de Plutarco o las aretologías de filósofos y personajes célebres de la historia antigua. Dichas aretologías, que mostraban el modelo de hombre pagano influenciaron las obras como la biografía de Santa Macrina de Gregorio Niceno o la *Vita Constantini* de Eusebio, donde volvemos a encontrar los mismos motivos de la *Simplicitas* cristiana adornados por los modelos de la retórica clásica.³⁷

Sin embargo el desarrollo de vida de Santos en tanto género tiene un desarrollo anterior al siglo IV. Ya en los siglos II y III circulan maritirologías y *actae* de santos tanto en griego y latín como en siríaco y copto que se convertirán en los textos clásicos y base de la educación cristiana; mas las "Vidas" compuestas durante los siglos IV y V representarán un cambio fundamental de estilo, empleando las herramientas y temas que se reservaban para el ámbito público.]

Pero no toda la hagiografía incluía el estilo elegante de los Padres Capadocios; el paradigma de este género lo constituyó la *Vita Antonii*³⁸ de Atanasio de Alejandría y los anónimos *Apothegmata patrum*,³⁹ que narran las vidas y enseñanzas de la naciente tradición monástica egipcia en un estilo simple y directo mucho menos acorde a las expectativas de un público educado; gracias a este estilo *Vidas* alcanzaron una difusión muy superior a la de sus antecedentes paganos y esto explica su influencia durante la Antigüedad tardía como verdaderos modelos de vida cristiana ya que mientras pocos veían las aretologías paganas como modelo viable de vida, las biografías de santos se transformaron en patrones morales para ser imitados por los todos los cristianos.

³⁷ Los padres Capadocios constituyen un modelo de ambigüedad cristiana respecto a la cultura clásica ver por ejemplo el artículo de A. Momigliano *La vida de Santa Macrina por Gregorio Niceno*. en *Op. cit.* 1992 (1987), pp. 334-358.

³⁸ Atanasio, *Vita Antonii*, MPG 26: 838-976. Trad. al español por Paloma Rupérez Granados, Madrid, 1995.

³⁹ Anónimo *Apothegmata Patrum*. MPG 65: 72-440

Desde hace tres siglos la hagiografía ha sido motivo de interés entre de los estudiosos de la historia de las religiones en especial por la **Sociedad de los Bolandistas**⁴⁰ quienes le han dedicado su atención realizando una monumental tarea de recopilación, clasificación y edición; sin embargo la hagiografía ha planteado serios problemas al historiador debido a la cualidad de dichos relatos que narran los acontecimientos que rodean a la vida del "santo". Desde un punto de vista positivista se ha tendido ~~ha~~ a rechazar toda historicidad a los relatos hagiográficos; la historia de principios de siglo heredera de la vieja tradición clásica de la historia político militar, no encuentra ningún hecho útil en una narración donde sus protagonistas escapan a los centros productores de la "verdad" histórica; el mundo rural e iletrado de los alrededores de las ciudades romano-helenísticas ofrecían poco atractivo a quienes privilegiaron una historia que enfocaba su interés en los centros urbanos del poder imperial.

Desde otra perspectiva - aquella de la historia cultural - la hagiografía no era más que un género menor, producto de la transición de la antigüedad clásica a las formas estilísticas decadentes de la edad media. Heredera de las antiguas *aretologías* paganas las biografías de santos de los siglos IV y V aparecían como una copia burda, una forma menor producida por y para los estratos menos educados de la sociedad tardoantigua, decadente preludio de la edad oscura medieval.⁴¹ La biografía cristiana desde el punto de vista estilístico muestra varios puntos de contacto con sus contemporáneos paganos, y ambos - con sus características específicas- se acercaban mucho más de lo que cada uno quería reconocer.⁴²

A partir de los trabajos pioneros de los PP. Delhaye y Peeters⁴³ se ha puesto mayor interés en entender este género, su estructura y su tipificación dentro de la producción literaria de la antigüedad tardía; y desde la década de los 50 autores como

⁴⁰ Van Ommeslaeghe, Flor *The acta sanctorum and Bollandist Methodology*. En Sergei Hackel ed *The Byzantine Saint*. University of Birmingham, 1981.

⁴¹ Momigliano, A. *Las creencias religiosas populares y los historiadores romanos tardíos* en *Op. cit.* 1993 (1977). pp. 124-139. En este artículo el erudito italiano retoma el viejo argumento de la ruptura entre lo culto y lo popular operado por la hagiografía cristiana.

⁴² La biografía como género historiográfico adquirió desde el siglo II dC una importancia especial. Arnaldo Momigliano, tal vez el más influyente de los historiadores de la relación entre paganos y cristianos, marcó coincidencias y diferencias entre santos paganos y cristianos más desde lo ideológico (el obispo como elemento de control) que sobre características estilísticas; ver *La biografía antigua y el estudio de la religión en el Imperio Romano* en *Op. cit.* 1992, pp. 261-289. En general sobre la biografía en la antigüedad tardía ver P. Cox *Biography in Late Antiquity*. Berkeley, 1983.

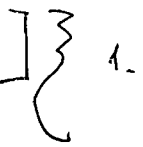
⁴³ Delhaye, P. *Les légendes hagiographiques*. Brouxelles, 1905. Peeters, P. *La légende de S. Jacques de Nisibe*. en *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), *Idem* *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. (Subsidia hagiographica 26) Bruxelles 1950.

A.J. Festugière⁴⁴ han retomado su estudio desde nuevas perspectivas históricas. A fines de los años sesenta y a principios de los setenta se instala una nueva percepción de la hagiografía que se puede apreciar a través de dos artículos aparecidos en distintas publicaciones y que de alguna manera constituyeron aportes novedosos al estudio de este género: El primero de Evelyn Patlagean⁴⁵ revisa las concepciones arraigadas sobre el valor documental de la hagiografía y advierte sobre el error de juzgar la literatura hagiográfica según los cánones estilísticos clásicos, lo que ha minimizado su utilidad:

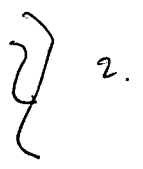


*Il n'est donc pas légitime de soumettre l'hagiographie aux critères d'une tradition historico-littéraire classique, dont on suivrait le cheminement à travers les obstacles du haut Moyen Age, et jusque nous jours. L'hagiographie résistera toujours à ce mode d'analyse, parce qu'elle est irréductible à une telle tradition par sa structure profonde, même si quelques ornements et références occasionnelles ont pu maquier cette étrangeté.*⁴⁶

Las fuentes hagiográficas por su estructura serían más complementarias que divergentes con aquellas de tipo historiográfico ya que aportan categorías opuestas a las del espacio y el tiempo de la historia; en el primer caso al liberar el relato del espacio urbano, los episodios urbanos no están ausentes en la hagiografía sino que las ciudades dejan de ser el centro de los acontecimientos importantes de la historia. Se incorpora tanto los territorios circundantes de la ciudad (el espacio rural) o el desierto alejado (lo salvaje) apareciendo en ellos nuevos protagonistas, ignorados desde la perspectiva historiográfica clásica.



En cuanto a su dimensión temporal, al insertarse en un tiempo deliberada y ficticiamente alejado la vida del santo se inscribe en el tiempo mítico e intemporal a pesar de la cuasi contemporaneidad de las historias; en oposición al tiempo cronológico del relato historiográfico. En conclusión, para Patlagean por estas dos características, la hagiografía aporta aquellos acontecimientos que los relatos de historia convencional contemporáneos ignoran y propone su enfoque antropológico para recuperar a la hagiografía como fuente valiosa para una historia social de la antigüedad tardía.



⁴⁴ Festugiere, H. J. Les moines d'orient culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental. Paris, 1961. Idem Antioche patene et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris 1959.

⁴⁵ Patlagean, Evelyn Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale en Annales. économies sociétés, civilisations, 23,1, Jan-Fev. 1968. pp. 106-126

⁴⁶ Patlagean, E. Op. Cit. P. 110

El segundo artículo al que hacemos referencia apareció en 1971 en la revista *Journal of Roman studies*⁴⁷ del historiador irlandés Peter Brown y prelude lo que será una de las obras más influyentes y polémicas dentro de los estudios hagiográficos hasta la época como es *El culto de los Santos*.⁴⁸ En él Brown desarrolla por un camino paralelo al de Patlagean un trabajo innovador sobre el estudio del culto de los santos en la antigüedad tardía, siguiendo la tradición Británica de Norman Baynes y A. H. M. Jones que reconsideraron las fuentes hagiográficas para el estudio del mundo cotidiano de las clases bajas del Imperio Romano tardío y Bizantino con un enfoque sociológico, a partir del cual considera al culto de los santos como resultado de las tensiones sociales del mundo rural de la antigüedad tardía.



Desde esta perspectiva Brown ensaya una respuesta a la concepción de la *Religionsgeschichte* alemana de principios de siglo según la cual los santos serían los sucesores de los dioses y de los héroes antiguos, y su culto era una supervivencia oculta del politeísmo popular, aceptada por la elite eclesiástica, en especial luego de la paz Constantiniana, en virtud de un cálculo cínico, como medio de conversión de las masas.

Como alternativa al modelo que enfrenta los dos niveles de la historia cultural Brown propone una nueva aproximación a la problemática del origen del culto de los santos que ya no busca su explicación en la barbarización del cristianismo por la presión de las creencias politeístas populares sobre una elite educada. La tesis de Brown invierte los términos situando la imposición de la hagiografía de arriba hacia abajo; frente al origen del culto de los santos como una presión "desde abajo", propone como su origen precisamente las élites eclesiásticas que proyectan las relaciones sociales del mundo urbano romano tardío en las relaciones entre el hombre y lo sobrenatural:



Así, se designó a los seres muertos como objetos de una veneración absoluta, atándose fuertemente seres excepcionales, muertos e invisibles, con lazos precisos y visibles, representados por seres vivos y definidos. Tal convergencia no es signo de un magro cambio. Más, para poder comprender tales transformaciones en todas sus ramificaciones, debemos descartar el modelo "de dos niveles"; siendo que en lugar de presentar el culto de los santos en términos de un diálogo entre dos partes, elites y masas, tratemos de examinar este asunto como un elemento de un gran ensamble, y de

⁴⁷ Brown, Peter *The rise and function of the Holy man in Late antiquity* en *Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 80-101.

⁴⁸ Brown, P. Op. cit. 1981.

*ver cómo, una gran parte de la sociedad tardoantigua bascula entre formas radicalmente nuevas de veneración, manifestadas en nuevos objetos y lugares, orquestados por una nueva autoridad*⁴⁹

De esta manera Brown caracteriza al *Hombre Santo* - en inglés *Holy Man* un concepto (en palabras de M. Van Uyhtfange) que ha adquirido significado mucho más amplio, como un *pars pro toto* definiendo no solo los hombres, sino todo aquello (hombres, mujeres, elementos) que se convierte en objeto de culto- como *Patrón*, en el sentido de que el *Hombre santo* representa en el plano espiritual, las relaciones de patronazgo que se ejercen en las relaciones sociales cotidianas. Actuando como un notable local frente a los funcionarios imperiales o ante el mismo emperador, el "hombre santo" intercede en la corte celestial por quienes son sus clientes; como consecuencia de esta relación lo que advierte Brown no es una tensión entre las creencias politeístas de las masas y las de una pequeña elite cristiana sino un conflicto muy diferente:

*Lo que está bien atestiguado, es la tensión causada por el encuentro de la pretensión de una nueva elite de ricos laicos cristianos, hombres y mujeres, con la determinación de una elite episcopal, también nueva salida a menudo de la misma clase, a ser, cada uno exclusivamente, los "patrón" de las comunidades cristianas establecidas, vueltas oficiales. En lugar de un diálogo sobre la "superstición", intercambiado entre la reprobación minoritaria de la "elite" y la opinión del "común", debemos examinar primero un conflicto más real para los hombres del bajo imperio: Un conflicto entre sistemas rivales de patronato.*⁵⁰

Visto desde esta perspectiva el culto de los santos juega un rol central en el proceso de construcción de una jerarquía dentro de la Iglesia por medio de la resolución de esta tensión entre lo particular y lo colectivo, entre una apropiación "privada" de la santidad por parte de los cristianos ricos y la apropiación por parte de un "cuerpo de especialistas" de obispos que intentan controlar el acceso a la corte celestial. Como consecuencia de esta competencia los obispos de la antigüedad tardía, al aceptar y promover el culto de los santos bajo su control se convirtieron en sus *empresarios* promoviendo santuarios y fomentando la devoción de las comunidades en torno a ellos.

Esta reinterpretación del culto de los Santos no ha carecido de sus críticos, especialmente desde el campo de la intelectualidad confesional. Algunos autores han

⁴⁹ Brown, Peter Op. Cit. 1981, Cap I.

⁵⁰ Brown, Peter Op. Cit. 1981, Cap. II

juzgado la explicación de Brown como reduccionista y que antepone un análisis sociológico a las referencias específicamente cristianas. Dentro de esta línea Charles Pietri ha puesto un mayor énfasis en el desarrollo del culto de los santos como la emanación de una piedad verdaderamente crística en un contexto exclusivamente religioso marginalizando toda influencia externa.⁵¹

Críticas de otro tipo ha hecho Marc Van Uytfanghe para el cual la aparición de dicho culto está sujeto a una evolución gradual de elementos en mutación dentro y fuera del cristianismo que:

Au terme de cette évolution (et je prends à nouveau le VI^e siècle comme repère), un système a été mis en place que les apôtres ou encore les contemporaines de Saint Polycarpe au II^e siècle n'auraient pas reconnu et n'auraient sans doute pas cautionné.⁵²

Para Van Uytfanghe el culto de los Santos es comparable a otras instituciones de la Iglesia las cuales, originadas sobre una base bíblica, sufren sucesivas reinterpretaciones a través del tiempo; y por lo tanto es posible hallar las raíces del culto de los Santos en la veneración de los mártires y los difuntos del cristianismo escatológico del siglo I (y del mundo antiguo en general) y que hasta siglo III no se encuentra un culto propiamente dicho sino cierta devoción funeraria a los mártires. Recién en la segunda mitad del siglo IV y el siglo V se produce el gran impulso del culto ampliando sus formas (el santo reemplaza al mártir y al confesor) y desarrollando nuevas manifestaciones, como los santuarios e iglesias monumentales y con ellos, las funciones evergéticas que cumplirán patricios y emperadores.

Por todo esto es poco probable que el desarrollo postconstantiniano del culto de los santos pueda explicarse simplemente por una lógica propia del cristianismo, y en él entran en escena varios elementos internos y externos al cristianismo, la oposición del culto de los santos como hecho "religioso" o "sociológico" queda de esta manera anulada ya que es ambas cosas a la vez y unidas inextricablemente:

Les potentialités bibliques et l'évolution postbiblique du christianisme lui même (avec l'adoption du culte des morts et le fait des persécutions et du martyre) me

⁵¹ Pietri, Charles *Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)*. en *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60, 1984, pp. 293-310.

⁵² Van Uytfanghe, M. *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des Saints. Quelques repères pour un débat rouvert*. en *Cassiodorus 2* (1996), p 151.

*paraissent essentielles pour l'origine du culte des saints et importantes pour son essor ultérieur. Mais il serait naïf de croire que le reste est secondaire.*⁵³

Si bien el modelo del *Hombre Santo* como *Patrón* ha tenido la virtud de romper con esquemas rígidos de "dos niveles" en la cultura, éstas críticas han llevado a Peter Brown si no a revisar, por lo menos a "enriquecer" la visión del papel de los Hombres Santos en el mundo tardoantiguo; por lo tanto la "réplica" de las relaciones sociales del mundo terrenal en el mundo celeste deben ubicarse -según Brown- en un contexto para entender mejor su papel dentro de la sociedad. Estas funciones son mucho más que un mero "patronazgo" del mundo terreno en la corte celestial. Brown resignifica al *Hombre Santo* como validador de las prácticas extendidas en las comunidades de su tiempo y como creador de nuevas lealtades religiosas y patrones de observancia ordenando el mundo sobrenatural en las "zonas grises" entre las prácticas paganas y las cristianas.⁵⁴

Esta corrección que hace Brown de su modelo de *Hombre Santo* gira en torno a dos ejes: El primero en cuanto a las relaciones dentro de la Iglesia, escapa a una interpretación acrítica del texto rescatando las funciones ideológicas de la hagiografía como elemento de legitimación del poder económico de los grandes santuarios, poder adquirido gracias a las relaciones de intercambio con las clases altas de la sociedad en la manutención y la promoción de la devoción en torno a los santuarios:

*The posthumous Lives of so many Holy Men were written in large part so as to explain, and to maintain, the wealth of the holy man's establishment. This was no easy task, once the glory of his living presence had departed. The lives achieved their effect through censoring one side of the gift exchange that had taken place around the figure of the Holy Man - the steady, often disquieting flow of gifts and favors from the outside world that gave the Holy Man's activities an appropriate degree of splendor and public recognition.*⁵⁵

Para esto Brown propone presentar al *Hombre Santo* menos en su función de patronazgo y concentrarse en el segundo eje sobre el que gira la hagiografía: El de "facilitador" de la transición del paganismo al cristianismo. El *hombre Santo* se ubica dentro de esta transición, oculta tras el "triunfo instantáneo" que las fuentes suelen

⁵³ Van Uyfanghe, M Op. cit., 1996, p. 191.

⁵⁴ En años recientes el Prof. Brown recogió alguna de las críticas hechas enriqueciendo con matices su perspectiva sociológica con elementos culturales. Ver Brown, P. *Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man* en *Cassiodorus 2* (1996) pp. 123-142.

⁵⁵ Brown, P. Op. cit., 1996 p. 129.

festejar, para convertirse en el creador de nuevas lealtades religiosas – o la propagación del cristianismo- a través de un ordenamiento de lo sagrado.

Esta función de "Arbitro de lo Sagrado" se cumple mediante un control sobre el lenguaje y la construcción de un **discurso totalizador** (retomando las ideas de A. Cameron) que emplea la ambigüedad como recurso a partir de la combinación de distintos sistemas explicativos del "cosmos" en el área gris de la transición entre distintas manifestaciones de lo sagrado. Por eso el *Hombre Santo* es mucho más que *patrón*, abarca el cosmos es decir es responsable ante Dios por su creación, validando un sistema de relaciones entre el hombre y lo divino que no se presenta como algo radicalmente nuevo sino como representantes de un poder superior.

Brown recoge en sus consideraciones las ideas de Averil Cameron acerca del manejo ambiguo del discurso cristiano. Esta autora ha puesto verdadero énfasis en las *Vidas* como la forma principal por la que se desarrolló el discurso histórico cristiano aún más importante que la historia eclesiástica ya que mientras ésta se apega más a los estrictos cánones estilísticos y temáticos de la historiografía pagana en la cual todo tipo de referencia histórica que no estuviera ligada a la esfera pública de la vida (ya sea militar o política) quedaba relegada fuera del discurso histórico. El paradigma de los hombres de la antigüedad clásica era el *homo publicus* y cualquier referencia a la esfera privada o al mundo interior era impensable, en su lugar las *Vidas* se dirigen a un objetivo netamente distinto, al combinar lo público y lo privado y poniendo un énfasis mayor en la interioridad del hombre que en la dimensión pública de este (algo completamente ausente dentro de la literatura pagana) puede unir el estilo grandilocuente de la alta literatura clásica (prólogos) con la *simplicitas* cristiana como patrón de vida de los nuevos héroes cristianos. Es por eso que Cameron apela a la metáfora de "Icono Verbal", donde el texto se convierte en imagen, o modelo que debe seguirse; así a través del Santo la *imitatio Christi* se transforma en una finalidad de todo hombre:

To a degree greater than with any other possible literary, Lives could embrace all subjects -male, female, high, low- and all literary levels. Withe their combination of story, pattern for emulation, public and personal, intellect and heart, nothing could have better suited Christian literary opportunism. ⁵⁶

Pero no es suficiente decir que la hagiografía provee un simple patrón de comportamiento a sus lectores, sino que su intencionalidad va más allá al aportar un elemento legitimante que se halla presente en toda la historiografía cristiana. Los

⁵⁶ Cameron, A. *Op. Cit.* Cap. V.

primeros historiadores cristianos insertaron a la historia dentro de un esquema teleológico que consistía en la manifestación del poder de Dios sobre la tierra, en este sentido la participación directa de éste, en la suspensión momentánea de las leyes de la naturaleza, esto es el milagro, ha constituido en la prueba más fehaciente de la aprobación de Dios sobre el individuo. ⁵⁷

En este sentido el Santo cristiano se separa ampliamente del filósofo pagano, y mas exactamente, constituye su antítesis. Ya no es la $\Pi\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$ del filósofo lo que lo hace portador de la $\pi\alpha\rho\rho\epsilon\sigma\iota\alpha$ sino que es un nuevo tipo de conocimiento. La simplicidad del mensaje cristiano y su caracter de verdad revelada a quienes rechazan la "sabiduría del mundo" lo constituye en epígono y a la vez antítesis del filósofo ante el poder establecido, pues si antaño era la superioridad intelectual del *Cives* que confiere la $\Pi\alpha\upsilon\delta\epsilon\iota\alpha$ lo que habilita al individuo para exigir de los representantes del poder el derecho a ser escuchado, ahora es la "santidad" (esto es la aproximación del hombre hacia lo divino) lo que hace del "hombre santo" el nuevo interlocutor entre la sociedad y el poder. Así como dice Peter Brown el *hombre Santo* se transforma en el intercesor de la comunidad ante Dios, y por esta misma relación, la voz de Dios ante los poderosos. La base primitiva de su poder reside en su "carisma" y no en su pertenencia a algún tipo de jerarquía institucional, es por esta razón que el control de ese carisma será un tema esencial para la Jerarquía eclesiástica durante los siglos IV y V.

En síntesis; el mayor mérito del profesor Brown reside en haber roto el primitivo modelo *a dos niveles* que veía al culto de los santos como un triunfo del paganismo popular sobre el monoteísmo letrado de las elites cristianas, proponiendo un movimiento de arriba hacia abajo por el cual el culto de los santos cumple el papel de herramienta de una elite en la proyección en el plano divino de las relaciones sociales existentes. Es en este punto donde nos separamos sensiblemente de su opinión. Coincidimos con sus críticos que es preciso ver dentro de su contexto cultural para diferenciar el origen, de su funcionalidad; el monacato es heredero de una larga tradición contestataria que se remonta a los comienzos mismos del cristianismo y transita complejas vías hasta su incorporación a una estructura que avala una estructura social como una institución subordinada, en este origen juegan múltiples elementos culturales que se funden en un *radicalismo ético* basado tanto en interpretaciones

⁵⁷ No es nuestro interés embarcarnos en el arduo debate sobre el status histórico de los milagros, solamente tendremos en cuenta que la existencia de lo sobrenatural era algo indiscutido tanto para paganos como cristianos (cualquiera que fuese su nivel de educación). El milagro es dentro del discurso histórico cristiano (tanto en la Historia eclesiástica como en la Hagiografía) una señal de Dios en aprobación al individuo sea este ya el Emperador o un Hombre Santo. Así la presencia de (o ausencia) del milagro es prueba del carisma y coopera en la construcción de una verdadera teología política. Cracco Ruggini, L. *Op. Cit.* 1965.

de las escrituras como en influencias culturales externas. En cambio el Profesor Brown centra su análisis en la funcionalidad social que adquirió el culto a los santos en los siglos de definición doctrinal e institucional de la Iglesia subordinándolo al contexto de crisis social dentro de un ámbito geográfico determinado. En cierta manera su análisis resulta reduccionista al no tomar en cuenta los elementos culturales que están en juego; en una palabra, ignora las profundas raíces de las prácticas ascéticas de los monjes y el culto generado en torno a ellos como herederos de los mártires de las primeras generaciones cristianas. Creemos posible que los procesos así descritos no sean tanto el origen del culto de los santos como su domesticación y su subordinación a una estructura que ha concretado su alianza con el estado romano y que considera los tiempos que transita como la consumación del plan divino, privándolo de su primitivo radicalismo.

Los aportes hechos por Brown desde la perspectiva sociológica al abordar el culto de los Santos exigen, en nuestra opinión, complementarse con algunos elementos que tomen en cuenta el trasfondo cultural de su aparición y desarrollo. En la historia cultural del mundo antiguo ha jugado un rol fundamental la dicotomía helenizado-bárbaro que se ha proyectado en la caracterización del origen del movimiento monástico. Como mencionamos la historiografía más convencional sobre el tema ha tomado esta dicotomía de manera acrítica, asumiendo de hecho la especificidad de la cultura helénica y la relativa impermeabilidad entre la cultura urbana y la cultura rural como mutuamente excluyentes. Si nos enfocamos en nuestro objeto de interés –esto es Siria– podemos identificar una dicotomía entre lo helenístico (asociado a las ciudades y a la zona costera) y lo semítico (asociado al interior y al campo). Sin embargo abordar de manera tan simplista una dicotomía así presenta una serie de interrogantes que ya han sido notadas por Han J.W. Drijvers al diferenciar entre frontera lingüística y frontera cultural. Para el autor Holandés sería equivocado considerar que para el siglo V existía una tradición semítica completamente impermeable a la tradición helenística y considera, a diferencia de Brown, que el origen de las formas monásticas de Siria permanecen independientes del medio geográfico y de sus determinaciones económicas.⁵⁸

No solo es cuestión de buscar en el origen del monacato sus determinantes sociológicos sino también los elementos ideológicos inherentes a éstas vidas. En este punto las tradiciones religiosas de Siria y alta Mesopotamia adquieren un valor particular. Drijvers caracteriza al *Hombre Santo* como un *alter Christus* que rompe con las barreras sociales y se transforma en un ideal de vida a través de la

⁵⁸ Drijvers, H. J. W. *Hellenistic and oriental origins*. En S. Hackel (Ed.) *Op. cit.* pp. 25-33

práctica de la ascésis independizándose de su geografía de origen y del entorno social para jugar un papel distinto al de patrón; se transforma en la expresión de la tradición cristológica antioqueña, la cual juega un rol fundamental en la construcción del tipo ideal del *Hombre Santo* como *imitatio christi*; de esta manera Drijvers incorpora este elemento, que Brown pasa por alto, y propone un acercamiento entre las crisis teológicas del siglo V y los modelos de santidad que se relacionan con ellos.

En consecuencia, al abordar la función de la hagiografía desde una perspectiva cultural, y en particular dentro de una zona de frontera como era la Siria del siglo V dC, nos enfrentamos a una cuestión fundamental: ¿cómo podemos definir las fronteras culturales?. Siria se caracterizaba por el hecho de ser un área bilingüe, pero ¿Qué significa esto? Una respuesta tradicional, como dijimos, fue la de utilizar la dicotomía urbano – rural, helenístico – semítico como mutuamente impermeables y claramente diferenciados. Sin embargo ambas distinciones se muestran insuficientes, Drijvers ha advertido lo esquemático de este punto de vista y lo complejo de la realidad que se esconden detrás de las fuentes.⁵⁹ Creemos más útil a nuestro propósito un abordaje que tenga en cuenta los usos sociales del lenguaje distinguiendo no segmentos de la población sino las instancias en las que determinado lenguaje adquiere importancia. Aunque somos conscientes de que trabajamos con una porción minúscula de testimonios (los de la minoría letrada) al dejar a la gran mayoría ágrafa fuera de nuestro estudio queremos señalar algunas vías de investigación que en el futuro rendirán mejores frutos que las realizadas hasta ahora.

A pesar de los postulados de la generación romántica, la lengua no es el único vehículo (aunque resulta muy importante) en la construcción de una comunidad; diferentes grupos sociales usan distintas variedades de la lengua, constituyendo lo que se llama *sociolectos* específicos a ocupaciones, clases, géneros etc; un ejemplo claro de esto es el uso de la *koiné* dentro de los ámbitos intelectuales, diferenciándose de los dialectos de la lengua cotidiana.⁶⁰ En segundo lugar (y creemos más importante) los individuos pueden emplear distintas variedades de lengua (o incluso distintas lenguas) en diferentes situaciones. Esto resulta determinante en un medio donde los accesos a los círculos de poder están determinados por un uso cristalizado de la lengua y los presupuestos ideológicos (la representación de la *simplicitas* cristiana) determinan los géneros discursivos. La elección de la lengua puede estar condicionada por los contextos de producción del discurso, el griego era la lengua de la administración y la corte, e incluso (más que el Latín) de las ciencias y por

⁵⁹ Drijvers, H.J.W. Op. Cit. p. 26

⁶⁰ Fuera de éste periodo pero desde la misma perspectiva cultural es conveniente la lectura de Peter Burke, Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la Historia. Gedisa, 1996.

lo tanto su utilización dependía de la persistencia de este aparato estatal. Es por eso que creemos que es posible distinguir una lengua de lo público (la lengua *koiné*) de la lengua de lo privado (formas dialectales del griego o lenguas autóctonas) a las que cada individuo echa mano dependiendo del contexto lingüístico. Si el siríaco era asociado al contexto rural se debía menos a una clara delimitación geográfica que al hecho de que constituía un código específico de un espacio alejado del poder. La propia biografía de Teodoreto de Cirros nos puede ayudar a ilustrar las complejas vinculaciones culturales de las oligarquías provinciales. A pesar de haber nacido en Antioquía y su perfecto manejo del griego tenía el Siríaco como lengua materna, y sus contactos con los santulones del desierto nos permiten concluir que podía entenderlo perfectamente.⁶¹ Sin embargo su carrera intelectual y eclesiástica se desarrolla dentro de un medio grecoparlante aún en los casos en que sus interlocutores pertenecían al ámbito cultural siríaco, como en el caso del obispo de Edesa Ibas.⁶²

El predominio del Siríaco por sobre el griego en la alta Mesopotamia bajo dominio romano como lengua intelectual se debe en primer lugar a la situación fronteriza y a la relativamente reciente presencia romana en la región y a la gran cantidad de emigrados del lado persa de la frontera donde el arameo era la lengua de la administración y la ciencia (por lo tanto ocupaba el lugar del griego dentro de la elite del Imperio Sasánida). La persistencia del siríaco en alta mesopotamia se debe en particular a que Edesa no fue incorporada a la órbita romana hasta mediados del siglo III y si consideramos que desde el siglo IV Edesa era considerada la última avanzada del Imperio Romano en Mesopotamia (en el borde mismo de la frontera) su propio carácter fronterizo le daba ese carácter de punto de encuentro entre campos lingüísticos diferentes.

En conclusión, distinguir desde la geografía entre distintos dominios lingüísticos resulta al menos insuficiente. Los testimonios nos permiten suponer que la realidad era mucho más compleja de lo que las fuentes no quieren hacer creer. La distancia entre la elite helenizada y las masas semíticas residía en la posibilidad de recurrir a dominios lingüísticos que determinaban la pertenencia a una clase, pero de ninguna manera eran grupos aislados e impermeables; pero desgraciadamente este tipo de relaciones solo se pueden conocer a partir de los relatos unilaterales de quienes pudieron (o supieron) dejarnos testimonios escritos.

⁶¹ Esto se desprende de HR: XXI, 15 y Graec. Affect. Cur. Introd. p. 12-14. P. Canivet hace una larga disquisición sobre el conocimiento del siríaco. en Op. cit, 1958, p. 24-27.

⁶² Ep. CXXXII. y LII. La figura de Ibas es especialmente reverenciada en la Iglesia Asiria de oriente y sus obras se conservan únicamente en siríaco. Sin embargo el intercambio epistolar con Teodoreto se hace en griego; una lectura rápida de las cartas deja en claro la lengua original de las mismas.

De la misma manera es difícil establecer una distinción clara dentro de dos campos intelectuales aparentemente diferenciados debido a los intercambios producidos entre ambos por medio de quienes podían dominar ambas lenguas y sentirse cómodos hablando (o escribiendo) tanto griego como siríaco, de la misma manera las ideas circulaban a pesar de las complicaciones que suponía una operación de traducción. Desde el siglo IV (al menos) la tradición exegética de Antioquía se expresaba tanto en griego como en siríaco (gracias a las traducciones producidas en la escuela de los persas de Edesa). Ambos dominios lingüísticos compartían una misma herencia, expresada en dos lenguas que con un vocabulario coincidente, pero nunca carente de imprecisiones dejaban poco espacio para una clara distinción entre lo helenístico y lo semítico. Ambos campos culturales no se excluyen el uno al otro, más bien permanecen en un permanente flujo de mútuas influencias que se sintetizan en un área gris de la cual emerge un cristianismo ascéticamente orientado.

Hasta aquí nos hemos interesado por el rol general que han jugado la hagiografía como género literario y el culto de los santos como un mismo fenómeno (con dos caras diferentes) en la antigüedad tardía. El análisis que proponemos es paralelo al análisis de Brown y Patlagean y buscamos complementarlos con algunos aspectos descuidados. A partir de aquí nos concentraremos en un aspecto especial de su función que es su rol "político" y dentro de las redes de poder y control social. Desde aquí proponemos el siguiente interrogante ¿Cuál es el rol de la biografía de Santos en la construcción del monacato primitivo? Nuestra respuesta supone un papel fundamental de la hagiografía en este proceso de *reducción a la unidad* que hemos mencionado, por un lado las vidas de santos, como hemos visto, juegan un rol propagandístico fundamental en la generación de solidaridades y devociones a ciertos santuarios. Inserta dentro de las controversias teológicas la biografía de un santo puede jugar roles aún más sutiles, llevando al plano de la existencia humana los modelos cristológicos y su propagación dentro de las redes de poder que encabeza un obispo. ¿Cómo se articula el debate cristológico en los modelos de santidad que reconocemos a través de la hagiografía?. Para responder este interrogante debemos analizar los orígenes y la función que tuvo el monacato primitivo en cuanto modelo antropológico dentro de la sociedad y cultura tardoantiguas.

5. El monacato llegó de oriente.

En la Siria del siglo V dC, como en el resto de oriente, aún pervivían las tradiciones urbanas que en occidente declinaron un siglo antes mientras

que la administración imperial seguía siendo relativamente eficiente. Tanto las ciudades del litoral Mediterráneo como en el interior las elites de terratenientes absentistas mantenían la cultura letrada como símbolo de su privilegio social. Pero la expresión cultural de esa superioridad no excluía la valoración de lo autóctono; en centros como Amida, Edesa y Hierápolis (Mabbug) pervivía una riquísima cultura semítica que conservaba la memoria de un reino arameo que sobrevivió hasta mediados del siglo III dC; y que se fortaleció con el flujo de migrantes provenientes del imperio persa y de fugitivos que huyeron de Nisibis junto a la tropas romanas en el 363 dC. A pesar de su riqueza, la inseguridad dotó a estas ciudades fronterizas de un aspecto de fortificación y la economía regional quedó seriamente afectada por las sucesivas guerras.⁶³ En el campo circundante donde predominaba el siríaco como lengua común⁶⁴ y el campesinado dependía del cultivo del olivo en explotaciones, que tenían un tamaño más reducido que en occidente y que estaban orientadas a los mercados urbanos, cuyo intercambio se había incrementado debido a la falta de comunicación con las provincias occidentales.⁶⁵

En este medio rural la imposición del cristianismo aunque tardía fue muy profunda gracias a la acción de los *Hombres Santos*. En este sentido los cambios económicos parecen ir de la mano con los religiosos; G. Tchalenko ha realizado varias campañas arqueológicas por amplias zonas rurales entre Antioquía y Alepo y el panorama que presenta de la vida de la Siria tardoantigua es el de una sociedad próspera basada en la economía del olivo en pequeñas propiedades. Según Tchalenko la difusión del cristianismo favoreció el asentamiento en pequeños pueblos en torno a los monasterios y ermitas que actuaban como *patrones* frente a los terratenientes o recaudadores de impuestos, o como receptores del excedente que en épocas anteriores se drenaban hacia las ciudades.⁶⁶

⁶³ Los siglos V y VI fueron especialmente ruinosos para toda Siria y Mesopotamia. Las invasiones de los Hunos, las constantes guerras entre romanos y persas, los desastres naturales, y las persecuciones religiosas contribuyeron en el panorama desolador que nos pintan los historiadores griegos y siríacos del período como la *Crónica de Josué el Estilita* W. Wright (ed.), Amsterdam, 1968. Juan De Efeso, *Ecclesiastical History*, Ed. E.W. Brooks. CSCO, Scriptorum Syri, 3/3, Paris, 1935-36.

Evagrio escolastico, *Ecclesiastical History*. J. Bidez & L. Parmentier (Eds.), Londres 1896. Sobre los aspectos de las relaciones entre la cultura griega y siríaca en Edesa aún sigue siendo indispensable la obra ya clásica de Arthur Voöbus, *History of the school of Nisibis*. CSCO 266 (Subsidia 26) Louvain, 1965. También ver Brock, S. Op. cit. 1982. pp. 17-34.

⁶⁴ Teodoreto de Cirros se refiere al siríaco como ἡ ἐγχορίων φωνή Ver. HR: V,5,4; En otros pasajes relaciona la cultura semítica al campo: Ver. HR: II, 1; III, 5.

⁶⁵ La obra de G. Tchalenko *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*. 3 Vol., Paris 1953-1958 sigue siendo aún de referencia obligada para la economía de la Siria tardoantigua.

⁶⁶ Brown, P. Op. cit., 1971, pp.80-101. Liebeschuetz, W. *Problems arising from the conversion of Syria*. en Baker, D (Ed.) *The church in town and countryside*. Oxford, Ecclesiastical History society, 1979, pp. 17-24. Tchalenko, G Op. cit. 1953-1958. De hecho Tchalenko vas más allá en esta relación entre lo económico y lo religioso; según este autor la disposición de los

Pero en Mesopotamia los orígenes del movimiento monástico siríaco se pueden encontrar en ~~de~~ la propia dinámica de las comunidades cristianas dejando de lado toda posible influencia externa, en particular la difusión de los modelos egipcios.⁶⁷ Esta dinámica interna que permitió el surgimiento de un movimiento monástico original tuvo directa relación con el contexto cultural donde se desarrollaron las comunidades cristianas de lengua semítica en alta Mesopotamia. Todos los autores que se refieren al tema reconocen en el terreno de la cultura y no en la estructura social los elementos que dieron definitiva fisonomía al ascetismo siríaco. En la década de los cincuenta Arthur Voöbus creyó ver en el maniqueísmo la influencia clave en la conformación del movimiento ascético cristiano que hacía de su rasgo distintivo la dualidad cuerpo-alma,⁶⁸ otros sin embargo han rechazado esta posibilidad⁶⁹ o al menos han propuesto una revisión de esta posición.⁷⁰ En cambio es universalmente aceptado que las tendencias ascéticas del cristianismo semítico tiene una herencia judía (especialmente la influencia esenia) apoyada por las coincidencias con la literatura qumrámica.⁷¹ En este punto la evidencia es escasa y confusa y conviene tener en cuenta otras posibles influencias internas y externas como la tradición evangélica en especial del evangelio de Lucas o las influencias de la filosofía paganas (en especial cínica).⁷²

La fuerza de la tesis del origen *judeocristiano* del ascetismo semítico se apoya en una literatura que asocia los orígenes de las comunidades cristianas de Mesopotamia a la primitiva misión cristiana palestina, pues no serían

monasterios tuvo gran influencia en las solidaridades religiosas de sus ocupantes. Mientras que los monasterios de la provincia de Siria I eran abiertos al mundo, los de Siria II mantenían una estructura cerrada. Esto influyó durante el cisma monofisita y en Siria I predominó el monofisismo, en cambio Siria II fué el bastión Calcedoniano. Creemos, humildemente, que esta afirmación debe ser revisada. La disposición de los monasterios parece haber tenido poco que ver con la aceptación de tal o cual doctrina. En ese caso los monasterios de Oshroene y Tur Abdin no parecen entrar en este esquema.

⁶⁷ La leyenda de Mar Awgen, un monje egipcio que introdujo el ascetismo en Mesopotamia, no puede datarse antes del siglo IX dC por lo que perdería historicidad. De la misma manera el ascetismo siríaco se lo ha caracterizado por su heterodoxia. Koonammakkal, Thomas Kathamar *Ephrem's ideas on singleness* en *Hugoye*, Vol.2 No 1 January 1999. p. 1

⁶⁸ Voöbus, Arthur *Op. cit.*, 1951. pp. 27-37. *Idem Op. cit.* 1958 y 1960.

⁶⁹ Drijvers, H. *Op. Cit.* 1981. pp. 30-31

⁷⁰ Murray, Robert H. *Op. cit.*, 1975, p. II.

⁷¹ Murray, Robert H. *Op. cit.* 1975 McCulloch, Stewart *A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam*, California, 1982. Drijvers, H. *Edessa und das jüdische Christentum*. en *Vigiliae Christianae*. 24 (1970). *Idem East of antioch. Studies in early syriac christianity*. London, 1984. *Idem Early syriac Christianity*. en *Vigiliae Christianae*. 50 (1996). Friend, WHC *Op. cit.* 1979, pp. 25-42.

⁷² Brock, Sebastian *Early Syrian ascetism Numen* XX, Leiden, 1973 p. 4 señala la influencia evangélica en especial de Lucas en el primitivo ascetismo sirio. Otros autores insisten en el trasfondo cínico del cristianismo primitivo y el monacato, por ejemplo Krueger, Derek *Symeon the holy fool. Leontius' Life and the Late antique city*. Berkeley, University of California Press, 1996 *Idem Diogenes the Cynic among the IV century Christians fathers*. en *Vig. Chr.* 50, (1996).

predicadores llegados desde Antioquía sino desde la jerosolimitana (asociada a la figura de Tomás) dónde las comunidades mantenían aún intacta el contacto con la tradición judía. Esta primitiva literatura ha estado profundamente influida por un ideal de vida cristiano derivado de la condición de discípulo de Cristo expresado en el abandono de la familia, las posesiones materiales y la itinerancia constante.

Si aceptamos esta tesis nos encontraríamos frente a comunidades fundadas en el primitivo *radicalismo itinerante* que ha descrito Gerd Theissen como una suerte de mendicidad carismática en el medio rural palestiniense predicando el advenimiento de un reino de justicia por medio de la palabra, la taumaturgia y la profecía. Este movimiento ascético, derivado del cristianismo más primitivo y a la vez central en la iglesia semítica, se encuentra en toda la literatura extracanónica del periodo que expresa una forma de vida cristiana sustentada en el desarraigo del hombre de todas las marcas de la civilización humana, y ésta a su vez se fundamenta en la dualidad entre el cuerpo y el alma y en un modelo moral que implica el abandono de las actividades humanas y de aquello sujeto a la corrupción, sexo, comida, riqueza.⁷³ Este ideal de vida se encuentra prefigurada en Cristo el mendigo itinerante, transformado en un extranjero (ξένος) cuya encarnación y pasión son en definitiva el triunfo de lo espiritual sobre lo material, de lo eterno sobre lo temporal y cuyo modelo el hombre está destinado a seguir.

Es en el siglo IV dC cuando nuestra información comienza a ser más abundante. Es ineludible hacer algunas reflexiones sobre la obra de Efrén de Nisibis (306?-373dC) máximo representante de la literatura ascética siríaca; de quien ha sobrevivido un extenso *corpus* atribuido a su autoría que incluye himnos litúrgicos y homilias, y que lo transformaron en el referente obligado de toda la literatura cristiana

⁷³ Desreumaux, A. *Les apocryphes et les milieux monastiques syriaques*. en PSyr. 1998. pp. 129-134 Entre esta literatura debem os resaltar las obras de Taciano las cuales tuvieron gran influencia entre los encratitas quienes rechazaban el matrimonio como adulterio y establecían para sí mismos una estricta dieta vegetariana. Sobre el uso del Evangelio de Taciano en el cristianismo sirio ver *Haer. Fab. Comp.* MPG LXXXIII, col. 369-372. Ephrem de Nisibis *Commentaire de l'evangile concordant ou Diatessaron* L. Leloir (Ed.) S.C. 121, 1966. Jerónimo *De Viris illustribus* XXIX. Brock, Sebastian Op. Cit. 1973. p. 5. Desreumaux, A. Op. Cit. 1998. Esta dualidad del hombre es particularmente evidente en *Los Hechos de Tomás* dónde el cuerpo es considerado la parte corruptible del hombre y aquello que lo aleja de Dios, en cambio el alma es lo incorruptible y eterno del hombre Debemos cuidarnos de comparaciones apresuradas. Han Drijvers Op. Cit. 1981 p. 31 advierte contra la ilusión de asociar esta dualidad con el maniqueísmo ya que la ontología de *Los Hechos de Tomás, La Doctrina de Addai, y el Diatessaron* de Taciano no es de ninguna manera maniquea, pues la materia no es considerada esencialmente perversa. Sin embargo el maniqueísmo influyó en especial entre las sectas gnósticas y creemos que todos pertenecían a un mismo "clima intelectual" donde la relación entre materia y espíritu se ponía en el centro de la cuestión. Ver Klinj, A. F. *The acts of Thomas*. Klinj, A. F. (Ed.) Leyden, E.J. Brill 1962. Intr.. García Bazán, F. *Gnósis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires, 1971. Pagels, E Op. Cit. 1982 pp. 11-39

semítica influyendo sobre el movimiento ascético superando los límites de su propia lengua, al ser tempranamente traducido al griego.⁷⁴

Los datos de su vida se encuentran oscurecidos por una tradición tardía que hizo de él un monje y fundador de la *Escuela de los persas* de Edesa. Nació dentro de una influyente familia pagana de la ciudad de Nisibis cuando ésta estaba bajo control romano. Su educación tuvo poco que ver con los modelos imperantes en el litoral mediterráneo; desconocía el griego e inició una carrera eclesiástica bajo la influencia del obispo Jacobo de Nisibis,⁷⁵ de quien sería discípulo directo. Emigró a la ciudad de Amida luego de la entrega de la ciudad de Nisibis a los persas y más tarde se instala como diácono en la Iglesia de Edesa. Se le atribuyen de varios poemas e himnos litúrgicos, así como tratados exegéticos, ascéticos y polémicos.

Esta tradición que hace de él tanto intelectual como monje constituye un anacronismo; algunos autores ubican a Efrén dentro del período *protomonástico* del ascetismo siríaco durante el cual permanecía aún ajeno a la cultura helenística y a la influencia organizativa egipcia.⁷⁶ Este movimiento ascético, derivado del cristianismo más primitivo y que a la vez constituía el rasgo central en la iglesia semítica, al que pertenece Efrén está representado por una categoría especial de laicos consagrados al servicio litúrgico; los *Hijos e hijas de la alianza* (*Bnai Wabnath qyama*).⁷⁷ La definición sobre el carácter y las funciones de este cuerpo de consagrados está relacionada con los anteriormente mencionados orígenes judaicos de las comunidades cristianas de alta Mesopotamia, y de una concepción del bautismo como pacto. La palabra *qyama*, (Pacto o alianza) es el equivalente arameo a la palabra hebrea ברית (*Brith*), tal como se puede ver en la *Peschito*.⁷⁸ La expresión

⁷⁴ Para una reseña sobre la obra de Efrén ver De Halleux, A. *Saint Ephrem le syrien*. en *Revue théologique de Louvain*. 14, 1983, pp. 328-355. Sobre el problema de la traducción y difusión de la obra de Efrén en griego ver Taylor, David G.K. *St. Ephraim's influence on the greeks* en *Hugoye* Vol. 1 No.2 July, 1998. Koonammakkal, T K Op. cit 1999.

⁷⁵ Teodoreto se ocupa de este monje-obispo, HR, I y HE, I,4; II,26.

⁷⁶ Arthur Vööbus un tanto ingenuamente veía en él un monje, por ej. *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian*. Stockholm, 1954. en cambio el P. G. Rahmé considera un anacronismo considerar la concepción ascética de Efrén como monacato sino una concepción ascética universal derivada de un ideal de vida cristiano. *Saint Ephrem et le monachisme* en *PSyr*. 1998 p. 123. Brock, S. *Le monachisme syriaque: Histoire et spiritualité*. en *PSyr* pp. 21-31

⁷⁷ Sobre esta misteriosa institución han corrido ríos de tinta sin que aún los estudiosos lleguen a una conclusión unánime. Ver por ejemplo A. Vööbus *The institution of the Benai qeyama and the Benat qeyama in the ancient Syrian church*. en *ChH* 30 (1961) pp. 19-27, R. Murray, *The features of the earliest Christian ascetism*. En Brooks, Peter (Ed.) *Christian spirituality. Essays in honour of Grodon Rupp*. Londres, 1975(b). pp. 63-77. El artículo de M.R. Mancina *Les bnay et nat qyama de l'eglise syriaque: une piste philologique sérieuse* en *PSyr*2 pp. 13-49 constituye el mejor estado de la cuestión compuesto hasta el momento.

⁷⁸ Equivale al término latino *Volgata*. Traducción siríaca de la Biblia.

בני ברית (Hijos de la alianza) en la literatura de Qumram se usaba para referirse a la comunidad misma. Un panorama similar encontramos en un autor unos años anterior a Efrén, Afraates quien definía la vida ascética como *entrar en la alianza* y como una *guerra santa* (otro punto de contacto con Qumram) cuyos aspectos centrales la constituían la continencia sexual y la abstinencia de alimentos.⁷⁹

Por lo tanto es probable que la palabra *qyama*, podría haber expresado originalmente, como en la comunidad de Qumram, al conjunto de la comunidad de bautizados quienes hacían votos de continencia.⁸⁰ A pesar de la oscuridad de su significado original es seguro que en un período más tardío, como el siglo IV dC la expresión *qyama* empezó a ser utilizada para un cuerpo especial dentro de la iglesia, adscriptos al servicio litúrgico.

Pero no es en el mundo de los *bnay qyama* donde debemos buscar los orígenes del monacato sino entre los solitarios del desierto cuyo movimiento, inicialmente espontáneo y anárquico, creció a partir de la constitución de grupos de discípulos alrededor de pioneros fundadores. Hay un concepto sobre el que se desarrolla toda la literatura ascética siríaca, y en especial en los himnos de Efrén que se ha incorporado al sentido de ascétis y en especial al de celibato; este termino es *Ihidaya* (solitario). R. Murray ha desentrañado los diferentes significados del término a lo largo de los antiguos autores siríacos. En primer lugar el *Ihidaya* y la *ihidayuta* (soledad) estaban asociados a la idea de *qyama* a través del bautismo y el rechazo de la familia y del matrimonio, pero de ninguna manera el abandono del mundo ni de la vida en sociedad. En tercer lugar *Ihidaya* designa al cristiano que posee firmeza (o unidad) de pensamiento y propósito en oposición al doblez de corazón del mundo. Esta concepción que ya se encuentra en las epístolas de Santiago y en Ignacio de Antioquía va unida a la concepción de la vida cristiana como θεόφορος. En último lugar, y en conexión con los demás significados del termino *Ihidaya* es traducción de la palabra griega μονογενής y en periodos más tardíos μοναχός. Este abanico de significados del término *Ihidaya* marca la evolución dentro de la propia Iglesia siríaca desde un concepto universalista del ascetismo en tanto verdadera vida del cristiano como discípulo e imitador de Cristo el *Ihidaya* hasta una

⁷⁹ Afraates *Demonstrationes* VII, Col. 341, 11-22; 345, 11-16. Cf. Deut. 20:6-8. Voöbus, A. Op. cit. 1960

⁸⁰ Sin embargo para Robert Murray las bases sobre la que se asientan las afirmaciones de Voöbus son muy escasas e incluso contradictorias para poder aceptar sin reticencias este paralelo. Murray, R. Op. cit. 1975(a). pp. 14-24

concepción acotada a un grupo de especialistas carismáticos escindidos de la comunidad.⁸¹

El vocabulario ascético de Efrén es amplio y de múltiples significados y expresa una transición entre el sentido universalista de la ascésis como práctica cristiana a un sentido más acotado, donde esta práctica no se asocia tanto al bautizado como a una clase de laico consagrado. De hecho opera una separación entre el *ihidaya* quien puede vivir dentro de la comunidad cristiana y el eremita '*abylo*' (cuya raíz es '*bl* llorar) quien se desprende del mundo, en el desierto o en una celda en perpetuo sufrimiento por los pecados propios y ajenos.⁸² Mientras que los *hijos e hijas de la alianza* constituían un movimiento ascético urbano y adscripto a las iglesias locales, los '*abylo*' de los himnos de Efrén vivían una vida angélica en los bordes de la civilización, libres de ella y sus condicionantes en un cuasi salvajismo animal que incorporaba las más variadas formas de mortificación.

Efrén celebra esta tendencia a la más estricta soledad y la renuncia a cualquier confort, morada, o higiene; incluso hasta la propia muerte.⁸³ En toda su obra sobrevuela la idea de "matar el cuerpo" poniendo al sufrimiento en el centro de la vida cristiana. Esta subyugación del cuerpo por medio del sufrimiento físico (y espiritual) lleva a la libertad material del hombre y a un estado angélico donde nada se transforma en impuro. Efrén lo explica por medio de una analogía con el matrimonio: *El alma es tu prometida, tu cuerpo [es] tu cámara nupcial*.⁸⁴

Para éstos eremitas que describe Efrén la intervención del espíritu santo era lo que otorgaba autoridad. No es extraño que los efectos de esa intervención carismática sobre el ser humano se convirtieran en objeto de especulación y debate. Aquí nos encontramos con el costado conflictivo y heterodoxo del ascetismo siríaco; en un movimiento de ascetas itinerantes, los *aksenaye*⁸⁵ o extranjeros, considerados como una reacción rupturista en el incipiente orden que representaban los obispos, a

⁸¹ Murray, R. Op. cit. 1975(b) Koonammakkal, T K Op. cit. Peter Brown define esta concepción de la *ihidaya* de la siguiente manera: *El asceta podía confirmar, mediante una automortificación singularmente austera, la libertad material visible del cuerpo por encima de las coacciones de la existencia humana normal. Al hacerlo de este modo, se pensaba que los ascetas habían tomado la energía vibrante de los ángeles a través de la cortina semitraslúcida que separaba a las celestiales legiones invisibles del mundo actual.* Brown, P. *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993. p. 446-447

⁸² Efrén de Nisibis *Carmina Nisibena*. Gustavus Bickell (ed.), Leipzig, 1866. XXI, 12.

⁸³ Efrén de Nisibis *Hymni de virginitate*. Ed. Rahmani II p. 76f.

⁸⁴ Efrén de Nisibis *Carmina Nisibena*. LXIX, 3-5.

⁸⁵ Derivado del griego ξένος.

través de la autoridad sacramental. Llamados también *Mesalle*⁸⁶ (orantes) eran considerados como heréticos por su rechazo a los sacramentos. Predicaban la superioridad del "bautismo espiritual" que confería la oración constante y la continencia por sobre el bautismo en tanto sacramento, en la medida que ésta podía con mayor efectividad hacer descender el espíritu santo sobre cualquier persona.⁸⁷

Sin embargo su herejía era más social que teológica; su doctrina iba directamente en contra del poder de los obispos, quienes los veían como un movimiento subversivo dentro de sus comunidades. El desierto por donde ellos vagaban constituía - de acuerdo con una cosmovisión que se remonta a la antigua cultura mesopotámica- la antítesis de la vida civilizada, y significaba el estado de libertad personal y la vuelta a la inocencia adámica previa a la caída, cuando no existían ni la propiedad ni la riqueza, ni las restricciones de la vida civilizada, y donde las marcas de la sexualidad se eliminaban a través de la mortificación y el ayuno.⁸⁸

Su ideología se expresaba en una concepción elitista y carismática de la iglesia; ésta nos es conocida a través de un texto - probablemente de comienzos del siglo V dC- llamado *Liber Graduum*. El *LG* establece una distinción entre los perfectos, es decir aquellos que por medio de la constante oración y la práctica ascética están llenos del espíritu Santo y para quienes rige un código moral especial; y los Justos, el resto de los bautizados que viven en el mundo. Esta división, más espiritual que eclesial expresaba la superioridad de la vida ascética (y por lo tanto carismática) sobre la vida institucional de la iglesia (expresada en los sacramentos).⁸⁹

Los obispos ortodoxos persiguieron tenazmente a los mesalianos. Su actitud espiritualista provocaba rechazo en la Iglesia institucional transformando al andamiaje de la disciplina eclesiástica en una estructura superflua. Su rechazo al trabajo manual, a la disciplina, a los sacramentos y la práctica de la itinerancia mendicante, les daban un aire de movimiento subversivo. En el movimiento

⁸⁶ O mesalianos en griego ἐυχῆται

⁸⁷ Teodoreto nos da una noticia sobre la posición mesaliana frente a la eucaristía y del bautismo en su *HE*. ... alegan que ningún bien o mal viene del alimento divino del cual nuestro Señor el Cristo dijo: 'quién coma mi carne y beba mi sangre vivirá eternamente' HE. IV, 10 y Jn VI, 54-51 Cf. Haer. Fab. Comp. MPG Col. 429. βάπτισμα φασὶ μηδὲν ὄνειν τοὺς προστόντας.

⁸⁸ Brown, P. Op. Cit. 1993. pp. 448-449

⁸⁹ *Liber Graduum* Ed. F. Nau. Patrologia Siriaca. Aunque F. Baisari considere poco probable la relación directa entre el autor del *LG* y los Mesalianos, sí expresa la fuerte tensión entre las Autoridades carismáticas e institucionales dentro de la iglesia siríaca y la línea delgada que, por lo menos en siria, separaba la ortodoxia de la herejía, y debemos considerar ambas vertientes parte de un movimiento, en parte aceptado, en parte rechazado por la Iglesia Universal. Mgr. Francis Baissari *Liber Graduum* en PSyr. 1998.

mesaliano, que debemos considerar más un movimiento rigorista que una herejía, se exacerbaban las tendencias carismáticas de una concepción de la vida cristiana que está sucumbiendo a un proceso institucionalizador que ritualiza el acceso a Dios. Más adelante veremos como Teodoreto como parte de ese proceso institucionalizador no puede mostrar más que rechazo hacia ellos.⁹⁰

} sup.
② =

Nacido en los bordes entre la ortodoxia y la herejía el primitivo movimiento monástico de Siria tuvo un origen mesopotámico, asociado al judeocristianismo palestinese y (en menor medida) al maniqueísmo; y cuya vertiente cultural permaneció si no impermeable por lo menos en un impreciso diálogo con las corrientes romano helenísticas. Las cambiantes circunstancias políticas de los siglos IV y V permitieron un irregular flujo desde el área mesopotámica hacia el litoral mediterráneo. Gracias a este flujo las tradiciones ascéticas del cristianismo semítico llegaron a las ciudades helenizadas de la costa siria las cuales lo recibió con entusiasmo y a la vez con temor; pero por otra parte el ascetismo semítico se llenará de conceptos provenientes de la cultura helenística que reformularán su carácter y lo domesticarán despojándolo de sus elementos más radicales. En las próximas páginas veremos la reacción de un miembro de la elite helenizada frente a este movimiento y la operación de traducción que ejercita con la finalidad de estrechar el control sobre él. Trasladado ese modelo al litoral helenizado una elite le dio forma aportando un modelo que transformaba la práctica ascética en una especie de filosofía cristiana. Teodoreto fue parte de este movimiento helenizante del ascetismo siríaco, su HR le aportó un fundamento helenístico al ascetismo. Ahora debemos ver cuáles son los mecanismos utilizados para lograrlo.

} }

SEGUNDA PARTE: La construcción del santo. Teodoreto de Cirros y la Historia Religiosa.

6. La *pars orientis* entre los siglos IV y V dC.

Comenzar el análisis de una obra hagiográfica atendiendo al contexto político en la que se ubica puede parecer al menos extraño si aceptáramos el supuesto, que ya hemos señalado, por el cual la hagiografía nos remite más al *bajo mundo* de la vida cotidiana que a la de los grandes sucesos. Sin embargo Susan

⁹⁰ Ver por ejemplo HE. IV, 10; HR, III, 16 Acerca de Teodoreto y los Mesalianos ver Haer. Fab. Comp. IV, 11 e HE IV, 10. y Canivet, P. *Théodore et le mesalianisme.* en *Revue Mabillon.* 51, 1961, pp. 26-34.

Ashbrook Harvey ha demostrado para períodos posteriores la utilidad de la hagiografía como arma política y que está lejos de ser un mero espejo moral o promotor de devociones. Ese papel político de una obra hagiográfica se pone de manifiesto en sus intencionalidades propagandísticas, es decir en su intento de influir sobre los comportamientos habituales de los hombres con el fin de construir redes de solidaridad y legitimidad cuando una autoridad se pone en discusión.⁹¹ De la misma manera que Harvey demuestra la influencia del contexto en el que Juan de Efeso en el siglo VI pretende fortalecer el monofisismo en todo el mediterráneo oriental a través de su *Vidas de los Santos orientales*; entender el valor propagandístico y político de las biografías de santos compuestas por Teodoreto de Cirros nos impone la tarea de examinar un poco más de cerca los sucesos que afectaron a la Iglesia durante los siglos IV y V con el fin de entender las finalidades del autor.

Fund.

En el año 408 asciende al trono de Oriente Teodosio II, iniciando una etapa crucial en la historia de la formación del dogma cristiano que solo se cerrará con la invasión musulmana. Durante los 42 años que gobernó la parte oriental del imperio su mayor preocupación fue la de mantener la unidad religiosa de éste que se debatía en una guerra que enfrentaba a teólogos alejandrinos y antioqueños en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo; sin embargo esta disputa no se limitaba a un mero debate teológico; a un nivel más profundo se debate la definitiva formación de una estructura jerárquica dentro de la Iglesia marcada por la lucha de los dos mayores obispados cristianos por el control del emergente obispado de la nueva Roma.

disc.

En primer lugar ambas sedes ponían en juego interpretaciones opuestas acerca de la encarnación con importantes consecuencias morales y prácticas (como también políticas) para el ideal de vida del cristiano como *imitatio Christi*, como también un modelo eclesiológico derivado de la Iglesia como *Corpus Christi*. Detengámonos un poco en esto. Por un lado toda cristología es una forma de antropología ya que los comportamientos y actitudes del individuo están condicionadas por este patrón de imitación que es la vida de Cristo; por otro la Iglesia como cuerpo místico de Cristo adquiere también un significado especial en su estructuración jerárquica y su relación con el estado de la misma manera que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ se relaciona con la primera hipóstasis de la divinidad. Por lo tanto definir el rol y la naturaleza de Cristo y su misión soteriológica no implicaba -como los lectores modernos se

⁹¹Ashbrook Harvey, Susan *The politicisation of the Byzantine Saint* en Hackel, S. Op. Cit. (1981). También Idem *Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches*. *Byzantion*, 58, 1988 pp. 295-308. Idem *Ascetism and society in crisis. John of Ephesus and the lives of the eastern saints*. Berkeley, University of California Press, 1990.

inclinarian a pensar- un debate abstracto entre teólogos sino una verdadera definición de vida. ⁹²

En este debate la situación particular de cada uno de los contendientes difería en el grado de cohesión que habían logrado en torno a ellos. En efecto, las especiales características geográficas y culturales de Egipto hicieron del obispo alejandrino ~~en~~ un *faraón cristiano* con fuertes pretensiones sobre el poder secular. Su poder excedía largamente su propia diócesis y se extendía sobre todos los obispos de la cuenca del Nilo hasta el Sudán y su autoridad moral era indiscutida en todo el imperio. Ya en Nicea, Alejandría había logrado un lugar de preeminencia junto a Roma y Antioquía; sin embargo más tarde, en el concilio de Constantinopla (381) esa primacía se vio debilitada por el otorgamiento a Constantinopla de la misma dignidad que Roma desplazándola al tercer lugar de eminencia. A pesar de todo, su papel siguió siendo protagónico y, en la práctica, lo convertía en una opinión que nadie podía pasar por alto en temas religiosos. La biografía del obispo Atanasio nos sirve para ilustrarnos; su papel como campeón de la causa nicena y su capacidad para mantener a la inmensa mayoría de los obispos egipcios y los rebeldes monjes del desierto bajo su control le otorgaron en varias oportunidades un poder secular que competía directamente con los funcionarios provinciales y que lo llevó por lo menos cuatro veces al exilio.⁹³ Esta tradición de beligerancia de los obispos de Alejandría es la que empujaría, dos siglos después, al cisma definitivo.

En contraste Antioquía carecía de la fuerte cohesión de Egipto; en Siria existían varios centros urbanos de importancia celosos de su autonomía y su carácter de residencia imperial durante la mayor parte del siglo IV la expuso en mayor medida a las tormentas teológicas que enfrentaron homousianos y arrianos. Allí residió durante la mayor parte de su reinado Juliano y por lo tanto se había convertido en la capital de la última reacción pagana en el oriente cuya figura central fue Libanio con su escuela de retórica donde convivían cristianos y paganos dándole a la metrópoli de Siria un clima de ciudad cosmopolita del cual su rival carecía por completo.⁹⁴

En cuanto a lo doctrinal ambas escuelas teológicas sustentaban tradiciones exegéticas rivales que, tomando puntos de partida diferentes intentaban resolver el problema del nexo de unión de las naturalezas humana y divina de Cristo

⁹² Sobre las relaciones entre cristología, orden cósmico y social Lyman, R. *Christology and cosmology*. Oxford, 1993.

⁹³ Ver HE I, 29; II, 3; II, 10; III, 5.

⁹⁴ Recordemos el desagradable episodio de la muerte de Hipatia a manos de los fanáticos cristianos. A. J. Festugiére Op. cit. 1959. describe el panorama intelectual dónde predomina el acomodamiento y la síntesis por sobre la competencia.

que influía directamente en la percepción de su misión salvadora y en la posición que asume el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ encarnado dentro de la creación.⁹⁵ Mientras los Alejandrinos echaron mano a un sólido neoplatonismo cristianizado y místico apoyado en un método exegético basado en la interpretación alegórica de las escrituras (Que tenían como antecedentes al filósofo Judío Filón de Alejandría y a Orígenes) intentaban salvar la realidad de la encarnación divina enfatizando en la empresa soteriológica de Cristo la unión de ambas naturalezas sin la cual carecería de sentido; la tradición teológica de Antioquía, de tendencia aristotélico racionalizante, en cambio, aplicando una exégesis histórico-literario a las escrituras presupone la trascendencia de la divinidad y el rechazo a que ésta haya podido sufrir cambio de alguna especie, resguardando el valor histórico de la pasión, y haciendo énfasis en la real humanidad de Cristo por separado de su naturaleza divina en la fórmula *de dos naturalezas sin unión ni confusión*.⁹⁶ Nestorio llevando hasta el extremo esta posición rechazó el término $\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ ⁹⁷ aplicado comúnmente a la virgen María que desató la controversia del Concilio de Efeso (431). Los veinte años entre este concilio y el de Calcedonia, serán la culminación del proceso de *reducción a la unidad* teológico y jurídico definiendo la última gran controversia teológica y a la vez estableciendo la estructura jurisdiccional que prevaleció en la iglesia ortodoxa por mil quinientos años.⁹⁸

Una lectura de las fuentes acerca de los concilios cristológicos del siglo V deja la amarga impresión de una serie de violencias perpetradas por seres sin escrúpulos en la búsqueda de poder. Sin embargo no debemos trasladar los patrones de comportamiento y ética política modernos, y no se debe esperar que los protagonistas actúen de una manera diferente ya que estos modelos solo podían ser impuestos por medio del control de aquellos espacios de poder dentro de una red de influencias internas de una elite imperial que incluía obispos, magistrados, y miembros de las corte; he aquí el costado "maquiavélico" y sangriento que adquirieron estos debates. Los hombres de Iglesia apelaron a variados mecanismos alejados de las sutilezas filosóficas -desde el tráfico de

⁹⁵ No nos detendremos en los vericuetos de la discusión cristológica, a nuestro lector recomendamos para conocer una visión actualizada de los debates cristológicos la serie de artículos publicados en Istina XL, 1995.

⁹⁶ Fueron Diódoro de Tarso y Teodoro de Mopsueste los formalizadores de esta escuela teológica. Sus obras nos son solo en parte conocidas en especial las doctrinas sobre la encarnación del segundo quien fue objeto de ataque de monofisitas y neocalcedonianos en el siglo VI. Ver Amman, E. *Théodore de Mopsueste*. en DTC, Vol. XV, París, 1946. Quasten, Johannes Op. cit. Vol. 2. pp.

⁹⁷ En latín *deipara* suele traducirse (mal) como "madre de Dios". La negativa a aceptar esta palabra se debía a que suponía el cambio en la $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ divina. Durante el concilio de Efeso los antioqueños aceptaron bajo presión esta palabra aunque muchos (entre ellos Teodoreto) prefirieron el término $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$. Ver MPL LXXVI, Col. 76.

⁹⁸ Esta distinción un tanto esquemática de la oposición entre Alejandría y Antioquía como escuelas exegéticas puede ser matizada, por ejemplo si leemos al artículo reciente de Guinot, Jean Noël *L' exégèse de Cyrille d' Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convergence?* en Cassiodorus, 4 (1998). pp. 47-82.

influencias dentro de la corte y el soborno hasta la simple y burda violencia callejera para imponer sus puntos de vista teológicos pues los hombres que se vieron envueltos dentro del debate cristológico no fueron personajes cínicos de una trama perpetrada para satisfacer la sed de poder de una elite episcopal; fue la lucha por la imposición de un modelo de Iglesia, de hombre y de sociedad.

Todo empezó cuando en el año 428 el persa Nestorio asciende como obispo de Constantinopla reeditando una lucha que por más de 40 años envolvía a las principales sedes episcopales del Imperio por la supremacía dentro de la Iglesia. Tanto las elecciones del capadocio Gregorio de Nacianzo (380-381) como del antioqueño Juan Crisóstomo (398-404), habían estado rodeadas de la competencia entre Alejandría y Antioquía por la hegemonía dentro de la corte imperial, objetivo que planeaban alcanzar por medio del control de la cátedra de la nueva Roma (nombrando para ese sede un hombre de su confianza); por otra parte el emperador deseaba un obispo dócil y a la vez esperaba debilitar la presencia alejandrina dentro del clero de la capital; es por eso que los antecesores de Nestorio sufrieron los ataques de la Metrópoli Egipcia, recelosa del ascendente prestigio de la advenediza ciudad del Bósforo.

Por lo tanto la elección del Obispo de la nueva Roma se había convertido en verdadera "cuestión de estado" para quienes disputaban el liderazgo dentro de la Iglesia. La antigua Bizancio hasta el concilio de Nicea no había sido más que un obispado menor sufragante del Metropolitano de Heraclea de Tracia, y la fundación de Constantinopla junto al ascenso de toda una nueva oligarquía advenediza lo había proyectado a una posición de verdadero privilegio. El se encontraba "puerta a puerta" con el soberano y es por eso que este había intentado desde un primer momento controlar su elección para garantizar su obediencia. De las otras tres grandes metrópolis cristianas Roma, a pesar de su indiscutida autoridad moral, no jugaba el mismo rol hegemónico que tenía en Occidente y desconfiaba de la advenediza Constantinopla; Jerusalén (Que había florecido luego del largo letargo del que Constantino la despertó en el siglo IV) entregaba su apoyo a todo aquel que le asegurara la igualdad junto a los grandes obispados; en consecuencia Antioquía y Alejandría eran los únicos contendientes de peso en la lucha por el primer puesto de las ciudades cristianas, la cuestión era mantener bajo su control al obispo de la capital imperial.

Cuando Nestorio accede al obispado gracias a la propia decisión del Emperador Teodosio II, preocupado por la influencia alejandrina en el clero de la capital; se activa un mecanismo de intrigas dentro de la corte para su deposición. El nuevo obispo era uno de los más brillantes teólogos de la escuela antioqueña, gran orador y celosísimo defensor de la ortodoxia, algo que probó apenas accede a su sede, reclamando al

Emperador la represión de las facciones "heréticas" residentes en la capital imperial. Como cuenta Sócrates escolástico, dirigió una campaña contra arrianos, novacianos, apolinarianistas, maniqueos y otras sectas cristianas por medio de un edicto imperial que reflejaba la profunda influencia del nuevo obispo en el Emperador y que establecía la prohibición a estos grupos heréticos practicar el culto dentro de áreas municipales e incluso dentro del Imperio.⁹⁹

Pero su tenacidad en los temas teológicos fue la excusa que necesitó el otro gran contendiente en la disputa, el tiránico obispo de Alejandría Cirilo, para desacreditarlo frente a la corte. Por su control de los recursos humanos y materiales y por las aspiraciones de monarca secular el poder de los obispos Alejandrinos sobrepasaba largamente a los de cualquier otro de su época y en esta situación no era extraño que inclinara con gran habilidad la balanza. Para lograr deposición de Nestorio utilizó como excusa la cuestión del *θεοτόκος* para reclamar al emperador un concilio que definiera cuál de las dos posturas estaba de acuerdo con los cánones de Nicea. Con anterioridad al concilio Cirilo se aseguró hábilmente el apoyo del obispo de Roma y de varios obispos sirios, aprovechando las divisiones internas. Reunidos en la ciudad asiática de Efeso en el año 431, cada bando realizó un concilio por separado, y condenó a su oponente. Los orientales¹⁰⁰ inferiores en número a los partidarios de los egipcios y sin el apoyo de los legados del Papa Celestino cedieron ante la presión imperial y aceptaron la deposición de Nestorio y la condena de su doctrina.¹⁰¹

Ramón Teja¹⁰² ha sabido relatar en un tono casi novelesco una competencia por el poder donde fue la habilidad política, y la falta de escrúpulos en el uso de la intimidación y la violencia de Cirilo de Alejandría, más que sus argumentos teológicos, lo que llevó a la ruina de Nestorio¹⁰³ y al triunfo (momentáneo) de la cristología

⁹⁹ Esta medida por cierto los marginaba de los circuitos de poder y patronazgo condenándolos a una muerte casi segura. Sozómeneo *Historia eclesiástica* VII, 29

¹⁰⁰ Por Orientales nos referimos a los obispos dependientes del Patriarcado de Antioquía, esto es Siria, Cilicia, Mesopotamia Armenia y Persia.

¹⁰¹ De hecho la doctrina de Nestorio que, como dijimos, estaba basada en las enseñanzas de los teólogos Antioquenos de Diódoro de Tarso y Teodoro de Mopsueste había sido por años la enseñaza de la escuela teológica antioquena. En el II concilio de Constantinopla (553) la condena se extenderá a las enseñanzas de Teodoro de Mopsueste, Ibas de Edesa y Teodoreto de Cirros. Este esquema está excesivamente simplificado pero no creemos relevante detenernos aquí en las extremadamente complejas cuestiones teológicas entre Monofisismo y Diofisismo.

¹⁰² Teja, R. *La 'tragedia' de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995. También está en la misma línea Luibhéid, Colm "Theodosius II and Heresy" en *Journal of Ecclesiastical History*, XVI, (1965), pp. 13-38

¹⁰³ Para los detalles sobre los manejos "políticos" del Patriarca de Alejandría recomendamos una excelente reseña histórica de R. Teja Op. Cit. 1995. Esta visión un tanto parcial se desprende de la relectura del concilio de Efeso a partir del descubrimiento de un manuscrito siríaco

alejandrina. Mientras tanto Nestorio abandonado por el bando oriental y por el Patriarca de Antioquía Juan, fue exiliado en el desierto Libio donde misteriosamente muere. El libro del Profesor Teja tiene la virtud de hacer hincapié en la importancia del control de las redes de poder tendidas entre la elite imperial y los mecanismos por los cuales las elites locales (cuya cabeza indiscutida eran los obispos) podían influir sobre la corte imperial y en el papel fundamental que jugaron los emperadores romanos tardíos en las disputas cristológicas evidenciando la identidad entre estado e Iglesia.

Logrado un acuerdo momentáneo -donde Nestorio debió ser sacrificado- el debate entrará en un período de calma tensa hasta el año 449, cuando un nuevo concilio reunido en Efeso (conocido como *el Latrocinio*) condena a los moderados antioqueños; aquí jugará nuevamente un rol preponderante el nuevo patriarca de Alejandria, Dióscuro y el presbítero Eutiques, quienes irán más allá que Cirilo en su concepción cristológica,¹⁰⁴ y en sus manipulaciones, con una combinación de violencia callejera y tráfico de influencias en la corte llegando a influir en la deposición de las figuras más eminentes del bando diofisita (entre ellos Teodoreto e Ibas de Edesa) y al asesinato del mismo patriarca antioqueño.¹⁰⁵ Un nuevo concilio en Calcedonia (451) condenará tanto a Nestorio como a Eutiques, en la búsqueda de una solución intermedia, sin que el problema se resuelva. A partir de aquí el conflicto no resuelto se irá agravando. Durante los dos siglos siguientes los emperadores orientales buscarán diversas salidas ya sea por el consenso,¹⁰⁶ ya sea por medio de medidas que fueron decididamente más coactivas;¹⁰⁷ sin embargo luego de dos siglos de debates, las invasiones musulmanas frustrarán toda posibilidad de unión llevándonos hasta la actualidad.

Ahora bien, si los concilios cristológicos del siglo V nunca lograron una definición teológica universal, en el terreno de la política tuvieron un evidente éxito. Con el canon 28 del concilio de Calcedonia queda definitivamente sellada la identidad

conteniendo la única obra sobreviviente de Nestorio *El Bazar de los heráclidas*. Driver, G.R. & Hodgson, L. (Trad.), Oxford, 1925

¹⁰⁴ De hecho ellos inician el Monofisismo propiamente dicho, considerándose la cristología de Cirilo de acuerdo con la tesis Calcedoniana.

¹⁰⁵ *Chronicon Edessenum* LXIII, 20-23.

¹⁰⁶ El emperador Zenón con el edicto de unión o *Henoticon* (482) y el movimiento neocalcedoniano del siglo VI intentaron resolver la distancia entre Calcedonianos y Monofisitas eludiendo toda alusión al conflicto; en cambio las doctrinas monoenergistas o monothelitas buscarán un punto medio que asegurara el consenso.

¹⁰⁷ Los emperadores orientales aplicaron varias medidas restrictivas a la difusión de tendencias heterodoxas como el cierre de la escuela de los persas de Edesa (484) y el exilio de la gran mayoría de sus integrantes eliminando a los adeptos más extremos del diofisismo (conocidos como nestorianos) que se refugiarán en la iglesia Sasánida. Por otra parte el imperio intentó (infructuosamente) la persecución de los monofisitas extremos tal como lo atestigua la *Historia Eclesiástica* de Juan de Efeso, Op. cit.

entre estado e Iglesia; aquella que se consolidará en el oriente bizantino por oposición al ecumenismo cristiano de occidente.¹⁰⁸ Sin embargo nuestro interés radica, como dijimos, en un área fronteriza del imperio, dónde los dos grandes estados territoriales de la antigüedad tardía se enfrentan en un estado de guerra casi permanente. A estas fronteras políticas se superponen aquellas culturales que agregan complejidad a las relaciones entre cristianos de uno y otro lado de ella.¹⁰⁹

Ya vimos como los inicios del cristianismo en Persia y alta Mesopotamia están oscurecidos por una copiosa literatura legendaria en lengua siríaca que los remonta al siglo I dC y los relaciona con misioneros de origen palestiniense arameoparlantes. Sin olvidar la dudosa historicidad de leyendas como *La doctrina de Addai* o *Los hechos de Judas Tomás* creemos que existen elementos que permiten aceptar el origen autónomo del cristianismo siríaco cuyo origen no sería la comunidad antioqueña sino una misión judeocristiana poco influida (o acaso opuesta) al cristianismo paulino, el cual se incorporaría en fecha tardía,¹¹⁰ y en la cual permaneció minoritario hasta por lo menos el siglo V dC.¹¹¹

¹⁰⁸No abundaremos en las diferencias en la construcción de las iglesias medievales en occidente y oriente, recomendamos al lector los siguientes títulos introductorios: Lemerle, P. *L'orthodoxie byzantine et l'œcuménisme médiéval: les origines du "schisme" des Églises*. *Travaux et Memoires I*. Paris, 1965. y Castellan, Angel A. *La Idea De Imperio Y La Idea De Iglesia en torno a los Problemas Planteados Por El Canon 28 Del Concilio De Calcedonia (451)*. en *Anales de Historia antigua y medieval*. 1950

¹⁰⁹ La Historiografía del periodo ha tendido a ignorar el desarrollo de comunidades cristianas fuera del imperio romano, sin embargo en los últimos años ha aparecido una copiosa bibliografía al respecto; aquí mencionamos algunos títulos introductorios, en especial Mathisen, Ralph W. *Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' during Late Antiquity* en *Speculum*, 72 (1997) pp. 664-697. Brock, S. *Christians in the Sasanid Empire: a Case of Divided Loyalties* en Stuart Mews (ed.) *Religion and national identity*. Studies in Church History XVIII, Oxford, 1982. pp. 1-19. Idem Op. cit (1995). Jammo, Sarhad *Trois synodes deux ecclesiologies de l'église de l'orient*. en *Istina XL*, 1995, pp. 43-55.

¹¹⁰Con respecto a los orígenes del cristianismo en Mesopotamia y su conexión con el Judeocristianismo ver: Eusebio de Cesárea *HE*, V, 13, 1-22; y los anónimos siríacos *The doctrine of Addai the apostle*. G, Phillips (ed.) Londres, 1876. Klinj, A. F. (Ed.) Op. cit. 1962. La crónica de Edesa compuesta en el siglo VI fecha el primer acontecimiento relacionado con la comunidad cristiana en el año 201 dC. y las listas episcopales de ciudades de Edesa o Nisibis no van más allá del siglo III. Duval, Rubens *Histoire De Edesse* Amsterdam, 1975. Contiene algunos puntos de vista que hoy son especialmente rechazados pero sigue siendo una obra de consulta obligada. Una buena síntesis del problema en Stewart McCulloch Op. cit. También Drijvers, H. Op. cit. 1970 y 1996. Sobre las características del judeocristianismo resulta esencial la obra del Padre J. Danielu Op. cit., 1958 un trabajo moderno en castellano de desigual valor es el de César Vidal Manzanares Op. Cit. 1995. El trabajo de G. Rouwhorst *Jewish liturgical traditions in early Syriac Christianity*. en *Vig. Chr.* 51 (1997). se interesa especialmente por los aspectos litúrgicos más que las influencias literarias.

¹¹¹ Según Efrén de Nisibis en el siglo IV los ortodoxos de Edesa recibían el mote de "palutianos" subrayando su carácter herético, mientras que el nombre "cristianos" se aplicaba a los herejes. Mc Culloch Op. cit. p. 25

Sin embargo las fronteras políticas no siempre determinan el aislamiento de comunidades de un lado o el otro de ellas, las campañas persas en territorio romano llevaron consigo millares de deportados que establecieron intercambios entre cristianos de lengua griega y de lengua siria. Un efecto similar tuvo la entrega de la plaza fuerte de Nisibis a los Persas por parte del emperador Joviano en el año 363. Esta ciudad en poder romano desde el 299 dC era centro de una rica comunidad cristiana arameoparlante que cruzó la frontera junto a las tropas romanas para instalarse en Edesa huyendo de las persecuciones desatadas por los magos zoroastrianos.¹¹²

A pesar de los contactos la Iglesia dentro del Imperio Persa había alcanzado, hacia el siglo V, una total autonomía de la diócesis de Antioquía, con la cual había mantenido estrechos contactos hasta por lo menos el año 414 dC; en esta Iglesia el proceso de *reducción a la unidad* se dio en torno al Obispo de la capital sasánida gracias a la intervención de la diplomacia romana que impuso a esta Iglesia los cánones de Nicea.¹¹³ La incorporación de la Iglesia persa está unida por lo tanto al intercambio de uno y otro lado de las fronteras (políticas y culturales), por un lado se impusieron los modelos teológicos impuestos en el cristianismo romano; en contrapartida la nueva situación de la Iglesia en él atrajo muchos cristianos persas que trajeron consigo una interpretación del cristianismo propia que se asociaba a corrientes que en occidente habían sido mucho antes acalladas.

7. Teodoreto de Cirros. Una biografía.

Estos sucesos marcaron profundamente la carrera de Teodoreto. Ensayemos una pequeña biografía: nació en Antioquía en algún momento entre los años 386 y 393 (aunque es más probable la fecha posterior) hijo de una familia de notables locales. El extenso *corpus* de cartas atribuidas a él nos proveen algunos datos de valor: su padre era miembro del senado local y poseía (con toda probabilidad) tierras cerca de Antioquía. Mucho más sabemos sobre su madre, la cual parece haber

¹¹² Chronique de Séert. Mgr. Addai Scher (ed.). P.O, 4 pp. 220-223.

¹¹³ No abundaremos sobre la imposición del cristianismo Niceno en el Imperio Sasánida para mejor información del lector recomendamos: Mar Bawai Soro *Is the Theology of the East Nestorian?* en Actas del congreso Orthodoxy and Catholicity in the Syriac tradition with Special attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire. Viena, 24-29 Junio, 1994. Jammo, Sarhad *Op. cit.* pp. Brock, S. *Op. cit.* (1995), pp. 25-43 Mc Cullogh *Op. cit.* p. 25. Considérese el rol que juega la diplomacia romana en la formalización de jerarquías episcopales en otros estados orientales como Georgia y Etiopía o como protectores de los cristianos fuera del imperio. Teodoreto de Cirros HE I, XXII - XXIV.

tenido una notable influencia en su futura carrera eclesiástica.¹¹⁴ A pesar de que su lengua materna era el siríaco fue educado adecuadamente para alguien de su rango en las letras clásicas paralelamente a una educación cristiana en alguna escuela episcopal.¹¹⁵ Su particular educación lo ubica lo como una figura de la transición entre la cultura tardorromana y la bizantina, cuando el progresivo cierre del *cursus honorum* civil dejaba a la carrera eclesiástica como única alternativa de ascenso social a los hijos de la elite provincial. Su formación intelectual refleja el especial clima antioqueño, que combinaba el estudio de las escrituras y la educación pagana.¹¹⁶ En esa época en Antioquía se entrecruzaban una rica tradición exegética basada en un sólido aristotelismo y las prestigiosas escuelas de retóricas cuyo paradigma era la del pagano Libanio; ambas tradiciones influenciaron vivamente a Teodoreto que demostraba un acabado conocimiento de la retórica y una profunda formación teológica.¹¹⁷ Aunque es dudoso que pudiera haber conocido a Teodoro de Mopsuestia (quién abandonó Antioquía en el 392) y mucho menos a Diódoro de Tarso, con toda seguridad los leyó ya que formaban parte de las lecturas obligadas para los jóvenes aspirantes al clero.¹¹⁸ Es más probable, en cambio, que haya escuchado, siendo aún niño, algunos de los sermones de Juan Crisóstomo. Sin embargo los santulones de las colinas cercanas a Antioquía marcaron su vida para siempre. Varios acontecimientos de su vida familiar y aún su propio nacimiento, atestiguan, se debe al poder benefactor de los anacoretas del desierto, en especial del anciano Marcianos cuyos consejos sirvieron de guía espiritual para el joven¹¹⁹.

Esta impresión que le provocó la vida de los ascetas lo llevó, luego de la muerte de sus padres (cerca de los 18 años), a abandonar la carrera eclesiástica y luego de renunciar a toda posesión material, se recluye en el monasterio de Nicerta cerca de Apamea hacia el 413 dC.¹²⁰ Este monasterio (baluarte de la teología antioqueña que se mantuvo fiel al calcedonianismo durante todo el siglo VI, en plena

114 Resulta imposible no hacer un paralelo con la influencia materna en la vida de Agustín de Hippona. Ver *Confesiones*, III, 11-12 y HR, VI, 14; IX, 4-8.

115 De una expresión de *Graec. Affec. Cur.* V, 7 se desprende que Teodoreto consideraba al griego su segunda lengua después del siríaco. Sobre la formación intelectual de Teodoreto MST 19-21

116 En sus cartas y en especial en en su *Graec. Affec. Cur.* expresa un conocimiento profundo de la cultura clásica, así como un gusto especial por la retórica (en esto se mostraba muy antioqueno) Véase por ejemplo Ep. XIX, XX, XXX. P. Allen Op. cit. pp. 368-381. Sobre el especial ambiente intelectual de Antioquía en los siglos IV y V ver Petit, P. *Libanius et la vie municipale á Antioche au IVe siècle apres. JC.* Paris, 1955. Festugiére, A.J. Op. cit. 1959. Guinot, Jean Noël *Op. Cit.* (1998).

117 Sobre la educación de Teodoreto ver Bardy, G. *Théodore.* en DTC, Vol. XV, Paris, 1946.

118 Ep. XVI

119 Varios sucesos de su vida y de sus padres se encuentran relacionados con algunos de famosos ascetas de la región de Antioquía; por ej. Pedro el Gálata HR, IX, 5-11; o Marcianos HR, XIII, 15-18 y Afrates HR VIII, 15

120 Ep. CXIII

ofensiva monofisita dentro del monacato sirio) influirá definitivamente en sus futuras opiniones teológicas y en él Teodoreto comienza una intensa actividad intelectual. De este período datan la mayoría de sus obras exegéticas y polémicas, que demuestran una sólida preparación y un espíritu combativo.

En el año 423 dC es designado obispo de Cirros, una pequeña diócesis al norte de Antioquía en el límite entre las provincias de Eufratesia y Cilicia. En esta pequeña ciudad el cristianismo niceno aún no se había impuesto y la mayoría de la población ignoraba el griego. Su función como obispo incluía todo tipo de actividades evergéticas y de patronazgo y lo descubre como un verdadero hombre de letras: construyó un acueducto e impulsó una serie de construcciones tendientes a mejorar la ciudad y a darle un ambiente más helenístico; para eso atrajo a su sede rétores y difundió escuelas de filosofía.¹²¹ También encaró la organización de la diócesis y una encarnizada lucha contra los grupos heréticos que abundaban en la región.¹²²

Pero sin ningún tipo de duda el ámbito en donde Teodoreto desarrollo una actividad más intensa es en el campo de la teología. En el panorama general de sus obras (conservadas casi en su totalidad) se encuentran gran cantidad de obras de carácter exegético, dogmático y polémico.¹²³ Su posición como vocero de los obispos orientales en el concilio de Efeso lo convirtieron en el gran adversario de Cirilo de Alejandría y luego de la muerte de éste de su sucesor Dióscuro, quién en el año 449 dC logró que el emperador dictara primero su deposición y luego el exilio en su viejo monasterio de Nicerta.¹²⁴ Durante el concilio de Calcedonia fue rehabilitado a condición que condenara a Nestorio, cosa que hizo después de repetidas presiones. Poco después de Calcedonia moría (probablemente) en su diócesis en una fecha no precisada entre el 451 y el 454 dC. Pero la tumba no lo salvaría de una última persecución; cien años después de su muerte, en el segundo concilio de Constantinopla (553 dC) fue condenado junto a los otros dos representantes de la escuela antioqueña Ibas de Edesa y Teodoro de Mopsuestia.

Sus cartas son una invaluable fuente de información acerca del período 431-451 dC mostrando un perfil de miembro de la elite en un intercambio epistolar con figuras eclesiásticas y seculares y como un referente dentro del movimiento monástico no solo en oriente sino en Constantinopla. En contraste aquellos

¹²¹ Ép. XIX y XX.

¹²² Ép. CXIII y CXIX. HR, XXI, 15 Ver Ramón Teja *Op. Cit.* 1993.

¹²³ Los tres volúmenes de la PG atestiguan lo prolífico de una producción que solo conocemos en parte, MPG LXXX-LXXXIV.

¹²⁴ Se le atribuye la respuesta de los obispos orientales a los XII anathemas compuestos por Cirilo contra Nestorio MPL LXXXVI, 391 ss.

escritos de corte histórico, y en especial los de carácter hagiográfico, ocupan un lugar marginal y ha recibido poca atención. Han llegado hasta nosotros dos obras de este tipo, la más tardía la *Historia Ecclesiastica* compuesta alrededor del 449-450 dC durante su encierro en Nicerta que abarca el período 323 - 428 dC y estaba concebida como una continuación de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesárea.¹²⁵ Siguiendo el esquema teleológico eusebiano, aunque con un estilo más diletante, Teodoreto se nos presenta como el historiador de la controversia arriana. La línea argumental de la obra retoma la de Eusebio; una vez asegurado el triunfo sobre el paganismo, gracias a Constantino, la nueva prueba que debe emprender la Iglesia es la lucha contra la herejía (instigada por el demonio en mentes ambiciosas) en especial contra el Arrianismo. En esta lucha por la ortodoxia participan no solo de los obispos (en especial Atanasio de Alejandría), sino a también a los ascetas del desierto que, en comunión con ellos, han preservado las enseñanzas de los apóstoles. Desde la introducción Teodoreto expresa su intención de relatar la ruptura de la unidad de la Iglesia luego del edicto de Milán (312) en términos de un combate entre ortodoxia y herejía arriana y la definitiva victoria nicena.¹²⁶ La historia se detiene llamativamente en el año 429 a las puertas de la controversia nestoriana; este abrupto final se explica fácilmente: las desfavorables condiciones de producción de la obra se reflejan en su clima general. Una rápida lectura de la *HE* deja en claro las intencionalidades apologéticas del autor; por un lado su intención es defender la ortodoxia de Antioquía, convertida en la verdadera sucesora de la doctrina Nicena y por otro establece una genealogía de la herejía, empezando por la arriana como precursora del bando monofisita. Este objetivo se alcanza mediante una hábil manipulación de la abundante documentación que el autor maneja y a través de la cual construye las líneas argumentales de la cristología antioqueña en perfecta concordancia con los cánones de Nicea-Constantinopla.¹²⁷

La segunda obra; *Historia Religiosa*¹²⁸ fue compuesta entre los años 444 y 445 dC y pertenece al período de estabilidad tensa que transcurrió desde el acuerdo entre Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquía hasta el 449. Es una colección

¹²⁵ HE. I, 1.

¹²⁶ Sobre la Historia eclesiástica compuesta por Teodoreto recomendamos Chesnut, Glenn F. *The first Christian Histories* Théologie historique 46. Paris, Editions Beauchesne, 1976. pp. 200-207.

¹²⁷ En especial en los Libros IV y V se ocupa de la lucha del clero Antioqueño por la cristología Nicena. En cuanto a la conexión entre la cristología arriana (o algunas formas asociadas a ella), la delicada situación durante la composición de la obra le impide establecer una relación directa; sin embargo en varias de sus epístolas (Ep. CXLV y CVI) y en el diálogo polémico *Eranistes* establece una relación directa entre las proposiciones de los monofisitas y las de Arrio y (en especial) el Apolinarianismo.

¹²⁸ El original griego Ἡ φιλοθεῖος ἱστορία o *Historia de los amigos de Dios*, pero adoptamos por una cuestión convencional el nombre tradicional HR.

de biografías de variable extensión recopiladas en su mayoría de las tradiciones orales circulantes entre los monjes más algunas experiencias personales de su autor.¹²⁹ Su plan abarca un espacio geográfico que alcanza desde las riberas del Tigris hasta los montes del Líbano y en el tiempo desde finales del reinado de Constantino hasta el 444 dC siguiendo de manera flexible una subdivisión tanto geográfica como cronológica.¹³⁰ Su composición se incorpora en la naciente tradición hagiográfica que un siglo antes iniciara Atanasio de Alejandría cuyo prólogo recuerda al de la *Vita Antonii* o la *Historia Lausiaca* con los mismos lugares comunes aunque ~~con un estilo es más elegante cercano al de como~~ Basilio de Cesárea.¹³¹

En el prólogo el autor declara el evidente carácter pedagógico de la *HR* mediante un lugar común de resonancias herodoteanas; la misión de esta obra -como la *HE*- es preservar la memoria del pasado del olvido al que está sujeta. Es notorio que intenta presentar a los monjes como ejemplos de virtud (ἀρετή) cristiana, comparables a los héroes y filósofos paganos.¹³² Sin embargo las motivaciones más profundas de la obra permanecen discutibles; Peeters había señalado que con esta obra Teodoreto ensayaba una defensa de su figura frente a un sector de los monjes sirios que cuestionaban su autoridad, aunque Canivet, sobre una base cronológica, pone en duda esta afirmación, ya que, según el editor de la *HR*, no hay en Teodoreto más que una finalidad pedagógica.¹³³ Cualquiera fuese su intención resulta claro que al momento en el que fue compuesta la *HR* la preocupación principal del episcopado antioqueño consistía en disciplinar ideológicamente a un monacato demasiado receptivo a distintas corrientes consideradas desde Antioquía como heréticas, tanto las ideas de Cirilo sobre la encarnación, pero también elementos rigoristas como el mesalianismo y el encratismo que expresaban posturas en extremo rigoristas y cuestionaban directamente el poder episcopal o tendencias universalmente condenadas como el origenismo que había logrado gran popularidad gracias a los escritos de Evagrio Pónico y del maniqueísmo.

¹²⁹ Sobre las fuentes de Teodoreto ver MST Cap. V

¹³⁰ MST 94-53.

¹³¹ Sobre el estilo de Teodoreto ver MST 31-33.

¹³² HR, Prolog., 1, 1-3 Τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν καὶ τῆς ἀρετῆς ἀθλητῶν καλὸν μὲν ἰδεῖν τοὺς ἀγῶνας καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς τὴν ὠφέλειαν ἀρύσασθαι. Ὡς μὲν ἔτι μὲν οὖν ἄσυχλος ἔμενε τῶν ὀνησιφόρων διηγημάτων ἢ μνήμη, καὶ μὴ τῆς λήθης ἢ λώβῃ οἷόν τις ἀχλὺς ἐπιπατρομένη ἐξίτηλον αὐτὴν ἀπειργάζετο, περιττὸν ἦν δῆπουθεν καὶ παρέλκον λογογραφεῖν τὰ τοιαῦτα, τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας καὶ εἰς τοὺς ὕστερον ἐσομένους εὐπετῶς μάλα διαβαινούσης. cf. HE, I, prolog.

¹³³ Sobre la *HR* como autodefensa de su autor ver Peeters, p. Op. cit. 1950. pp. 100-101. P. Canivet rechaza esta teoría en MST, 42. Como veremos más adelante que el difícil contexto político en la que la *HR* fué compuesta atraviesa toda la obra.

Las biografías, todas compuestas bajo un esquema similar, reflejan un mundo ascético que difiere en gran medida del egipcio por un estilo de vida donde la permanente plegaria, la lectura de las escrituras, las más variadas y extravagantes formas de mortificación física, el ayuno, la continencia sexual y la itinerancia mendicante constituyen el patrón común que describen el ascetismo sirio. Consecuente con sus objetivos los modelos de virtud de Teodoreto no dejan lugar a la polémica; en efecto, el evidente tono reivindicativo de la *HR* marginaliza toda probabilidad de conflicto y eliminando aquellos elementos que resultarían incómodos a sus objetivos.¹³⁴ Al eliminar todo conflicto, Teodoreto desarrolló un relato hiperbólico y apologético de un movimiento del cual formaba parte con la intención declarada de preservar la memoria de los santos del desierto sirio y de fomentar en su lector la devoción y el deseo de imitación de estos modelos de virtud.

La obra concluye con un pequeño tratado llamado *Sobre la divina caridad* (*Περὶ τῆς θείας ἀγάπης*)¹³⁵ en el cual desarrolla los principios de la vida monástica. Este pequeño tratado constituye un verdadero *excursus* teórico de la *HR* y aunque fue compuesto algunos años después toda la tradición manuscrita lo asocia claramente a ella.¹³⁶

En el plan general de la obra si bien es, como dijimos, flexible. En mayor medida que la *HE* la *HR* tiene como escenario privilegiado la diócesis de oriente como fuente de irradiación del mensaje cristiano:

*Así pues solo describiré la vida de los que a la manera de los astros llevan la luz a oriente como astros y con sus rayos alcanzan los límites del universo.*¹³⁷

Esta primera advertencia no sólo define el ámbito geográfico sino el plan general que lleva a su lector de oriente a occidente; de la misma manera que los apóstoles, los santos del oriente irradian su luz como modelo de vida cristiana y

¹³⁴ Teodoreto eliminó dos figuras esenciales del ascetismo, aunque por razones distintas; la primera es la de Rabulla de Edesa († 435) quien compuso la primera regla monástica en lengua siria, pero que se ganó la enemistad de Teodoreto al propagar en Siria las ideas de Cirilo de Alejandría. La segunda figura es Alejandro el Acemeta ligado al movimiento mesaliano. Ver MST 40.

¹³⁵ Coincidimos con la edición de P. Canivet en incluir este tratado dentro de la *HR* por lo cual cuando mencionamos a *HR XXX* nos referimos al *Περὶ τῆς θείας ἀγάπης*.

¹³⁶ Canivet sitúa la fecha de composición poco después de la *HR* probablemente durante su exilio en Nicerta, MST 55.

¹³⁷ Μόνων τοίνυν τῶν κατὰ τὴν ἕω φωστήρων δίκην ἀναφανέντων, καὶ ταῖς ἀκτίσι τὰ τῆς οἰκουμένης τέρματα κατειληφῶτων ἀναγράψω τὸν βίον. *HR Prol.* 9, 4-6

garantes de la ortodoxia. Esta misma metáfora la emplea Teodoreto en su carta al Papa León cerca del 449 dC refiriéndose a los apóstoles Pedro y Pablo como:



*Este tres veces bendito y divino par surgen en el oriente, y propagan sus rayos en todas direcciones. Ahora, desde occidente, dónde de buena gana recibieron el ocaso de sus vidas, iluminan el mundo.*¹³⁸

El paralelo no es gratuito; tanto la diócesis de Antioquía como la de Roma, reclamaban la figura de los apóstoles Pedro y Pablo como sus fundadores. Ambas reclaman un mismo principio de legitimidad apostólica y se relacionan en un camino común: el oriente¹³⁹ se transforma en el centro de irradiación de la ortodoxia; de allí partieron Pedro y Pablo hacia Roma; y de allí la ortodoxia se extendió al mundo, ¿Cómo dudar del carácter ortodoxo de la doctrina Antioqueña?

Los santos, como los apóstoles, se transforman por la pluma de Teodoreto en seres espirituales que desparraman su luz desde oriente (o desde occidente, según lo dicte la oportuna cortesía) hacia el mundo y constituyéndose en la garantía de la sucesión apostólica que legitima a Antioquía de la misma manera que los santos encarnan el ideal de vida cristiana que sustentan un modelo de hombre derivado del modelo cristológico Antioqueño. En este punto la *HR* funciona desde un plano diferente como complemento de la *HE*; ambas obras persiguen un fin común; probar la perpetua ortodoxia de la diócesis de oriente y su doctrina, la una mediante el relato de la lucha contra la ortodoxia arriana, la otra mediante el testimonio de los ascetas del desierto, modelo antropológico sustentado en el modelo cristológico diofisita.

Paradójicamente el autor inicia su primera biografía, la de Jacobo,¹⁴⁰ en el confín oriental del imperio, en la ciudad de Nisibis ... *una ciudad en el límite del imperio de los Romanos y el de los Persas, y antiguamente tributaria de los romanos y bajo su dominación.*¹⁴¹ Este comienzo deja adivinar la profunda influencia del ascetismo mesopotámico en Siria. Aunque Teodoreto nunca procuró realizar un relato acerca de los orígenes del monacato en siria (el origen del monacato sería la propia vida de Cristo) es muy consciente del papel de los modelos semíticos dentro del

¹³⁸ Ep. CXIII.

¹³⁹ Debemos recordar que el termino ἕως (oriente) no es una mera referencia geográfica. La diócesis de oriente es un espacio jurídico, tanto civil como eclesiástico que, en ambos casos, estaba bajo la autoridad de Antioquía, Ver Cánones del concilio de Nicea y Constantinopla. Ver ACO. Vol. I y II.

¹⁴⁰ HR, I

¹⁴¹ Νίσιβις ἐστὶ πόλις ἐν μεθωρίῳ τῆς ῥωμαίων καὶ περσῶν βασιλείας, ἡπάλαι ῥωμαίοις ἐδασμοφόρει καὶ ὑπὸ τὴν τούτων ἡγεμονίαν ἐτέλει. HR I, 1-3.

monacato y este comienzo pone de manifiesto la influencia del grupo de refugiados de las persecuciones del imperio persa dentro de las comunidades monásticas de la Siria romana como difusores de las tradiciones ascéticas de alta Mesopotamia. Instalados en Amida y Edesa sirvieron como puente entre dos tradiciones cristianas que habían tenido un contacto solo ocasional. En las ciudades de Amida, Edesa y Nisibis se estableció un nexo cultural que contribuyó por un lado a la progresiva helenización de la Iglesia siríaca, relacionada con la necesidad de construir un vocabulario preciso que reflejara las disputas teológicas dentro de las Iglesias helenizadas pero a su vez extendieron las tradiciones cristianas de alta Mesopotamia por todo el oriente sirio durante los siglos IV y V. Estos mismos refugiados de Mesopotamia que difundieron las tradiciones acerca de Jacobo, produjeron numerosas traducciones de los padres griegos al siríaco y también difundieron (y probablemente tradujeron) a Efrén al griego.¹⁴²

La incorporación de Jacobo de Nisibis en la tradición monástica es por lo menos problemática. Hemos coincidido más arriba con Sebastian Brock al considerar a las figura de Efrén y Jacobo dentro de un movimiento ascético de naturaleza diferente al monacato. En efecto, los *bnay qyama* constituían más una especie de clero menor (al que Efrén pertenecía) más que a una institución protomonástica; la gran diferencia era su carácter urbano y el control directo que ejercían sobre ellos los obispos. Los relatos sobre las vidas de éstos, luego de circular de manera oral por los ambientes monásticos, fueron adaptados a su nuevo contexto por una tradición posterior (que no puede ser anterior a la segunda mitad del siglo V dC.), agregando circunstancias a sus biografías que son por lo menos dudosas (como su participación en el concilio de Nicea) y haciendo de ellos monjes. Teodoreto por su parte se hace eco de esa tradición y poniéndola por escrito, echa mano a los tópicos frecuentes en la *Vida de Antonio*, en la *Vita Patrum*, y las concepciones capadocias sobre el monacato para reinterpretar a Jacobo sobre un nuevo modelo. La presencia de Jacobo en el primer capítulo de la *HR* es tan sorprendente como la ausencia de Efrén, pues Teodoreto conoció su obra y sabía de su importancia en las tradiciones de los refugiados persas; no sería imposible que incluso lo haya leído en su original arameo y por lo tanto conocía su reputación de poeta y su celo en la disputa contra los arrianos y otros herejes. ¿Por qué no incorporarlo? La misma razón que hace de Jacobo un monje niega este *status* a Efrén.

¹⁴² A pesar del poco interés que ha despertado la tradición literaria siríaca hasta hace pocos años varios trabajos señalan la de Efrén influencia en la tradición de himnos litúrgicos de la Iglesia Bizantina a través de Melodio Romanos. Ver por ejemplo Taylor, David G.K. Op. Cit. 1998. Murray, R. Op. Cit. 1975a.

La versión de la *Vita Aephremi* más antigua que se conoce no pudo haber sido compuesta antes de la segunda mitad del siglo VI¹⁴³. En esta narración ya aparece transformado en monje y maestro en la escuela de Edesa. Es muy probable que esta imagen no se haya difundido hasta después de la segunda mitad del siglo V y que Teodoreto no la conociera. De hecho Jerónimo en su *De viris illustribus*¹⁴⁴ lo considera Diácono de la iglesia y esencialmente un escritor. De la misma manera Teodoreto, desconocedor del Efrén monje de la tradición posterior, se refiere a él (junto a Dídimo de Alejandría) como un escritor de himnos y de obras de carácter dogmático de valor mientras que su rol como asceta queda en un segundo plano.¹⁴⁵

Con la vida de Julián Saba¹⁴⁶ comienza el verdadero punto de partida de un árbol genealógico monástico que llega hasta el tiempo presente del autor. Esta biografía ocupa el segundo lugar en el orden de la *HR* y geográficamente nos traslada un poco hacia el oeste, a Edesa, en tiempos de Juliano el Apóstata. En ese momento esa ciudad era, como dijimos, el centro neurálgico del cristianismo en lengua siríaca y lugar de encuentro con la cultura helenizada. Por otra parte las noticias recogidas aquí son menos inciertas, varios himnos atribuidos a Efrén (que fue su contemporáneo) y una homilía de Juan Crisóstomo nos aportan más datos sobre este asceta que corroboran la imagen de la *HR*.¹⁴⁷ En ella Julián es un verdadero fundador de comunidades monásticas; Teodoreto le atribuye la composición de una regla monástica que se universalizó por todo el ámbito monástico siriomesopotámico. Su fuente de información son los testimonios de un testigo directo, Acacio el casi centenario obispo de Beroea (hoy Alepo) quién fue discípulo de Asterius uno de los discípulos directos de Julián y lo conoció en su vejez.¹⁴⁸

La originalidad de éste asceta reside en haber abrazado la tendencia comunitaria como forma específica de ascetismo, algo que resulta inusual en alta Mesopotamia por lo menos hasta períodos más tardíos. Luego de haber pasado un

¹⁴³ Esta certeza se debe a una referencia geográfica. La Vita siríaca de Efrén de Nisibis menciona que el río Daisán atravesaba la ciudad de Edesa algo que sucedió solamente después de la segunda mitad del siglo VI dC. cuando el río cambió su curso. Para A. Vööbus la ignorancia del redactor del antiguo cauce del río sagrado de Edesa es prueba suficiente para considerar que esta biografía refleja una condición dos siglos posterior a Efrén. Ver Vööbus Op. cit. 1954, p. 29

¹⁴⁴ Jerónimo Op. cit. CXV.

¹⁴⁵ *HE* IV, XXX. Nótese como Teodoreto destaca a Efrén como Teólogo y poeta a pesar de su completa ignorancia la cultura griega.

¹⁴⁶ *HR*: II.

¹⁴⁷ Efrén compuso veinticuatro *madrashe* sobre Julián. Aunque los sermones conservados en griego atribuidos a él son apócrifos *MST* 73 n.21. En cuanto a Juan sus homilias no parecen haber servido como fuente de información para Teodoreto. Ver Juan Crisóstomo Homilias Obras Daniel Ruiz Bueno (Trad.) Madrid, BAC, 1958.

¹⁴⁸ *HR*, II, 22, 8-9

tiempo como anacoreta en el desierto da origen a una comunidad cenobítica que sorprende por el hecho de la tendencia contraria en la literatura siríaca a las formas comunitarias de monacato en especial en los trabajos de Efrén. El primitivo ascetismo siríaco fue primitivamente de hombres solitarios (los *ihidaye*) y fue muy reacio a la creación de comunidades mayores, Efrén consideraba negativa la idea de comunidades de monjes y prefería especialmente a los solitarios.¹⁴⁹ A pesar de esto es evidente que Julián es considerado por Teodoreto como el pilar del movimiento cenobítico en Siria; él provee una regla a una comunidad cuyo origen es el deseo de imitación de discípulos que se congregan en torno a su celda:

*Muchos conocedores de esta alta filosofía, que vivían en los alrededores, y más lejos -pues su fama alada se extendió por todas partes- corrieron suplicándole dejarles compartir su palestra y de pasar el resto de sus vidas bajo su dirección, y tenerlo como gimnasta y pedotribo.*¹⁵⁰

Más adelante Teodoreto describe la regla de la comunidad, la cual se estructura alrededor de una actividad cotidiana que incluye ayunos, caminatas por el desierto (los primeros monjes tanto en Egipto como en Siria fueron itinerantes) y canto de los himnos bajo la supervisión del anciano; y luego pasa a las nuevas fundaciones de los discípulos siguiendo la tradición del maestro hasta el presente.¹⁵¹

Un patrón similar se repite en las biografías de Marciano,¹⁵² Eusebio,¹⁵³ y Publio.¹⁵⁴ Luego de describir el género de vida del fundador, Teodoreto narra la llegada de discípulos y la fundación de un monasterio y sus filiales. En todos los casos pone énfasis en mostrar a cada tradición monástica como una escuela filosófica con sus propias reglas y un maestro espiritual que guía a sus discípulos hacia la sabiduría divina por medio del ejercicio físico. De esta manera toda la primera parte de la *HR* se dedica a establecer una genealogía monástica que parte de los fundadores (originarios del oriente) extendiéndose hasta las ramificaciones de cada tradición llegando a los tiempos del autor.

¹⁴⁹ La vida cenobítica encuentra poco o ningún eco en los himnos de Efrén, su modelo ascético es la vida del solitario en el desierto, Vööbus, A. Op. Cit. 1958 pp.96-98.

¹⁵⁰ Ταύτην αὐτοῦ τὴν ἄκραν φιλοσοφίαν πολλοὶ μεμαθηκότες, οἱ μὲν ἐκ γειτόνων οἰκοῦντες, οἱ δὲ πόρρωθεν - ὑπόπτερος γὰρ ἢ φήμη διέθεε πάντοσε - ἔδραμον ἰκέτεύοντες τῆς παλαιστρας μεταλαχέιν καὶ ὑπ' αὐτῷ οἶον τινα γυμναστῆ καὶ παιδοτρίβη τὸ λοιπὸν βιοτεύειν. *HR*, II, 3, 1-5.

¹⁵¹ *HR*, II, 9,

¹⁵² *HR* III, 4-5 y 19-23

¹⁵³ *HR* IV, 2, 8-13

¹⁵⁴ *HR* V, 3-10

En la vida de Marciano este esquema reviste especial importancia ya que es la propia tradición monástica del autor la que se desarrolla. Su fundador es oriundo de Cirros, de una familia senatorial y se transforma en anacoreta en las montañas cercanas a Antioquía. Sus discípulos, siguiendo una regla que separa las comunidades grecoparlantes de las sirioparlantes fundan tres monasterios, el primero en Calcis junto al santuario de Marciano, dirigido por su discípulo Eusebio; los otros dos cerca de Apamea, uno en Seleucobelos y el otro (en realidad dos unidos) en Nicerta bajo la dirección de Agapito y Simeón y cuyo prestigio como importante centro intelectual ya mencionamos; tanto como el compromiso con la causa calcedoniana algo que debió influir en la formación de Teodoreto y su posterior defensa del diofisismo.

Con estas vidas cierra el autor el ciclo de los grandes fundadores de escuelas monásticas del desierto; a partir de aquí cambia de escenario hacia la vecindad de la ciudad de Antioquía para describir a los anacoretas de las laderas del monte Silpius.¹⁵⁵ Ellos no son iniciadores de tradiciones monásticas, muchos vienen huyendo de las persecuciones dentro de imperio persa como Afraates;¹⁵⁶ otros vienen de otras partes del imperio romano atraídos por la fama de la región como Pedro el Gálata.¹⁵⁷ Con ellos también se cierra un ciclo cronológico; los ascetas descriptos son más cercanos en el tiempo a Teodoreto y se encuentran dentro de escuelas monásticas ya constituídas.¹⁵⁸

Concluyendo: por medio de la estructura geográfica de la *HR* vemos el cuadro de influencias del ascetismo sirio. La primera parte del libro se ocupa de los fundadores de las grandes escuelas monásticas iniciadas en alta Mesopotamia y Siria oriental, y sus sucesores quienes llegan hasta el presente del autor. Estos, luego de haber llevado una vida eremítica (esta forma de ascésis, como dijimos, era la más adoptada por los ascetas de Mesopotamia) se transforman en fundadores de comunidades de discípulos que se organizan alrededor de la celda del maestro. En la medida que avanzamos en la lectura con los ascetas contemporáneos de Teodoreto nos encontramos frente a otro tipo monástico, son producto de una ya larga tradición ascética y muchas veces siguen el camino inverso al de los fundadores, van del cenobio a la ermita; luego de un largo aprendizaje en comunidad, el crecimiento espiritual les

¹⁵⁵ *HR*, VI-IX.

¹⁵⁶ *HR*: VIII.

¹⁵⁷ *HR*: IX.

¹⁵⁸ Las únicas excepciones a este esquema son la biografía de Teodosio, fundador de la escuela monástica de Rhosos en Cilicia *HR*, X y de Marón cerca de Antioquía *HR* XVI. A partir de la vida de Afrates, *HR*, VIII empieza el ciclo de ascetas que Teodoreto conoció personalmente, en especial las estrellas del ascetismo oriental que fueron Simeón el estilita, que se formó en los monasterios de Téleda y Telanissos antes de iniciar su carrera como anacoreta, y Jacobo de Cirros quién llevó una vida de anacoreta luego de haberse formado en la escuela de San Marón.

permite ^{el} la abandono de la comunidad y desarrollar la vida solitaria. Sin embargo debemos reconocer que esta estructura no es lineal. Los altos y contradicciones que se encuentran en el relato responden al carácter constructivo del relato; Teodoreto no busca pintar un cuadro ordenado de la sucesión monástica; tampoco creemos que estuviera en condiciones de hacerlo. Es por eso que queremos enfatizar el carácter transicional de la HR insertándose en el período constructivo del movimiento monástico bajo la dirección de los obispos urbanos; este carácter se puede ver en lo impreciso del vocabulario monástico, la ausencia de reglas precisas de sucesión y de una estructura asistencial típica de los monasterios orientales en los siglos posteriores.¹⁵⁹ Su intención se limitaba a recoger aquellas tradiciones que durante algo menos de un siglo habían circulado por los monasterios sirios sobre las tendencias ascéticas de alta Mesopotamia y el interior sirio. El autor las recopiló en un cuadro más o menos ordenado al que incorporó categorías propias de un cristianismo helenizado. De aquí en adelante buscaremos establecer qué forma adquirió esta incorporación de categorías helenizantes al movimiento ascético siríaco que se transformó en el movimiento monástico tal como se nos presenta en el siglo VI dC. Así el avance cultural es también un avance político; Teodoreto dotó al primitivo movimiento ascético semítico de categorías provenientes de la cultura cristiana helenizante (en especial del neoplatonismo de los padres capadocios) y un modelo organizativo derivado del movimiento cenobítico egipcio cuyo paradigma fue Pacomio que esperaba de los monjes una completa subordinación a la autoridad episcopal.

8. Los elementos del ascetismo siríaco según Teodoreto de Cirros.

La descripción que predomina entre los estudiosos del monacato refuerza la idea de un movimiento contracultural y la imagen que nuestro sentido común se hace de los monjes es la de ignorantes e iletrados. En los setenta la visión del monacato como contracultura tentó a muchos estudiosos a comparar a los primitivos monjes cristianos con el movimiento *Hippie*.¹⁶⁰ Esta concepción contracultural se

¹⁵⁹ Una de las características principales del ascetismo sirio de los siglos VI y VII en Siria era el cuidado de los extranjeros (ξένου) que formaban parte de las capas más pobres de las ciudades. Tal como lo relata H. Drijvers para la vida del Hombre Santo de Edesa *Op. cit.* pp. 26-27 y S. A. Harvey en el caso de los monasterios de Alta Mesopotamia que describe Juan de Efeso *Op. cit.* 1990, pp. 49-54. La preocupación por el cuidado de los pobres resulta casi ausente en la HR las funciones evergéticas están casi siempre dirigidas por los obispos o sacerdotes como Maésimas HR XIV, 2 o Jacobo de Nisibis HR I, 7. Los monasterios sirios en el siglo VI dC se habían transformado en instituciones mucho más complejas que los del siglo anterior; como lo demuestran las recientes excavaciones en el monasterio de Deir Déh'es (J. L. Biscop *Deir Déh'es aspect matériel du monachisme Syriaque.* en PSyr. pp. 135-149) los monasterios acumulaban funciones más amplias que incluían la beneficencia. Cuando Teodoreto escribió sus biografías muchos de estos monasterios permanecían aún en estado embrionario.

¹⁶⁰ Así lo entendió S. Brock en su artículo *Early Syrian ascetism* *Op. cit.* 1972 p. 1

apoya en buena medida en las descripciones de quienes como Sinesio de Cirene consideraban a los monjes egipcios como bárbaros ya que renegaban las ventajas de la cultura clásica y por su completo desconocimiento de la lengua griega y de la misma manera Atanasio y los *Apophthegmata patrum* resaltan la negativa de los monjes egipcios al aprendizaje del griego. ¹⁶¹

La *HR* representa una imagen similar; ésta ha sido la principal fuente sobre la vida ascética del cercano oriente de cuyo carácter popular nadie ha dudado: la mortificación, el ayuno constante, el desarraigo y la continencia constituyen su herencia distintiva y los estudiosos del monacato primitivo han encontrado un material abundante para el estudio de las prácticas mágico-religiosas populares de la región. Sin embargo sería peligroso aceptar con demasiada rapidez a los ascetas de la *HR* como un testimonio directo de las tendencias ascéticas semíticas y de una religiosidad popular en estado "puro". Debemos tener en cuenta que la *HR* representa una mirada específica desde un segmento social específico ya que su autor pertenece a las elites urbanas y su código de comunicación es el de la *παιδεία*, por lo tanto nuestra aproximación debe tener la prudencia de respetar la *opacidad* del texto y diferenciar las realidades históricas, las cuales se escapan de toda posibilidad de observación, con sus representaciones; un texto que, reconstruye esta realidad para presentarla al lector buscando un efecto de verdad preciso.

Por eso es saludable interrogarse hasta qué punto debemos entender esta oposición del movimiento monástico como una resistencia cultural real a la *παιδεία*, o si sus autores (hombres de la *παιδεία*) buscaron el efecto preciso de diferenciar al cristianismo como forma de conocimiento de sus oponentes paganos. De la misma manera debemos interrogarnos si en los relatos de Teodoreto existen elementos que puedan calificarse de puramente siríacos sin "contaminación" alguna. Interrogantes como estos exceden los modestos límites de este trabajo aunque queremos hacer breve mención de algunos elementos que el propio Teodoreto asocia a la cultura siríaca sin olvidar uno de los principios sobre los que partimos en esta investigación; el mundo tardoantiguo es un contexto cultural caracterizado por el sincretismo y el cruce de influencias donde las fronteras no son más que territorios de tránsito y donde los distintos campos culturales no constituyen entes impermeables sino que se entrecruzan formando síntesis originales. Con esto último en cuenta queremos reconocer el contexto cultural de estas formas extremas de ascetismo que se hicieron merecedoras de la crítica de sus colegas egipcios y capadocios. ¹⁶²

¹⁶¹ *Dión Crisóstomo* 12, 1; *Vita Antonii* 1, 2. *Apophthegmata patrum*, 44. Blazquez, J. M. *Op. Cit.* 1989.

¹⁶² Van Esbroeck Michel *Le monachisme Syriaque* en *PSyr.* 71-80

En la *HR* la rusticidad, la inocencia de la niñez y la simplicidad (atributos claramente cristianos) expresan la disposición de ánimo de los monjes. Sin embargo una lectura más atenta revela una panorámica heterogénea de orígenes sociales y culturales donde la distinción entre griego y siríaco no nos es operativa, como dijimos anteriormente, para distinguir el nivel de cultura de los monjes. La convivencia del griego y el siríaco en los monasterios y la relativa paridad de topónimos y antropónimos de diversos orígenes no es indicio, como cree Canivet, del nivel de helenización de los monjes sirios ni de su origen social.¹⁶³

De hecho la mayoría de las biografías no pertenecen a personajes pobres e iletrados; todo lo contrario, gran parte de los personajes de la *HR* pertenecen a sectores medios y altos. Las grandes figuras del desierto y en especial los fundadores de escuelas monásticas pertenecen a estamentos privilegiados y letrados de la sociedad, muchos de ellos se convirtieron en obispos. La heterogeneidad de orígenes, incluso un leve predominio de sectores acomodados de la sociedad en la dirección de las comunidades monásticas contradicen el prejuicio (arraigado tanto en la actualidad como en los hombres de la antigüedad tardía) que asocia al monacato a la cultura autóctona a lo "bajo" o "popular". La *HR* demuestra hasta qué punto la pertenencia a la elite no estaba necesariamente ligada a la lengua griega, aunque sí de manera inversa; de hecho Teodoreto escribió para un público educado, que dominaba el griego y que estaba llamado a convertirse en la futura elite dirigente en los monasterios a quienes aporta modelos de acción.¹⁶⁴

En su mayoría, los monjes de la *HR* no responden al estereotipo de ignorancia que presupone la oposición griego - siríaco como la tensión entre lo "culto" y lo "popular". En el horizonte de Teodoreto el griego es la lengua de lo público, de la administración y vehículo de conocimiento, mientras que el siríaco ocupa un lugar ambiguo, pues mientras era la lengua de las relaciones cotidianas, incluso de lo informal (sin que presuponga algún estrato social determinado) su contacto con tradiciones intelectuales en lengua aramea choca con esta concepción (casi prejuicio) demostrando una realidad cultural mucho más compleja. Sin embargo ambas eran capaces de expresar un nuevo tipo de sabiduría (cristiana), que basaba su legitimidad en la simpleza de su mensaje, los monjes rezan en comunidades lingüísticas y por separado. Muchos monjes eran hombres letrados que aceptaban "voluntariamente" el

¹⁶³ Ver *MST* 178-195

¹⁶⁴ A partir de un estudio estadístico sobre los nombres propios mencionados en la *HR* Pierre Canivet hace un exhaustivo análisis del origen social y cultural de los monjes, sus conclusiones, denotan algunos prejuicios. Ver *MST* Cap. IX.

abandono de las convenciones sociales de su clase; en cambio son relativamente pocos los hombres carentes de una educación clásica. Los casos paradigmáticos son el persa Afraates educado según las costumbres de su pueblo, Marciano quien hace uso de su $\pi\alpha\rho\eta\sigma\iota\alpha$ frente a un general en siríaco -rompiendo los códigos de comunicación de la elite- y Maesymas educado según las costumbres del campo por lo que hablaba siríaco.¹⁶⁵

Teodoreto celebra con entusiasmo las extravagancias de los hombres del desierto en su combate ascético.¹⁶⁶ En el relato parece no haber rastros de conflicto y en muchos aspectos el autor resulta ser un ardiente defensor de este estilo de vida. Un buen ejemplo de esta disposición favorable es el tono apologético de la biografía de Simeón el estilita y su peregrinaje espiritual hasta su ascenso a la columna.¹⁶⁷ En efecto, la carrera ascética de Simeón está planteada como una larga búsqueda en la práctica mortificatoria; guiado por un espíritu individualista que le provocó no pocos conflictos con sus hermanos en los cenobios de Téleda y Telanissos elige la cima de una columna como instrumento de abandono del mundo en un progresivo ascenso filosófico.¹⁶⁸

Si el ascenso a la columna simboliza el ascenso filosófico de Simeón, no es en los filósofos clásicos donde busca legitimar su actitud sino en el Antiguo Testamento que, desde la óptica de Teodoreto, prefigura las actitudes de Simeón. El obispo se apoya en la tradición de los profetas que utilizan conductas aparentemente reñidas con las costumbres¹⁶⁹ con el fin de llamar a los incrédulos por medio de un espectáculo "nuevo y paradójico" $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\xi\omicron\nu$ ¹⁷⁰ pues es mediante lo insólito y lo extravagante que Dios llama la atención de los hombres.

¹⁶⁵ $\epsilon\nu\ \eta\gamma\rho\upsilon\kappa\iota\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\epsilon\theta\rho\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma,\ \pi\tilde{\alpha}\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\varsigma\ \epsilon\pi\iota\delta\epsilon\delta\epsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma.$ HR XIV, 2, 1-3. Cf. VIII, 1

¹⁶⁶ No es necesario mencionar lo repulsivos que parecen los monjes egipcios al neoplatónico devenido en obispo Sinesio, quien los describe como bárbaros y criminales. Sinesio de Cirene. *Dio Chrysostom* 4, 4 Essays and Hymns: Letters. Editado por N. Terzagh. Traducción por A. Fitzgerald. Londre, Oxford University Press, 1930.

¹⁶⁷ Sobre el movimiento estilita en medio oriente sigue siendo de ineludible consulta la obra del Padre H. Delehaye Les saints stylites. CSCO (Subsidia hagiografica 14) Bruxelles, 1923.

¹⁶⁸ HR. XXVI, 4-12. La columna representa el ascenso platónico del filósofo hacia el bien supremo (Dios), en la medida que su columna crece, Simeón se acerca cada vez más a Dios.

¹⁶⁹ En HR XXVI, 12 hace una larga serie de referencias a comportamientos paradójicos del AT como, los de los profeta Isaías [Is. 20:2]; Jeremías [Jer. 1:17; 34:1; 35:10-14]; Oséas [Os. 1:2; 3,1] y Ezequiel, [Ez. 4:4-6; 12:4-5; 5:1-4].

¹⁷⁰ HR: XXVI, 12, 37-38.

El pilar como símbolo religioso reconoce otras dos influencias que pueden esclarecer algo más sus orígenes; por un lado nos encontramos con la larga concepción de lo paradójico y contracultural como forma de prédica del mensaje divino que se proyecta hacia los santos locos (Σαλοῖ) de la tradición bizantina y eslava. Sobre éste tema Derek Krueger ha rastreado las raíces cónicas del ascetismo sirio a través del estudio de la vida de Simeón de Emesa *el loco* (segunda mitad del siglo V dC) compuesta dos siglos después por el Chipriota Leoncio de Neápolis.¹⁷¹ Como dijimos no se deben descartar las influencias de las corrientes cónicas en el cristianismo primitivo como lo atestigua Luciano de Samosata¹⁷² aunque debemos reconocer que dicha influencia debe circunscribirse a los autores en lengua griega.¹⁷³

Por otra parte la vida de Simeón el estilita nos plantea uno de los problemas más sobresalientes del ascetismo siríaco. El pilar como elemento de culto en Siria ha merecido especial atención y su influencia en el cristianismo oriental perdura hasta el día de hoy. Si bien Teodoreto prefiere mostrar el símbolo del pilar como algo inusual, como forma de religiosidad existía una ancestral tradición que giraba en torno al culto en pilares. El primer autor que nos da una noticia sobre este culto sirio es Luciano de Samosata¹⁷⁴ quien describe cómo en ciertas épocas del año los hombres de los alrededores de Hierápolis escalaban los pilares cercanos a los muros del templo de Astarté en una forma de rito de la fertilidad. ¿Cuál es la relación entre Simeón y este culto? ¿Son los *Phallobates* (tal como los llama Luciano) protoestilitas? ¿Acaso Teodoreto desconocía un culto que durante siglos se practicó a pocos kilómetros de su ciudad? ¿Acaso pudo haber silenciado esta tradición popular desconectando a Simeón de su contexto cultural?

Esta última posibilidad parece la más probable. Un cristiano difícilmente haya podido buscar como factor legitimante de la actitud de Simeón las costumbres de los campesinos paganos de Siria. Para Teodoreto la actitud de Simeón constituye un deseo de *imitatio Christi* y tiene como único antecedente válido las

¹⁷¹ Leoncio De Neápolis, Vie de Simeón le fou et vie de Jean de Chipre, Bibliothèque archéologique et historique, Vol. 95, Paris 1974.

¹⁷² Luciano de Samosata Sobre la muerte de Pegrino Traducido al castellano por María C. Giner Soria, Madrid, 1989, pp. 165-168.

¹⁷³ Se debe tener especial atención en la imagen de Diógenes de Sinope construida por la literatura clásica tardoantigua. En este punto nos interesa especialmente Teodoreto quién lo incluye de una manera ambivalente; en su *Graec. Affc. Cur.* I. 24, 50; 3.53; 6.20; 12.32, 48-49; 12.48. es un modelo impropio de vida cristiana; pero en su *De providentia* MPG LXXXIII, 649 es un modelo de abandono de las riquezas por la pobreza. Una relación más detallada de la visión de los autores cristianos sobre diógenes, en especial Clemente de Alejandría se encuentra en Krueger, Derek Op. cit. 1996, pp. 72-89.

¹⁷⁴ Luciano De Samosata De dea Syria. Harmon, A.M. (Tr.), *Lucian. Opera IV* The Loeb Classical Library, Cambridge, 1953. pp. 378-383

actitudes de los profetas de Israel. Basados en el sugestivo silencio de Teodoreto los estudiosos del ascetismo sirio han reaccionado negativamente frente a la posible conexión entre los *Phallobates* de las riveras del Eufrates y la tradición de los estilitas; haciendo hincapié, en las semejanzas morfológicas entre la postura que adoptaba Simeón (y sus sucesores) en el tope de la columna a la crucifixión y el mero carácter temporario de su escalada se ha seguido la versión oficial que presenta la *HR*.¹⁷⁵

David Frankfurter¹⁷⁶ aporta al problema una solución menos esquemática que reconoce una ruptura y a la vez una continuidad entre ambos fenómenos. En la *HR* no aparece ninguna mención sobre la relación entre el culto fálico de hierápolis y los estilitas, sin embargo en varias ocasiones Teodoreto describe la apropiación de antiguos lugares de culto pagano por parte de algún santo.¹⁷⁷ ¿Cómo explicar el silencio del autor?. Para Frankfurter es obvio que aunque Teodoreto calla toda conexión entre ambos no se puede negar el poder el valor simbólico del pilar como espacio de lo sagrado en la Siria tardoantigua. Es en este contexto donde Frankfurter ubica la tradición de Simeón la cual le aporta su éxito y difusión. Por lo tanto nos encontramos ante un doble fenómeno de cambio y continuidad; cambio en la nueva función del pilar que eleva al santo entre la tierra y el cielo, pero a la vez continuidad en su forma simbólica; el éxito de la estrategia del santo de asimilación y resignificación se refleja en la descripción que un siglo más tarde hacía Evagrio escolástico de los campesinos sirios bailando alrededor de la columna del santo.¹⁷⁸

Por otra parte, como testigo de las prácticas ascéticas Teodoreto nos provee testimonios de una serie de prácticas y gestualidades que asocia al ámbito cultural semítico. La oración y el canto litúrgico de los salmos muestran una gran riqueza de simbolismos como la postura cruciforme y la postración que enfatizan el carácter mortificadorio y pone a prueba la fortaleza del santo el cual pasa por largos periodos en posturas incómodas de pie con sus manos extendidas.¹⁷⁹ Con un fin idéntico las genuflexiones se encontraban a mitad de camino entre la oración y la mortificación ya que requerían una gran resistencia y a menudo existía una verdadera competencia que daba prestigio a quién realizara más. Cuenta Teodoreto como los discípulos de Julian Saba se internaban en el desierto en parejas y mientras un primero

175 A. J. Festugiére prefiere seguir la explicación romántica de Teodoreto; Op. cit 1959. p. 310 n.1

176 Frankfurter, David T.M. *Stylites and Phallobates. Pillar religion in Late Antique Syria.* en *Vig. Chr.* 44 (1990) pp. 168-198.

177 Ver *HR* XVI, 1; XVIII, 1

178 *HEI*, 14

179 *HR*, XXVI, 22.

realizaba genuflexiones el otro recitaba los salmos, para luego intercambiar roles.¹⁸⁰ De manera similar Simeón el estilita tenía por costumbre inclinarse durante largo tiempo; para Teodoreto de las múltiples formas de oración que desarrolló Simeón son ejemplo de la *constancia* (καρτερία) del héroe transformando también a la oración en práctica ascética.¹⁸¹

La lectura constituía también un elemento esencial de las actividades cotidianas de los monjes; generalmente se hacía en parejas; mientras el discípulo leía en voz alta, la interpretación quedaba a cargo de algún mayor.¹⁸² Esta práctica está extendida por todo el ámbito monástico; la lectura, y meditación de las escrituras es considerada por Efrén como un elemento imprescindible de la vida ascética. Esta centralidad del libro en los medios monásticos demuestra cuanto hay de tópico literario en la insistencia sobre la incultura de los monjes; pues entre ellos el libro era un objeto omnipresente y el estudio de las escrituras es uno de los imperativos de la cotidianidad monástica tanto del cenobio como para el anacoreta. Algunos monasterios eran famosos por sus bibliotecas y había una gran circulación de libros entre los monasterios de Siria en particular textos cristianos, sin embargo gran cantidad de monasterios o escuelas monásticas se especializaban en el estudio, copiado y (eventualmente) traducción de textos de todo tipo. Nicerta fue uno de esos centros y la escuela-monasterio de Edesa (la escuela de los Persas) tuvo un papel en la conservación y traducción de textos griegos al siríaco que la tradición occidental nunca valorará adecuadamente.

La lectura formaba parte de las prácticas cotidianas de los monjes, pero su difusión dentro del ambiente monástico nos enfrenta al problema de aquellos textos que circulaban en los ambientes monásticos, en especial las tradiciones escriturarias dentro de la cultura siríaca, tema sobre el cual también se interesó en su labor pionera Arthur Voöbus.¹⁸³ El gran historiador estoniano ha rastreado las líneas de evolución del texto evangélico a partir del estudio de las primitivas fuentes siríacas y los papiros que han llegado a nuestros días. En esta evolución ha jugado un rol especial la concordancia de los cuatro evangelios compuesta por Taciano en el siglo III dC; el *diatessaron* y en siríaco *da-mehtallete* (o "de los mezclados"). El uso de este evangelio (que sustentaba las posturas en extremo rigoristas de su autor) se extendió por toda Siria y Mesopotamia tanto en griego (lengua en la que fue compuesto) como en siríaco (lengua a la que fue traducido quizás por su propio autor) y fue

180 *HR* II, 5, 1-7.

181 *HR* XXVI, 22, 1

182 *HR*, IV, 6

183 Voöbus, A. Op. cit., 1951.

considerado la versión canónica tanto por círculos heréticos como por los ortodoxos quienes lo consideraban como una alternativa litúrgica a los evangelios canónicos. Autores festejados por la tradición ortodoxa como Efrén -quién compuso un comentario conservado en Armenio- lo utilizaban como texto inspirado.¹⁸⁴ La difusión del evangelio de Taciano demuestra hasta que punto las prácticas radicalizadas se hallaban más arraigadas entre los cristianos de Mesopotamia que entre sus vecinos de la franja costera. Mientras que los obispos relacionados a la jerarquía antioqueña lo consideraban peligroso por sus concepciones encratitas, en Mesopotamia se lo aceptaba como alternativa al tetraevangelio.¹⁸⁵

¿cómo eran los libros?

En definitiva la cultura monástica (al menos en el ámbito sirio) debe ser considerada como una cultura letrada donde el conocimiento de la Biblia es imprescindible; de la misma manera sabemos de la circulación de textos tanto en siríaco como en griego y las rápidas traducciones a una y otra lengua.¹⁸⁶ Esta cultura letrada de los monasterios valoraba el uso de ambas lenguas y Teodoreto es muy consciente del valor de la cultura siríaca dentro de la Iglesia; existen varias referencias de monasterios bilingües donde el siríaco ocupa un lugar análogo al griego en todos los aspectos de la vida cristiana.¹⁸⁷ Su lugar no era el de una lengua bárbara -si bien es descripta como "la lengua de los campesinos" (ἐν χωρίων φωνή)- ya que se la encontraba dentro de la *oikumene* cristiana que se subordinaba a la hegemonía romana. Esta alteridad "cercana" o alteridad intermedia denota hasta que punto las viejas formas de identificación se habían roto con el acceso del cristianismo y llenaban de ambigüedad la vieja relación ciudad-campo.

Si las distinciones lingüísticas entre el campo y la ciudad o entre distintas tradiciones culturales son insuficientes para delimitar la alteridad. Debemos preguntarnos qué concepción de la alteridad expresa la *HR*. En una palabra debemos identificar qué se expresa en la categoría de bárbaro. Como primera afirmación

¹⁸⁴ Efrén de Nisibis Commentaire de l'evangile concordant ou Diatessaron Editado por L. Leloir S.C, 121, Paris 1966.

¹⁸⁵ Teodoreto de Cirros destruyó cientos de ejemplares en su diócesis como él mismo refiere Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν Εὐαγγέλιον, τὰς τε γενεαλογίας περικόψας, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν. Ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ, οὐ μόνοι οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἐπόμενοι δόμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἀπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Εὗρον δὲ καὶ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῶν ἐκκλησίαις τετιμημένας, καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην, καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντιεσήγαγον Εὐαγγέλια. *Haer. Fab. Comp.* I, XX MPG: LXXXIII, Col. 371-372.

¹⁸⁶ La Biblia es el único libro presente en la tradición monástica. Douglas Burton Christie subraya la importancia del uso e interpretación de las escrituras en la tradición del desierto egipcio. Muchas de sus afirmaciones concuerdan con la actitud de los monjes de la *HR*. ver The word in the desert. Scripture and the quest for Holiness in early christian monasticism. Oxford, 1993.

¹⁸⁷ Ver *HR* V,5,3-4 y IV,13,9-11

debemos aclarar que la lengua no define en Teodoreto al bárbaro. La concepción de barbarie que expresa Teodoreto no parece reducirse a lo no griego. En contraste cuando utiliza el concepto bárbaro lo hace para describir dos sujetos específicos. En primer lugar lo utiliza para describir a los nómades del desierto (los árabes) o los montañeses de Isauria al sudeste de Asia menor. Ambos casos coinciden con la imagen que en el occidente latino se hacían de los bárbaros de la frontera renano danubiana: salvajes enemigos del orden romano y de la fe cristiana ortodoxa.¹⁸⁸ Sin embargo existe otro tipo de bárbaro que no entra en esta descripción; nos referimos a los persas, ellos son el paradigma del pueblo sin moral y enemigos de la Iglesia y de Roma. En la biografía de Afraates el Persa¹⁸⁹ comienza con una breve discusión sobre la condición de la naturaleza humana y la disposición de los bárbaros a la filosofía.¹⁹⁰ Al describir a los Persas Teodoreto retoma con mayor fidelidad la tradición clásica, sin embargo la distinción es más religiosa que política. El rey Cosroes aparece retratado de la misma manera que Heródoto de Halicarnaso describió a sus ancestros Aqueménidas como un τύραννος que se ha visto arrastrado por su ὕβρις hasta la desgracia; pero a diferencia de la historia clásica ya no es el destino sino la providencia de Dios, a través de la intervención del santo, la que desata el castigo.¹⁹¹

En conclusión, para Teodoreto la barbarie (es decir una alteridad absoluta) se encierra en toda forma de oposición política al imperio romano y (por extensión) a la Iglesia sancionada como ortodoxa. Su ambigüedad expresa la dificultad que representaba para este sirio helenizado definir el otro cultural. Sus paisanos, tan distintos pero tan cerca, y sus santulones rurales no constituían una expresión de una alteridad absoluta; se incorporaban al orden romano y a la fe de la Iglesia. Por lo tanto la barbarie se trasladaba más allá de los bordes políticos, a los enemigos del orden romano; por un lado el tradicional enemigo persa, construido mediante los modelos clásicos (en especial Heródoto), por otra parte los nómades del desierto o los montañeses aún no sometidos al imperio representan el desorden y la inmoralidad opuesta a la civilización cristiana.

Entonces ¿Qué lugar ocupa la cultura siríaca en la *HR*? Una serie de ejemplos nos puede ayudar a delinear este punto. Un conflicto recurrente dentro de la Iglesia primitiva giraba en torno al calendario litúrgico que se debía adoptar; éste en

¹⁸⁸ Ver *HR* X,5; y XXVI, 21. En XXI, 27 describe la conducta de los Isaurios como "espectáculo de impiedad y desorden moral" (καὶ τῆς ἀσεβείας καὶ παρανομίας τὴν θεωρίαν).

¹⁸⁹ Este Afraates no debe confundirse con el autor de las *Demonstrationes* quién vivió a principios del siglo IV dC.

¹⁹⁰ *HR* VIII, 1 Los persas son descriptos como "Los criminales persas" (παρανομωτάτοι) La misma idea se encuentra en *HE*. V, XXXVIII; I, 24; II, 26

¹⁹¹ Cf. *HE*, II, 26. Herodoto III, 31-37, VII, 35.

el siglo IV estaba aún en proceso de definición en el que cada Iglesia había desarrollado su propio calendario de fiestas de manera más o menos autónoma. El concilio de Constantinopla (381 dC) determinó las fechas de las fiestas de acuerdo al calendario alejandrino; sin embargo continuó arraigada en varias áreas marginales la costumbre de utilizar los calendarios locales, incluso el calendario lunar judío.¹⁹² La diversidad de calendarios locales supuso un gran esfuerzo de parte de los obispos para convencer a las distintas comunidades de respetar las disposiciones de los concilios en contra de sus propias tradiciones. La *HR* refleja con cierta condescendencia la actitud de algunos monjes ancianos en su apego a los viejos calendarios como en el caso de la vida de Marcianos quien abandonó la comunión con el viejo Abrahamés por la disputa acerca de la fecha en que se debía celebrar la Pascua.¹⁹³ Situaciones de este tipo estaban lejos de constituir un conflicto grave desde la óptica de Teodoreto; cuando debe calificar al anciano anacoreta lo llama un simple (ἁπλοῦς). La simplicidad es la palabra clave para describir la actitud de Abrahamés; la conducta de un monje está asociada con cierta ingenuidad o ignorancia que lo lleva a actuar de manera equivocada. De esta manera se diluye todo conflicto y, vista desde una perspectiva condescendiente, el error se transforma en una virtud, un estado de beatitud cercana a la niñez [apoyada en Mt. 18,3] opuesta al doblez de corazón del mundo. Es el niño y no el loco el que se transforma en paradigma de comportamiento monástico. Teodoreto no hace ninguna mención al pasaje paulino de la "locura por el amor de Dios" tan importante en las tradiciones ascéticas bizantinas.¹⁹⁴ En contraste el autor echa mano a la comparación evangélica del reino de los cielos y los niños.¹⁹⁵ La simpleza es también una característica de la gente del campo, ingenua e ignorante y por lo tanto propensa a ser engañada, el santo puede ser también ἄγροικός reforzando los lazos entre la cultura del campo y la sabiduría espiritual. La relación ambigua con la cultura del campo se refleja en la ya mencionada descripción de la educación del anacoreta Maesymas:

Hablaba siríaco; fue educado a la manera del campo, pero daba pruebas de toda clase de virtud. ¹⁹⁶

¹⁹² En Siria era usual celebrar la Pascua el primer domingo después de la Pascua judía a diferencia de los Egipcios que la celebraban siempre después del equinoccio de primavera. Ver Epifanio de Salamina *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387.* P. Nautin (ed.) SC 48 (1957).

¹⁹³ *HR*, III, 17

¹⁹⁴ I Cor, 4, 10 Sobre la interpretación de este pasaje escrituario ver Burucua, J.E. *La fortuna renacentista y moderna de un texto paulino: la unión de los corderos y los elefantes.* en Confines, 04, Julio 1997. Ubierna, Pablo *El santo en la sociedad Bizantina: Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla.* en Byzantion Neahellás 1996. pp. 235-248.

¹⁹⁵ Mt. 18,3

¹⁹⁶ Σύρος μὲν τὴν φωνὴν, ἐν ἀγροικίᾳ δὲ τετραμμένος, πᾶν δὲ εἶδος ἀρετῆς ἐπιδεδειμένος. *HR*: XIV, 2,2-3. MST, 105.

La rusticidad del comportamiento, la sinceridad y la ignorancia es característica de aquellos que son extranjeros (ξένου) en la ciudad, debilidad y a la vez virtud del campesino y el niño que se proyecta a la simplicidad cristiana como un ideal moral.

En lo referente a los milagros y prodigios el autor de la *HR* parece menos original y estar menos predispuesto a ellos que otros hagiógrafos. Comparativamente la presencia de los milagros en la *HR* parece ser menor que en otras obras del periodo y por lo general éstos son réplica de aquellos que leemos en el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento asociando a los santos del desierto con apóstoles y profetas.¹⁹⁷ La capacidad de obrar estos prodigios se desprende de la propia antropología Antioqueña por la cual la ascésis permite al hombre el sobrepasar los límites humanos hacia una perfección espiritual y devolver el equilibrio perdido del mundo pero frente a la que, a diferencia de Atanasio, el demonio dista de ser un personaje omnipresente en la *HR*. De hecho rara vez Teodoreto se presenta a sí mismo como garante de los milagros descritos.¹⁹⁸ Mas allá de los elementos típicos de lo que constituye lo prodigioso en la tradición cristiana podemos llegar a individualizar ciertos elementos que parecen distintivos. Algunos santos como Jacobo de Nísibis se especializan en las maldiciones¹⁹⁹ y los encantamientos mágicos, mientras que la invocación de demonios y el uso de pociones mágicas y la adivinación parecen haber constituido un elemento central de la religiosidad popular de Siria en especial asociados a los grupos cristianos heréticos que Teodoreto enfrentó en su diócesis como los Marcionitas.²⁰⁰ En todos los casos la distancia entre magia y religión es puramente política; Los obispos se transforman en verdaderos árbitros de lo sagrado al combatir aquellos agentes de lo sobrenatural que son ajenos a su control, demonizándolos y transformando su poder en una obra satánica enfrentada al poder taumatúrgico de origen divino de los monjes ortodoxos. La Iglesia se transforma en la instancia legitimante que define los límites del poder legítimo del ilegítimo. La magia constituye el territorio del paganismo y la herejía mientras que los santos cristianos que describe Teodoreto se transforman en la herramienta por la cual la Iglesia se inserta en el campo, un medio que le fue largamente impermeable. Así construye la distinción entre posesión demoniaca e inspiración divina la cual se define por la adscripción a la Iglesia heredera de los apóstoles, fuera de ella todo es demoniaco.

¹⁹⁷ Sobre el papel de los milagros en la *HR* ver MST Cap. VI

¹⁹⁸ En particular la cantidad de milagros disminuye entre los santos contemporáneos al autor. MST 80

¹⁹⁹ *HR* I, 4-5 y 11

²⁰⁰ Sobre la magia y la posesión demoniaca en la *HR*: III, 9; III, 22; VIII, 3; IX, 4; IX, 9-10; XIII, 9-12; XXI, 5, también Graec. Afect. cur. III, 28; VIII, 13.

Por fin, la simpleza, asociada a la ruralidad y a la niñez, parece ser el rasgo dominante de la cultura siríaca en la *HR* de la misma manera surgen un importante número de actitudes y gestualidades que dejan entrever el trasfondo conflictivo del primitivo monacato sirio. La producción de milagros y las disposiciones rituales ayudan a definir las instancias válidas de comunicación entre los hombres y Dios condenando todas aquellas costumbres que contradecían la práctica institucionalizada desde la Iglesia imperial (aunque muchas de ellas se encontraban arraigadas durante cuatro siglos en las comunidades cristianas de oriente), como innovación herética o supervivencia pagana. Todo este material aparece en un segundo plano que acompaña el foco principal del texto; la definición de la práctica ascética como un tipo nuevo y revolucionario de filosofía, una filosofía cristiana.

9. Una definición helenística del monacato.

Para definir la vida monástica Teodoreto recurre a dos paralelismos de la cultura helenística; los héroes y los filósofos paganos. En primer lugar el santo se compara a los héroes de la tradición pagana clásica; éstos son sustituidos por aquellos como ideal de hombre. Por ejemplo en la *Cura a las enfermedades de los paganos* el autor realiza una defensa del culto a los santos a través de un paralelo con el culto a los héroes venerados en las ciudades griegas, usando como paralelos las vidas de Hércules, Asclepios, Dionisio y otros. En varios pasajes Teodoreto llama a los santos con el epíteto de πολιούχος término que era usado en el contexto clásico para las deidades protectoras de las ciudades.²⁰¹ Este manejo del vocabulario no solo demuestra un ejemplar conocimiento de la tradición literaria clásica sino que, discutiendo en el mismo terreno que sus interlocutores paganos, intenta probar que los dioses y héroes no son más que hombres divinizados de la misma manera que los santos cristianos. Asumiendo la autoridad de Hesíodo y Platón en defensa del culto a los santos cristianos responde los ataques de los paganos:

*Ahora si el poeta da a aquellos que han muerto luego de haber llevado una vida perfecta el nombre de buenos, salvadores y guardián de los mortales, y si el mejor de los filósofos reforzó la palabra del poeta al decir que se debe cuidarlos y venerar sus tumbas ¿por qué, pues, mis queridos, censuran aquello que se hace entre nosotros?*²⁰²

²⁰¹ Más de una vez usa este adjetivo, primero en *HR*, XXI, 20,9, en *HE*, II, 30,2; en *Graec. Affec. Cur.* VIII, 10. Lidell & Scott señalan que este epíteto típicamente clásico era utilizado para los dioses protectores de las ciudades por ejemplo en Herodoto.

²⁰² Εἰ τοίνυν καὶ ὁ ποιητὴς καὶ ἑσθλοὺς καὶ ἀλεξικάκους καὶ φύλακας θνητῶν ἀνθρώπων τοὺς ἀριστα βεβιωκότας, εἶτα τελευτήσαντας, προσηγόρευσεν, ἐκράτυνε δὲ τοῦ ποιητοῦ τὸν λόγον τῶν φιλοσόφων ὁ ἄριστος καὶ χρῆναι ἔφη καὶ θεραπεύειν τούτων καὶ προσκυνεῖν τὰς

La polémica antipagana había alcanzado el debate sobre la vida ascética, y Teodoreto utiliza un lenguaje que se amolda a las exigencias de un género literario donde las exigencias estilísticas y los principios de autoridad son diferentes a los de la hagiografía. En efecto, inmerso en una polémica con los intelectuales paganos discute en su propio terreno y con sus mismos principios de autoridad. Si en la *HR* los comportamientos y actitudes se corresponden con paralelos de las escrituras, en la *Graec. Afect. Cur.* las necesidades del género son otras; ante un público potencialmente diferente el principio de autoridad a los que se remite esta tomado de la tradición clásica. Este contraste estilístico se debe al contexto político en el que la amenaza pagana dejó de ser un rival de peso. El autor a diferencia de sus predecesores cristianos puede demostrar una actitud menos chauvinista frente a la cultura pagana; y a pesar de que la *HR* carece de referencias explícitas a la cultura clásica es posible encontrar rastros de ella en un vocabulario y en una concepción del ascetismo llena de elementos helenísticos.²⁰³

Más importante que la comparación entre el héroe pagano y el santo cristiano es la presentación de la vida ascética como una *nueva filosofía*, algo que constituye uno de los lugares comunes de la literatura hagiográfica tardorromana. En la *Graec. Afect. Cur.* Teodoreto reclama la autoridad de Platón en defensa de una *nueva filosofía* que constituye el cristianismo. Siguiendo una sutil (y selectiva) cadena de autoridades, que van de Homero a Platón, el autor cristiano afirma que el monje cumplía aquellos requisitos que según el autor pagano debía tener la verdadera filosofía.²⁰⁴

Es de esperar que nada de esto nos ocurra en la *HR*. Si bien ésta, como obra hagiográfica, se opone a las aretologías paganas como las *Vidas de Pitágoras* compuestas por Jámblico y Profirio o la *Vida de Apolonio de Tiana* compuesta por Filostrato, es innegable que a su vez está inspirada en esta tradición de modelos de comportamiento. La *HR* está concebida como una colección de ejemplos de verdaderos filósofos tanto en su estilo como en su contenido. La comunidad ascética es, en consecuencia, una escuela, estructuralmente jerarquizada donde los líderes son

θήκας, τί δήποτε μέμφεσθε τοῖς παρ' ἡμῶν γινομένοις, ᾧ βέλτιστοι; *Graec. Affect. Cur.* VIII, 48, 9-14.

²⁰³ Allen, P. *Op. cit.* 1987, pp. 368-381. Un ejemplo del vocabulario que Teodoreto toma prestado de la tradición clásica es el adjetivo πολιοῦχος aplicado en la tradición clásica a las divinidades protectoras de las ciudades es utilizado para reafirmar el poder protector de los santos, ver *HR*: XXI, 20, 9; *HE*: II, 30, 2. *Graec. Affect. Cur.* VIII, 10.

²⁰⁴ *Graec. Affect. Cur.* I. 38 y XII, 28. Nótese el uso selectivo de Platón: Teeteto 174 d-e.

maestros espirituales que guían una comunidad de discípulos; esta idea se refuerza por el uso de un vocabulario que nos remite al mundo de la educación clásica.²⁰⁵

Ahora, Teodoreto define esta nueva filosofía por oposición a la filosofía pagana. Aunque el principio de la vida monástica constituye, como en la filosofía, una búsqueda de la verdad; esta verdad que lleva a un estado de vida casi angélico no es accesible a través de una especulación racional sino que se traduce en una forma de vida que se caracteriza por el sometimiento del cuerpo y la victoria sobre las pasiones humanas en una interacción de libre voluntad y llamado divino:

*Pues no es confiando en la fuerza del cuerpo que ellos han podido amar aquello que está más allá de la naturaleza humana, trascender los límites que les han sido impuestos y transgredir los límites fijados a los atletas de la piedad.*²⁰⁶

Ya que solo gracias a la revelación divina y no a las potencialidades humanas es como se alcanza la suprema filosofía y sobrepasa los límites de su naturaleza:

*..... es evidente que el amor de Dios es aquello que les ha permitido superar los límites de su naturaleza.*²⁰⁷

Por lo tanto no es la propia capacidad humana el motor del impulso ascético sino la gracia divina que impulsa a los hombres a superar los límites de su naturaleza y valida la experiencia ascética, y no es por la sabiduría humana que se logra alcanzar esta filosofía, la cual implica un sometimiento del cuerpo:

No les ha dado la victoria su naturaleza, pues esta es mortal y llena de múltiples pasiones, pero su voluntad atrae la gracia divina. Amantes y ardientes de la belleza divina ellos han soportado generosamente la insurrección de las pasiones, han soportado vigorosamente las avalanchas de golpes que les propinó el diablo y, diciendo como el apóstol, ellos han mortificado sus cuerpos y lo han

²⁰⁵ El vocabulario es abundantísimo, solo mencionamos las más importantes παιδοτροβής, II, 3,5; 4,3; 10,1; IV, 2,25; V, 10,4. διδάσκαλος, II,6,12; III, 6,2.8; XXII, 2,7. γυμναστής, II,3,4. ἀθλητής, XXXI, 1,1; XXI, 1,1. παλαίστρα, II,3,4; 9,7; IV, 2,25; .

²⁰⁶ ὅτι γὰρ οὐ τῇ βίωμῃ θαρροῦντες τοῦ σώματος, τῶν ὑπὲρ τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπείαν ἠράσθησαν, καὶ τοὺς ταύτῃ κεμένους ὑπερέβησαν ὄρους, καὶ τὰ παγέντα τοῖς τῆς εὐσεβείας ἀγωνισταῖς ὑπερεπήδησαν σκάμματα.... HR XXXI, 23-27. Cf. I, 51-54.

²⁰⁷ ...δῆλον ὡς ὁ περὶ τὸν θεὸν ἔρως ὑπερβῆναι τοὺς τῆς φύσεως παρεσκεύασεν ὄρους. HR: XXX 4, 2-3.

reducido a la esclavitud,²⁰⁸ y así, han calmado el fuego del apetito irracional y obligado a mantenerse tranquila a la furia del apetito. Habiendo dormido así las pasiones por la abstinencia, el descansar en el suelo y aplacar sus sobresaltos, ellos han obligado al cuerpo a pactar con el alma y poner un término a su lucha que es parte de la naturaleza.²⁰⁹

Este extenso párrafo define con toda claridad cuál es la concepción de la vida ascética que desarrolla Teodoreto. El sometimiento de las debilidades del cuerpo, por medio de una combinación de voluntad humana y gracia divina, es el fin fundamental de la ascésis. En cuanto a la libertad humana Teodoreto sigue la tradición antioqueña que puso énfasis en la capacidad del hombre de superar aquello que formaba parte de los límites impuestos a la naturaleza humana (la muerte y el predominio de las pasiones) gracias al ejercicio del libre albedrío que atrae tras de sí a la gracia divina, como ya lo había expresado años antes su compatriota Juan Crisóstomo. Para éste último la capacidad de realizar elecciones morales en virtud de su libertad como consecuencia del bautismo era una de las características de todo cristiano, por lo que la decisión de abandonar del mundo constituía parte de esa libre voluntad en respuesta a un llamado divino.²¹⁰ De la misma manera el prólogo de la *HR* el cristiano puede -por medio del libre ejercicio de su libre voluntad y a través de la domesticación del cuerpo- vivir en un estado de ἀπάθεια que le permite alcanzar el estado de espiritualidad que se requiere para llegar hasta Dios. Pero debemos precisar en qué consiste la ἀπάθεια. Esta palabra del vocabulario estoico designa en la tradición cristiana el atributo de la naturaleza divina de Cristo de escapar a las leyes de la materia también expresa la capacidad del hombre la insensibilidad frente al pecado y la domesticación de las pasiones. Según la tradición filosófica platónica para la cual

208 I Cor. 9, 27

209 Παρεῖχε δὲ αὐτοῖς τὴν νίκην οὐχ ἡ φύσις, θνητὴ γὰρ αὕτη, καὶ παθῶν μῦθων ἀνάπλευς, ἀλλ' ἡ γνώμη τὴν θεῖαν χάριν ἐφελκομένη. Ἐρασταὶ γὰρ θερμοὶ τοῦ θεοῦ κάλλους γενόμενοι, καὶ ἀσπασίως ἅπαντα καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν ὑπὲρ τοῦ ἐρωμένου ἐλόμενοι, ἤνεγκαν μὲν γενναίως τὴν τῶν παθῶν ἐπανάστασιν, ἀπεκρούσαντο δὲ καρτερῶς τῶν τοῦ διαβόλου βελῶν τὰς νιφάδας, καὶ ἀποστολικῶς εἰπεῖν, τὸ σῶμα πιέσαντες καὶ δουλαγωγῆσαντες, τὰς μὲν τοῦ θυμοῦ φλεγμονὰς κατεπράυναν, τῶν ἐπιθυμιῶν δὲ τὸ λυσσῶδες ἤσυχίαν ἀγειν ἠνάγκασαν. Ἀπαστία δὲ καὶ χαμεννία οὕτω τὰ πάθη κοιμήσαντες καὶ τὰ τούτων σκιρτήματα καταπαύσαντες σπέλασθαι τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν κατηνάγκασαν, καὶ τὸν ἔμφυτον τούτων κατέλυσαν πόλεμον. *HR*: *Prot.*, 5.

210 Este párrafo también demuestra lo lejos que se encuentra esta concepción típicamente oriental de la antropología occidental. La antropología que desarrolla Teodoreto de Cirros está muy lejos de la de Agustín de Hipona. El obispo de Cirros es heredero de la tradición oriental que expresaron Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo que da un papel preponderante a la voluntad humana en la salvación y por lo tanto tiene una visión de la condición humana mucho menos pesimista que la del africano. Una elaborada síntesis de la oposición entre ambas concepciones subyacentes acerca de la naturaleza humana, el pecado y el libre albedrío se puede encontrar en el libro de la historiadora-teóloga Elaine Pagels *Adán, Eva y la serpiente*. Barcelona, 1990 (1988), pp. 143-211

solo se puede conocer (y amar) lo semejante a través de lo semejante, el conocimiento de Dios implica para hombre el convertirse en ἀσώματος (incorpóreo). Por supuesto Teodoreto nunca creyó en la posibilidad de que los hombres abandonaran toda su realidad material, de este peligro advierte a su lector al definir en la *HE* a Julián Saba como: *El que imita la vida de los seres incorpóreos en un cuerpo.*²¹¹ Si bien Teodoreto recurre a la comparación con la vida angélica como un elemento común de toda la literatura hagiográfica, es consciente de los peligros filosóficos que conllevaría afirmar la naturaleza inmaterial del santo. El peligro del origenismo o una interpretación gnóstico-dualista radicalizada de la vida ascética acechaban dentro del movimiento monástico, y Teodoreto disipa cualquier posibilidad de esas desviaciones.²¹² Por lo tanto la ἀπάθεια es un ideal más que un fin en sí mismo pero que sostiene la integridad de la naturaleza humana de la misma manera que en la encarnación la naturaleza humana de Cristo se mantuvo intacta sin subordinación alguna. Por esta razón Simeón el estilita frente a la pregunta de un visitante ¿Eres un hombre o un ser espiritual? el monje responde haciéndole a su columna y poner sus manos en las llagas para convencerlo de su carácter humano.²¹³

Desde esta perspectiva la ascésis se convierte en una espiritualidad que no intenta destruir al cuerpo sino a reconciliarlo con el alma subyugando sus tendencias naturales en una lucha que evita la desmesura y establece un equilibrio interior que se sitúa entre los extremos bajo la marca de la razón y del buen sentido y que se traduce en el comportamiento por la dulzura que vuelve la virtud amable y al hombre de Dios sociable reflejo de la serenidad interior²¹⁴ que reprime todas las pasiones en especial la ira, la cual es reprimida y sólo comprensible, como vimos, debido a la ignorancia y la simplicidad.

Esta filosofía es en última instancia la rememoración de la vida misma de Cristo; y el asceta como un *alter Christus*, supera, por medio de la ascésis, los límites de la naturaleza humana gracias al amor divino que les permite sobrepasar los sufrimientos de la vida ascética. Nos encontramos con una resignificación de un elemento que vimos brevemente en Efrén. La mortificación que

211 Οἱ τῶν ἀσώματων τὸν βίον ἐν σώματι μιμησάμενοι HE: XIX.

212 El origenismo se había manifestado en Siria en los escritos de Evagrio del Ponto († 399) de amplia circulación en los monasterios. Este gran místico de lengua girega que solo se ha conservado en siríaco y armenio. Recomendamos la introducción de A. Guillaumont en *Evagre le Pontique. Le gnostique*. A y C. Guillaumont, SC, 356, París, 1989. En cuanto a la especuación gnostica, en especial marcionita y valentiniana tentan una amplia difusión en los medios ascéticos. Ciertos autores entre ellos McCulloch Op. Cit. 1982 P. 28 opinan que el marcionismo fue mayoritario en Mesopotamia hasta el siglo V dC. lo que explicaría el vacío de fuentes referidas a los primeros siglos.

213 HR: XXVI, 25

214 HR: IV, 10 Cf. *Vita Antonii* 14, 3-4.

según el poeta siríaco, constituía una eliminación de la parte pecadora del hombre en el camino hacia la condición angélica previa a la caída de Adán se transforma en Teodoreto en una práctica filosófica que permite sobrepasar la φύσις humana hasta llevarlos a una divina beatitud y alcanzar un estado de equilibrio semejante al del filósofo pagano.

Coincidimos con lo expuesto por Han Drijvers más arriba, quién ha descrito esta concepción del *Hombre Santo* como un resultado de las tradiciones cristológicas antioqueñas. En efecto, detrás de este modelo de santidad descubrimos los elementos cristológicos presentes en la obra de Teodoreto; Jesucristo en tanto verdadero hombre ha traspasado los límites de la φύσις fijada a los hombres porque venció a la muerte; de la misma manera los santos ascetas del desierto transgreden los mismo límites a través de la mortificación -en tanto constituye una nueva forma de martirio. La cristología se transforma en una antropología, heredera de la antigua tradición ascética antioqueña que tiene una herencia común (tanto griega como siríaca) en el evangelio de Lucas y en la tradición apócrifa como *Los Hechos de Tomás*, *Las Odas de Salomón* y del *Diatessaron* de Taciano, previamente expurgada de sus elementos más incómodos. La HR es definición de la vida monástica de un autor que no solo ha conocido la tradición considerada apostólica por su ciudad natal sino que ha sido educado en los modelos de la antigua παλαιά pagana. Han Drijvers lo sintetiza de la siguiente manera:

*Christ is considered God's eternal thought and will, incarnate in a human body in order that a man might return to the original state in which he was created according to God's thought and will. Christ manifest the divine will by his obedience unto death, which means by dominating human passions and strivings, revealing in this way God's eternal thought concerning the salvation of mankind. The lifestyle of Holy Man is an imitation of Christ's passion a training of his will in dominating his passions and strivings; so he shows a certain Christ-conformity.*²¹⁵

Las vidas de los santos de la HR son la proyección terrena de la cristología Antioqueña en el plano humano. En este sentido la HR construye un modelo monástico acorde a las definiciones teológicas que se imponían en el ámbito mediterráneo y liberado de sus concepciones más heterodoxas que habían prevalecido en él por algún tiempo. La dualidad de lo humano y lo divino que vimos en la tradición semítica se transforma bajo el barniz helenizado de Teodoreto en una búsqueda filosófica en la cual el hombre se desprende de todo padecimiento sensible para alcanzar un punto de equilibrio. En la Vida de Simeón el estilita (sin dudas la estrella de

²¹⁵ Drijvers, Op. cit. 1981. P. 32

toda la colección) este patrón de *domesticación* del cuerpo en la cual se produce el equilibrio y la unidad entre la humanidad y Dios manteniendo intactas ambos elementos. Su figura sobre la columna con las manos extendidas en perpetua oración se asemeja a la figura crucificada de Cristo; la disciplina física es una filosofía que persigue la virtud del alma. Cuando asciende al pilar lo hace para *volar hacia el cielo y abandonar la forma de vida terrestre*²¹⁶ El ascetismo es en definitiva un ascenso hacia Dios en un perfecto ejercicio de la disciplina que, a medida que supera por medio de la ascésis los límites naturales de la condición humana, le permite una progresiva capacidad de obrar milagros.

Como habíamos visto Teodoreto subraya la condición humana de Simeón, en él se produce un milagro gracias a su práctica ascética, sin embargo nunca abandona su condición humana; su ἀπάθεια es celebrada y en la medida que avanza en su disciplina y en su crecimiento espiritual alcanza la capacidad de obrar milagros. La gracia divina no es algo a lo que se llega de manera inmediata.

De esta manera nos encontramos con algo que los estudiosos de Teodoreto de Cirros han pasado generalmente por alto; la relación de la HR y sus papel como vocero y líder del bando antioqueño en las discusiones entre los concilios de Efeso y Calcedonia. Susan Ashbrook Harvey, consciente de este hecho, sugiere que la figura de Simeón representa una imagen de sus propias opiniones sobre la salvación de acuerdo con un plan cristológico que se proyecta en el plano humano.²¹⁷

La biografía siríaca de Simeón, compuesta por alguno de sus discípulos poco después de su muerte sirve como término de comparación de la lectura de la carrera ascética de Simeón que hace Teodoreto de la cual propone una visión divergente.²¹⁸ Para Harvey esta biografía es la *versión oficial* de la vida de Simeón y que reflejaría con mayor verosimilitud que la versión de Teodoreto, la percepción que el santo tenía de su práctica. Aunque nos parece discutible el hecho de considerar alguna de las dos biografías más cercana a la realidad que la otra (olvidando que cualquier texto es de por sí una interpretación subjetiva de la realidad que refleja), podemos coincidir con ella en el hecho que la *Vida siríaca* expresa una visión que contrasta con la de la HR. La separación que opera el obispo de Cirros entre cuerpo y alma es reemplazado por una unidad en la devoción a Dios, tampoco encontramos la

216 ἀναπτῆναι γὰρ οὐρανὸν ἐφίεται καὶ τῆς ἐπιγείου ταύτης ἀπαλλαγῆναι διατριβῆς. HR: XXVI, 12, 8-9

217 Harvey, S.A. *The sense of a stylite. Perspectives on Symeon the elder.* en Vig. Chr. 42 (1988) p. 380. Sobre el debate acerca de las posibles motivaciones a escribir la HR ver MST, 42.

218 *Vita Simeonis* Trad. por F. Lent en *Journal of American Oriental society* 35 (1915-1917) pp. 98-103.

idea de un crecimiento progresivo y ascendente por medio del disciplinamiento del cuerpo y en su lugar vemos una actividad contemplativa que se produce desde el comienzo:

The intimate and loving relationship between Simeon and the Lord is there from the start. Thus Simeon begins to work miracles as soon as he leaves to pursue his religious vocation, long before the grueling of his ascetism is set. 219

El ascenso al pilar no es consecuencia de un ascenso filosófico en búsqueda de la virtud. La Vida siríaca por medio de el paradigma veterotestamentario de Moisés hace explícita una concepción distinta del ascetismo y el pilar. El llamado divino es lo que hace que Simeón ascienda a su columna, no se relaciona con el deseo de disciplinar su cuerpo, sino con el deseo de predicar eficazmente la palabra de Dios. Este deseo se relaciona con el lugar alto, la montaña, que en la tradición semítica se asocia a la montaña. Así, Simeón se transforma en un nuevo profeta que, desde el lugar alto, reordena el mundo y sirve de nexo entre Dios y los hombres, en definitiva se comporta como *Holy man*. Por otra parte vimos la manera en que Teodoreto incorpora el AT con el propósito de justificar la conducta paradójica del santo; en cambio la Vida siríaca lo hace para proveer un modelo de comportamiento: el santo como profeta en una lucha contra los poderes que implica cuerpo y alma; en ella el pilar simboliza los lugares altos y montañas donde los profetas recibían la palabra de Dios. 220

De la misma manera la definición de una cristología representaba un modelo de comportamiento y de conexión entre lo divino y humano. La HR es la incorporación de un modelo cristológico en el plano de los comportamientos humanos en la búsqueda de un modelo de unión entre Dios y el hombre. Paradójicamente las lecturas tradicionales de la hagiografía han tendido a olvidar esto. Teodoreto escribe sus biografías con el fin de definir un modelo de conexión entre Dios y los hombres afín a su concepción de la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo en la que ambos elementos permanecen unidos pero a la vez distinguibles.

10. El manual del buen monje.

219 Harvey Op. Cit. p. 381.

220 Peter Brown había relacionado el origen del culto de los santos con la imposición de un monoteísmo lejano sobre los dioses tradicionales que actuaban directamente sobre la naturaleza. Los Hombres Santos habrían cumplido la función de eslabón entre un dios lejano y la naturaleza, actuando como *ordenadores* del cosmos en un contexto de indefinición de lo sagrado. P. Brown, Op. Cit. 1997, p. 140.

En tanto el ascetismo tal y como lo concibe Teodoreto de Cirros es un modelo antropológico construido a partir de su propio modelo cristológico éste a su vez provee una serie de patrones de comportamiento tendientes a delimitar la vida monástica de acuerdo a las expectativas del obispo. Detrás de su objetivo explícito de relatar la vida de anacoretas y cenobitas de Siria se oculta una operación de traducción de un ascetismo de raíz oriental sobre modelos helenísticos que reconstruyen el ideal ascético del cristianismo semítico a partir categorías de la filosofía. Con esta "operación de construcción y traducción" Teodoreto pretende incorporar a los ascetas siríacos dentro de una síntesis de teología y modelo de vida donde sus propias opiniones acerca de la encarnación y del rol de las naturalezas humana y divina de Cristo juegan un rol fundamental.

Al hacer esto persigue un doble fin; por una parte presenta al lector un modelo ascético fundamentado en las concepciones teológicas de la escuela antioqueña. El modelo cristológico de Teodoreto influye en una antropología ascética que se transforma en modelo monástico por el cual es posible seguir el camino inverso que nos lleva a Cristo *μονογενής* a través de los santos *μόναχοι*. Este modelo ascético tiene por fin asentar el predominio de la tradición cristológica en medios monásticos a través de un compromiso entre elite episcopal y movimiento monacal de una mútua legitimación. Los ascetas del desierto eran figuras populares cuyo carisma les daba prestigio dentro de la sociedad en general; ellos serían el medio más apropiado de comunicación elite episcopal - masas.

Empecemos ahora a ver más de cerca la *HR* en la búsqueda de los modelos que subyacen a los relatos. Cualquier intento de definir un modelo ascético dentro de la obra de Teodoreto debe partir del tratado *Sobre la divina Caridad* el cual constituye el verdadero *post scriptum* de la *HR* y en cuyo prólogo el objeto de su trabajo de manera clara; luego de haber descripto la vida de aquellos que combaten al demonio por medio de la ascésis se dedica a buscar las fuentes espirituales de la vida ascética:

Conviene a nosotros de aquí en adelante, preguntar, investigar y examinar con cuidado exactamente dónde encontraron el impulso que los hace abrazar esta constitución y con qué razonamientos han ocupado la cima de la filosofía. ²²¹

221 Προσσηκει δὲ ἡμᾶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐρευνῆσαι, καὶ ζητῆσαι, καὶ καταμαθεῖν ἀκριβῶς πῶθεν ὀρμώμενοι τῆδε τὴν πολιτείαν ἠσπάσαντο, καὶ ποίοις χρώμενοι λογισμοῖς αὐτὴν κατέλαβον τῆς φιλοσοφίας τὴν κορυφὴν· HR XXX Prol. I, 19-23.

La vida ascética (Ἐὶς ἄσκητικός) se transforma en el paralelo a la vida ciudadana (Ἐὶς πολιτικός) ya que el monasterio constituye un paralelo a la ciudad y se coloca frente a la vida urbana como una comunidad alternativa, construida sobre principios evangélicos. Teodoreto señala la distinción radical que separa el espíritu de uno y otro tipos de vida, mientras que la vida de la πόλις se rige por las leyes humanas, la vida ascética se define por el amor a Dios y la renuncia al mundo para asegurar las condiciones más favorables para alcanzar el fin fijado a los cristianos por el bautismo. En opinión de Teodoreto la vida monástica nunca constituye una negación de la vida comunitaria, y aunque reconoce las formas anacoréticas de ascetismo como válidas el monje no se transforma, como en Efrén, en un "salvaje". A diferencia del *ihidaya* de los *Carmina Nisibena* la soledad no es la renuncia a la civilización y sus convenciones en búsqueda de la inocencia adámica sino que ésta renuncia tiene un sentido filosófico al transformarse en la persecución de la ἁπθεῖα del filósofo.²²² La vida comunitaria era extraña al ascetismo siríaco tal como se puede ver en los tratados ascéticos de Efrén o Afraates, su progresiva adopción tiene que ver con la incorporación de los modelos egipcios del cenobio pacomiano y de la organización ascética capadocia, en particular Basilio de Cesárea quien es la gran fuente de inspiración de la vida ascética comunitaria.²²³ La preferencia del capadocio por la vida cenobítica por sobre la vida solitaria demuestra una tendencia ascética aristocrática y teñida de origenismo que considera al monasterio como la consecuencia natural de la unidad eclesial en el cuerpo de Cristo; institucionalizada y organizada desde un principio jerárquico. Basilio veía en la práctica ascética el abandono de lo material para alcanzar la θεοποίησις divina como contemplación íntima y profunda del fin último del conocimiento que es Dios. Teodoreto nunca se pronuncia a favor de ninguna de las dos formas y parece transitar peligrosamente en un camino intermedio entre ambas; por una parte nunca llega a hacer una valoración ya que ni el cenobio ni la anacoresis representan el ideal monástico. Tampoco se establece entre ambos ni una relación jerárquica ni evolutiva; se pasa del cenobio a la reclusión solitaria y viceversa con completa naturalidad y en cierto sentido podemos afirmar que está tan lejos de Efrén como de Basilio.

²²² Este término filosófico, dijimos, incorpora la idea filosófica del abandono de las convenciones sociales y una vuelta a la naturaleza. Pero a diferencia de Efrén, Teodoreto no supone la absoluta soledad como necesaria para el monje. HR Prol. 2, 21 Teodoreto no define como en épocas posteriores una evolución entre la vida anacoética a la cenobítica o viceversa; para él es indistinta esta evolución y en la HR se da la evolución en los dos sentidos, MST 153.

²²³ Sobre la organización de los monasterios Coptos ofrecemos dos lecturas introductorias con una finalidad orientadora: Henry Chadwick, *Pachomios and the Idea of Sanctity* en Sergei Hackel (ed.) Op. Cit. 1981 pp. 11-24 y Christian Cannuyer *Le monachisme Copte (IIIe-VIe s.) données nouvelles des sources écrites et de l'Archéologie* en PSyr. pp. 81-104. n cuanto a la organización de los monasterios capadocios ver P. Sleiman Abou Zeid *Le monachisme Cappadocien (Saint Basile le Grand)* en PSyr pp.105-113.

Sin embargo las disputas teológicas impusieron a la gran Iglesia la necesidad de disciplinar a la masa ascética, de controlar material e intelectualmente a quienes jugaban un rol esencial en la extensión de ideas y prácticas entre el común. A partir de los concilios cristológicos del siglo V se hizo cada vez más fuerte la presencia de los monjes en los debates tanto predicando a las multitudes como mera fuerza de choque en los debates y por lo tanto era evidente que la suerte de cada uno de los partidos en disputa dependía de su opinión y apoyo. Teodoreto consciente de este hecho dedicó buena parte de su epistolario a presentar a los monjes los puntos de vista de su escuela.²²⁴ Las epístolas de carácter doctrinal de Teodoreto se pueden insertar en este periodo (primera mitad del siglo V dC) en el que se produce la lenta pero sostenida imposición de los conceptos helenísticos dentro de la cultura cristiana siríaca. En la misma época autores siríoparlantes como Juan de Apamea comienzan a incorporar aquellos conceptos desarrollados por los teólogos de lengua griega en la espiritualidad cristiana siríaca; más tarde, en la segunda mitad del siglo V y principios del VI esta helenización se completará con las figuras de Narsai y Filoxeno de Mabbug quienes incorporaran las categorías y conceptos de la filosofía helenística, el primero desde la teología antioqueña, el segundo desde la ciriliana. Estos mismos cambios se dieron en la cultura monástica y la adopción de la forma cenobítica se encuentra en estrecha relación con su imposición. Por lo tanto en la *HR el cenobio* proporciona mejores posibilidades de control que una masa de monjes desperdigados por el desierto, como se puede ver en la vida de Publius. Una vez congregados sus discípulos en una comunidad de celdas dispersas alrededor del maestro, éste hacía periódicas visitas de control. Finalmente decide la construcción de un edificio persiguiendo por un lado que un mejor control; pero por otro la convivencia permite a los monjes mejorar por medio de la mútua imitación; aquí aparece nuevamente el paralelo con la ciudad cuando hace decir a Publius:

*Así, decía, tomamos los unos de los otros lo que [nos] falta, nos conseguiremos una excelencia completa. Como en los mercados de las ciudades está el que vende pan, el otro legumbres, el que vende vestidos, este otro fabrica calzados...*²²⁵

²²⁴ Dentro de la gran cantidad de cartas dirigidas a las autoridades monásticas deben destacarse dos extensas cartas, una dirigida a los monjes de la diócesis de Antioquía Ep. CLI datada alrededor del 431 durante los debates de Efeso la otra dirigida a los monjes de Constantinopla Ep. CXLV datada por Garnier a fines de 450. En ambas cartas con distinta intensidad defiende los puntos de vista Antioqueños sobre la encarnación y a su vez ataca a sus contrincantes Cirilo y Eutiques.

²²⁵ Οὕτω γὰρ παρ' ἀλλήλων, ἔφη, τὸ ἐνδέον λαμβάνοντες, τὴν τελεωτάτην κατορθώσομεν ἀρετὴν. Καθ' ἅπερ γὰρ ἐν ταῖς πολιτικαῖς ἀγοραῖς ὁ μὲν ἄρτων ἐστὶ πρᾶτῆρ, ὁ δὲ λαχάνων, ὁ δὲ ἱματίων ἔμπορος, ἄλλος δὲ ὑπόδημάτων δημιουργός.... HR. V,4,11-14

El sustento de las comunidades y el trabajo de los monjes era otro de los elementos que Teodoreto incorpora de la tradición egipcia y Capadocia a un ascetismo que rechazaba el trabajo manual. Ya vimos como los Mesalianos lo rechazaban como algo denigrante, e incluso Efrén se mostraba hostil al trabajo de los monjes. En efecto, en el énfasis en la mendicidad carismática podemos ver una de las herencias del judeocristianismo palestiniense y la tradición sinóptica al ascetismo mesopotámico.²²⁶ En la *HR* la mayoría de las comunidades monásticas y la totalidad de los anacoretas viven de la caridad pública, algunos hasta prohibían la posesión de animales de trabajo o herramientas.²²⁷ Sin embargo Teodoreto ve de manera favorable la actividad económica en los monasterios; el peso de sostener una comunidad monástica para las aldeas circundantes no debió ser despreciable y suscitaba muchos conflictos entre aldeanos y monjes; por lo que una actitud tan antisocial para una Iglesia que busca "acomodarse" dentro de la sociedad más que oponerse a ella, no puede describirse no sin incomodidad. De hecho P. Canivet sugiere que Teodoreto silencia deliberadamente este conflicto; valga como ejemplo la ausencia de Alejandro el Acemeta de las biografías de la *HR*. que no puede deberse a la ignorancia del autor sino más bien al deseo de callar los modelos que presentan el ideal monástico como mendicidad carismática, actitud que llevaba a menudo al conflicto entre los grupos de monjes itinerantes y las comunidades rurales que se veían obligadas a mantenerlos durante su estancia. Alejandro, según una biografía siríaca había reunido alrededor de 400 discípulos a principios del siglo V en la más estricta pobreza.²²⁸ Pero a medida que avanzó el siglo V, los cambios en la economía del campo sirio, con la extensión del monocultivo del olivar favoreció ^{era} la extensión de grandes dominios agrícolas, entre ellos de algunos importantes monasterios; quienes vieron una solución que les permitía conciliar sus exigencias de la vida cotidiana y de la pobreza.²²⁹

²²⁶ Acerca de la mendicidad carismática en el cristianismo primitivo ver Theissen, G. Op. Cit. Cap. V. El teólogo alemán parte de la discusión entre Pablo y el grupo de los Doce en torno a la legitimidad del trabajo de un apostol (2Tesalonic. 3:6-9 y I Cor. 9 y 2 Cor. 10-13) como un conflicto entre grupos sociológicos distintos. Obviamente la tradición de la mendicidad apostólica fue predominante en las comunidades arameoparlantes. Más detalles sobre la actitud del kmonacato siríaco frente al trabajo en Vööbus, A Op. cit. 1958 y 1960.

²²⁷ *HR*: XXVI, 7, MST 162

²²⁸ Alejandro se incorpora en la tradición mesaliana que rechaza el trabajo manual que consideraba como obstáculo a la vida contemplativa; obviamente este fue uno de los motivos del silencio de Teodoreto. Esta concepción negativa sobre el trabajo manual tiene un paralelo en Sinesio de Cirene, Dión Crisóstomo, 7. Aunque las razones del desprecio de uno y otro son muy distintas.

²²⁹ Sobre los cambios económicos sufridos en Siria durante el siglo V dC y su incidencia en la economía monástica ver MST 169, Canivet se apoya en las conclusiones de G. Tchalenko, Op. Cit. 1953-58.

A pesar de la imagen imperante en la *HR*, Teodoreto, testigo de estas transformaciones, se acomoda a la tradición Capadocia (en el fondo paulina) de la autosuficiencia de los monasterios y tiene una opinión positiva sobre el trabajo de los monjes. Para él, la vida monástica no está reñida con el trabajo con las actividades manuales, en especial algunas formas de comercio. ²³⁰

Teodoreto pone en boca del monje Teodosio la justificación del trabajo de los monjes: *Pues sería absurdo que aquellos que están atados en la vida soporten la miseria y la pena para alimentar a sus mujeres e hijos, y pagar sus contribuciones e impuestos, ofrecer a Dios las primicias de los frutos, y aliviar según su poder la indigencia de los mendigos, y nosotros no nos procuramos por nuestro trabajo eso que necesitamos sino nos quedamos con los brazos cruzados sacando provecho de las manos de otros.* ²³¹

La comunidad monástica no es, por supuesto, un ente horizontal; sin embargo la ausencia de un vocabulario definido para las funciones directivas de los monasterios²³² y la ausencia de una sucesión por vía electiva sino por designación directa se explica por el estado embrionario de la mayoría de las escuelas monásticas de Siria. La fluidez de las situaciones y géneros de vida confirman este estado embrionario aunque abundan los anacoretas encerrados en grutas, cisternas abandonadas, tumbas o celdas construidas en el desierto; y son nulas las menciones de monjes errantes. ²³³

La creación de una regla es vital en el establecimiento de un control estricto sobre los monasterios. Teodoreto menciona algunas reglas monásticas como las del monasterio de Bassos o las de Publius y Julián.²³⁴ Teodoreto recuerda a Basilio de Cesárea cuya obra sirvió de paradigma de todas las constituciones monásticas tanto en oriente como en occidente; Basilio aparece brevemente mencionado

²³⁰ *HR*, XVII, 2 El comercio había sido explícitamente prohibido por la regla de Rabbulah entre los monasterios de la región de Edesa.

²³¹ Καὶ γὰρ ἄτοπον τοὺς μὲν ἐν βίῳ στρεφομένους καὶ παῖδια καὶ γυναῖκας ταλαιπωρουμένους καὶ πονοῦτας ἀποτρέφειν, καὶ πρὸς τούτοις καὶ φόρους εἰσφέρειν καὶ δασμοὺς ἀπαιτεῖσθαι, καὶ τῷ θεῷ προσφέρειν τὰς ἀπαρχὰς καὶ τῶν προσαιτῶν εἰς δύναμιν θεραπεύειν τὴν ἔνδειαν, ἡμᾶς δὲ τὴν ἀναγκαίαν ἐκ τῶν πόνων μὴ πορίζεσθαι χρεῖαν..... ἀλλὰ καθῆσθαι εἰσὼ τὰς χεῖρας ἔχοντας καὶ τὰ ἄλλοτρίων χειρῶν καρπουμένους. *HR*, X, 3, 17-26.

²³² Teodoreto prefiere para la *HR* un vocabulario metafórico Ver *MST* 171-173

²³³ Creemos que el silencio respecto a esta forma de ascésis tiene que ver con lo que mencionamos más arriba sobre los mesalianos (Vide supra*****) quienes se asociaban a esta práctica. Sobre un cuadro detallado de las habitaciones monásticas de Siria ver *MST* 154-157

²³⁴ *HR*: XXVI, 8; II, 3-5; V, 3-5

en la vida de Zenón.²³⁵ Sin embargo no hace ninguna mención de la figura de Pacomio y mucho menos de Rabullah, obispo de Edesa, quién a principios del siglo V dC compuso una regla para los monasterios de Osroene. La enorme importancia de la figura de Rabullah para la Iglesia de Siria y Alta Mesopotamia contrasta con su ausencia en la HR, la cual se explica rápidamente por su adscripción al monofisismo. El silencio de Teodoreto se vuelve muy sugerente si tenemos la obvia rivalidad teológica que enfrentaba a ambos obispos quienes habían estado en bandos opuestos durante el concilio de Efeso. Sin embargo conocemos de las buenas relaciones de Teodoreto con el sucesor de Rabullah, Ibas, quién fue ferviente sostén del diofisismo antioqueño.²³⁶



En cuanto a los títulos de las autoridades de los monasterios, aunque en la literatura hagiográfica de la época es relativamente abundante, Teodoreto hace poco uso de ese vocabulario. En cuanto a las autoridades monásticas el vocabulario de referencia se relacionan con elementos de la vida urbana como la educación (Διδάσκαλος, Παιδοτρίβης, γυμναστής) o relacionados con el ejercicio de la política, como es el caso del término ἡγεμονία asociado a las funciones del superior monástico.²³⁷

¿Qué significado posee este uso de un vocabulario político para definir a la comunidad monástica? P. Canivet lo asocia a una evolución en la concepción del ejercicio de la autoridad monástica que va desde la concepción de padre espiritual a la de superior con poderes espirituales y temporales de la misma manera que parece haber sucedido en los monasterios de Palestina en el siglo VI:

*De même, dans ces petits univers qui prétendent imiter la vie angélique mais qui doivent s'assurer un minimum d'organisation temporelle, l'existence s'aménage selon un type patriarcal, comme il apparaît normal aux villageois de ce bourg libanais où Abraham vivait en ascète, de le prendre comme curé après en avoir leur patron.*²³⁸

Sin embargo esa organización patriarcal se transforma en la pluma del obispo de Cirros en una institución progresivamente autónoma del poder carismático y sujeta a las reglas que delimitaban su vida. Los cánones del concilio de Calcedonia acerca de la vida monástica cerrarán este proceso subordinándola a la autoridad episcopal. En cuanto a la relación con esta última, solo ella podía mitigar



²³⁵ HR: XII, 1, 4-7

²³⁶ Teodoreto e Ibas mantuvieron habitual correspondencia, ver Ep. 132, 52

²³⁷ MST 172, HR: IV, 3,3; 8,19; 9,4; V,6,9.15.

²³⁸ MST 173, HR: XVII, 2-4

aquellos elementos negativos de la práctica ascética. En numerosas ocasiones Teodoreto muestra a los obispos como la única autoridad capaz de devolver al orden los excesos de mortificación de los monjes. En este punto Teodoreto se aparta del entusiasmo de Efrén por el completo abandono del cuerpo. La moderación en la práctica ascética y evitar todo exceso forma parte del "manual del buen monje" que provee Teodoreto y el caso del extravagante Simeón es buen ejemplo de esto. En efecto luego de haber recorrido todas las formas posibles de mortificar a su cuerpo y luego de reiterados conflictos con sus compañeros de encierro, decide aislarse en una especie de recinto amurallado circular y atar su pie derecho con una cadena que hierro a una pesada piedra para no traspasar los límites de su encierro, la intervención del Obispo Melecio le persuade que las *cadena de hierro era superflua, ya que la conciencia es suficiente para imponer al cuerpo las cadenas espirituales.*²³⁹

En otra oportunidad Simeón inicia un ayuno de cuarenta días:

*Habiendo encontrado en ese lugar una pequeña casucha, el se encierra durante tres años. Queriendo aumentar su tesoro de virtud, el ambicionaba permanecer, como el ejemplo de Moisés y Elías los hombres divinos, cuarenta días sin comida. Intenta persuadir entonces al admirable Bassos, que recorría las aldeas inspeccionando a los sacerdotes de las aldeas,²⁴⁰ de no dejar nada adentro y tapiar la puerta con barro. Pero, como el otro le mostró la dificultad de la empresa y lo exhortó a no tomar el suicidio como virtud, pues es el más grande y primero de los crímenes, dijo: Bien, oh padre, dame diez panes y un cántaro de agua, y si veo que el cuerpo necesita alimento haré uso de ellos.*²⁴¹

La edad y el cansancio podía llevar a los más ancianos a obedecer a los obispos para mitigar sus prácticas, como en el caso del anciano Policronio que, agobiado por el cansancio, fue persuadido por el mismo Teodoreto de admitir a dos compañeros,²⁴² o Baradates que acepta la sugerencia del obispo de Antioquia Teódoto de abandonar una cabaña tan pequeña que le impedía erguirse, solo para adquirir una

²³⁹ HR: XXVI, 10, 13-16

²⁴⁰ Es decir era periodeuta, sobre las funciones de este funcionario eclesiástico ver Leclercq, H *Périodeute* en Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, 1939, 14, 1.

²⁴¹ Ἐν ταύτῃ μικρὸν οἰκίσκον εὐρῶν τρία καθεργγμένος διετέλεσεν ἔτη· αὐξεῖν δὲ αἰεὶ τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον φιλονεικῶν ἐπεθύμησε Μωυσῆ καὶ ἡλίκα τοῖς θεοῖς ἀνθρώποις παραπλησίως τεσσαράκοντα ἡμέρας ἄσιτος διαμεῖναι. Καὶ πείθει τὸν θαυμάσιον Βάσσον, ὃς τῆνικαῦτα πολλὰς περιώδευε κώμας τοῖς κατὰ κώμην ἱερεῦσιν ἐπιστατῶν, μηδὲν μὲν ἔσδον καταλιπεῖν, πηλῶ δὲ καταχρῖσαι τὴν θύραν. Τοῦ δὲ καὶ τὴν δυσκολίαν τοῦ πράγματος ὑπαγορεύοντος καὶ παραινοῦντος μὴ νομίζειν ἀρετὴν εἶναι τὸν βίαιον θάνατον, κατηγορία γὰρ αὕτη καὶ μεγίστη καὶ πρώτη· Ἀλλὰ σύ γε, ἔφη, ὦ πάτερ, δέκα μοι ἄρτους καὶ στάμον ὕδατος ἀπόθου, κἄν ἴδω τὸ σῶμα τροφῆς δεόμενον, μεταλήψομαι τούτων. HR: XXVI, 7, 3-15

²⁴² HR: XXIV, 4

nueva postura, a la intemperie, permanentemente de pie y con las manos extendidas.²⁴³

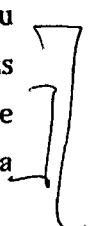
La vida ascética tal como la describe la *HR* es una comunidad, jerárquica y organizada sobre el principio de la vida angélica. La principal característica de un monje es la subordinación a la jerarquía eclesiástica y esto constituye otro tópico común de la hagiografía, y por la incorporación de este tópico Teodoreto impone a su lector un modelo de disciplinamiento y control. Su objetivo es probar la necesidad de obediencia de los hombres santos a la autoridad episcopal, y la compatibilidad entre monacato y sacerdocio, o incluso entre monacato y obligaciones episcopales. De esta manera se reducía aún más la autoridad carismática y se la sometía a una regulación por parte de la Iglesia-institución. Paradójicamente Teodoreto reconoce la superioridad de los hombres santos a la hora de sumarla a la vida contemplativa las tareas pastorales. Si el ideal monástico es la sumisión a los obispos, la figura del monje sacerdote constituye el caso más elevado de servicio al Señor. Teodoreto echa mano a varias historias edificantes sobre la compatibilidad entre ambas actividades. Sin embargo varias de ellas dejan ver el conflicto latente entre la autoridad episcopal y una fuerza que se negaba a ser absorbida dentro del clero y que veía en su incorporación la pérdida de independencia.



La ordenación sacerdotal constituye un tópico frecuente en la *HR* y frente a ella los monjes guardan dos tipos diferenciados de actitudes: La primera actitud la representó Abrahamés de Carrhae; éste es presentado como el ideal del monje-obispo *Pues obligado a abandonar su forma de vida no cambió su forma de vida, sino llevó consigo las penurias del asceta y que implica [en esto mismo] en los esfuerzos de la vida monástica y las preocupaciones episcopales el ha llevado en el curso de su vida.*²⁴⁴



En este fragmento quedan planteados los términos de la discusión. Los deberes sacerdotales no implican el abandono de la vida ascética, sino que le agregan una carga adicional; sumando a la vida contemplativa la tarea pastoral. Su advenimiento al sacerdocio está unido a su condición de patrono de una aldea y a su intermediación frente a los recaudadores de impuestos. Este episodio deja en claro las profundas relaciones que existían entre los aldeanos y los santos locales en tanto que los liderazgos religiosos se mezclan con los políticos. Esto merece un poco de nuestra



²⁴³ *HR*: XVII, 3

²⁴⁴ ὅτι τὴν πολιτείαν βιασθεὶς ἐναλλάξει τὸν βίον οὐκ ἠμείψεν, ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀσκητικῆς μετέβη κακοπαθείας καὶ κατὰ ταῦτὸν μοναχικοῖς τε πόνοις καὶ ἀρξιερατικαῖς περιστοιχιζόμενος φροντίζει τοῦ βίου τὸν ὁρμόν ἐξήνυσεν. *HR*: XVII, 1, 5-8.

atención. En primer lugar el santo intercede por la aldea frente a los recaudadores de impuestos (πράκτορες), consiguiendo el dinero que los campesinos eran incapaces de pagar. Los aldeanos, agradecidos, lo convierten en su patrón (δεσπότης).²⁴⁵ Luego ordena construir una iglesia de la cual se transforma en párroco a pedido de los aldeanos, entre quienes permanece tres años, hasta que designa a uno de sus compañeros monjes y retorna a la vida ascética. Poco tiempo después es designado obispo de Carrhae.²⁴⁶

Esta historia, una rica descripción de la relación entre los monjes y las comunidades rurales, contrasta con otras ordenaciones sacerdotales en la *HR*. La historia de Macedonio muestra con un tono caricaturesco, el sentimiento de rechazo de algunos monjes a ser ordenados sacerdotes. El obispo Flaviano de Antioquía, habiendo escuchado de la fama del anciano anacoreta, por medio de engaños le hace abandonar la cima de la montaña en la que vivía. Durante la celebración de la liturgia lo hace acercar al altar y lo ordena sacerdote (τοῖς ἱερεῦσιν ἐγκαταλέγει).²⁴⁷ Una vez terminada la ceremonia se le explica lo sucedido al ignorante anciano, quien iracundo insulta a los asistentes y persigue al arzobispo y a los sacerdotes con su bastón. Teodoreto explica la actitud del anciano en estos términos *El se imaginaba, pues, que la ordenación le privaría de la vida que él amaba de habitar en lo alto de su montaña.*²⁴⁸

Más adelante busca justificar la anécdota:

*Yo sé que esto no parece muy meritorio a muchos. Pero la he colocado pensando que merecía ser recordada como una prueba de la simplicidad de pensamiento y de su pureza de alma.*²⁴⁹

²⁴⁵ Teodoreto deja en claro el carácter de campesinos libres αὐτοὶ δὲ ἦσαν καὶ γεωργοὶ καὶ δεσπότες de los habitantes de la aldea cerca de la que vivía Abrahamés. No es necesario remarcar los procesos sociales que llevaron al campesinado libre tardorromano a colocarse bajo la protección de los señores de la tierra o, como en este caso, de un santo. *HR*: XVII, 3, 13-14 Sobre este tema nos remitimos a los ya clásicos A. H. M. Jones The later Roman Empire 284-602 A social Economic and Administrative survey, 3 Vol. Oxford, 1964. pp. 775-799. Wickham, Chris Op. cit pp. 3-36. Anderson, P. Op. cit.

²⁴⁶ *HR*: XVII, 4-5

²⁴⁷ Deducimos por otros pasajes (*HR*: III, 11) que este acto constituía la imposición de manos pero Teodoreto no lo especifica *HR*: XIII, 4, 8-9 n.4

²⁴⁸ ὑπελάμβανε γὰρ τὴν χειροτονίαν τῆς τοῦ ὄρους αὐτὸν κορυφῆς καὶ τῆς ποθομένου διαίτης ἀποστερήσειν. *HR*. XIII, 4, 14-16

²⁴⁹ Οὐδα μὲν οἶν ὡς οὐ πολλοῖς τοῦτο ἀξιάγαστον εἶναι τὸ διηγημα δόξει· τέθηκα δὲ αὐτὸ ἀξιολημόνευτον εἶναι νομίζων ὡς ἱκανὸν τεκμηριῶσαι καὶ διανοίας ἀπλότητα καὶ ψυχῆς καθαρότητα. *HR*. XIII, 5, 1-4

El autor explica la aparente conducta negativa del santo recurriendo al motivo, que ya mencionamos de la simplicidad del santo. Macedonio es el paradigma del monje rural, rudo, simple, un tanto ignorante e ingenuo que carece del doblez de corazón del mundo cuya virtud lo lleva al error o al exceso pero lo acerca al ideal evangélico de Mt. 18, 3.

En otros casos la resistencia que encuentran los obispos es deliberadamente pasiva como en el caso de Salamanés, quién hizo voto de silencio y vive en orillas del Eufrates en una diminuta choza. Las dos cortas noticias que nos da Teodoreto se refieren a la pasividad del santo frente al mundo exterior, lo que recuerda la actitud que Efrén recomienda a los solitarios de las montañas.²⁵⁰ Algo similar sucede con el anacoreta Acepsimas quien, sintiendo cerca su propia muerte, acepta la ordenación y al dar las razones es explícito *Si debiera vivir más tiempo, huiría de esta pesada y temible carga del sacerdocio, temiendo de tener que rendir cuenta del depósito que se me confiaría.*²⁵¹

La incompatibilidad entre el sacerdocio (y eventualmente el episcopado) y la condición de monje era un viejo *topos* de la literatura eclesiástica que el mismo Teodoreto retoma en un artificioso *nolo episcopari* y en la nostalgia por su vida en el monasterio que expresa en sus cartas. Sin embargo estas expresiones de buen gusto (como las califica Ramón Teja) de un aristócrata que rechaza las funciones episcopales no deben ser tomadas muy en serio. Teodoreto ejercita una verdadera defensa del derecho de los monjes a convertirse en sacerdotes y obispos; de hecho si lo que define al asceta es su práctica y no su lugar de residencia, algo que Teodoreto ya había expresado claramente en la vida de Jacobo de Nisibis; la superioridad espiritual de los monjes los transforma en los más adecuados para llevar a cabo la tarea episcopal.²⁵²

Relacionada a la imagen del monje sacerdote como modelo de incorporación del movimiento ascético sirio a la Iglesia institucional está la participación de los monjes en la lucha por la ortodoxia. De hecho la posición de los monjes como nexo entre las masas (rurales y urbanas) y el clero los transformó en los difusores de

²⁵⁰ Salamanés es ordenado sacerdote en HR: XIX,2. En XIX, 3 es transportado por los aldeanos al otro lado del río.

²⁵¹ Εἰ μὲν γὰρ ἐμελλον ἐπὶ πλεῖστον βιώσεσθαι, πάνταν ἔφυγον ἂν τὸ βαρὺ τοῦτο καὶ φοβερὸν τῆς ἱερωσύνης φορτίον, τῆς παρακαθήκης ὀρωδῶν τὰς εὐθύνας. HR. XV, 4, 13-16

²⁵² En una carta enviada a un magistrado de alto rango dice haber sido ordenado obispo a su pesar. Ep. LXXXI En otra carta dirigida al Papa León de Roma expresa una profunda nostalgia por la pacífica vida en el monasterio Ep. CIII. Teja, R. *Op. cit.* 1993. p. 215.

las lealtades de éstos grupos. La lucha por la imposición de uno de los distintos bandos teológicos necesitaba de su apoyo y su participación en la difusión entre la población. La figura carismática de cada uno de estos santos podía definir no solo la lealtad de los grupos más bajos de la sociedad sino también de las elites y magistrados locales atraídos por su autoridad.

Teodoreto impone a los monjes el imperativo de participar en la lucha por la ortodoxia. En la HR no son muchos los relatos que ponen a los santos sirios frente a la lucha por la ortodoxia y en apariencia tienen una dependencia con respecto a la *Vita Antonii* lo que supondría que nos encontramos frente a relatos contruidos a tal efecto. Por supuesto consideramos por lo menos dudosa la participación de Jacobo de Nisibis en el concilio de Nicea.²⁵³ De la misma manera la defensa de la cristología nicena de Julián Saba en Antioquía durante el reinado del Emperador filoarriano Valentiniano I (364-375) y su hermano Valente (364-378) ilustra esta posible dependencia de los relatos de la HR sobre el episodio del enfrentamiento entre Antonio y los Arrianos. Teodoreto luego de señalar como el predominio de éstos en Antioquía obligaba al clero niceno a dirigir el culto fuera de los límites de la ciudad, describe el intento hereje de atraer la figura del santo a su bando:

*Los hijos de la mentira murmuraban y esparcían por esta ciudad que el gran Julián, decía nuestro anciano, adhería a la comunión de dogmas que ellos profesaban.*²⁵⁴

El obispo de Antioquía Flaviano y Diódoro (futuro obispo de Tarso de Cilicia) líderes del clero niceno acuden a los discípulos de Julián²⁵⁵ quienes viajan hasta el desierto para convencer al anciano de intervenir en la ciudad en defensa de la ortodoxia. Acacio utiliza este discurso:

Te mostraré, dijo Acacio, cómo rendirle un mayor servicio que no le has prestado hasta ahora, y te lo diré, no recurriendo a solo un razonamiento sino a través de la enseñanza que EL nos has dado. Pues le preguntó a Pedro si él lo amaba más que a los otros y sabiendo la respuesta a la pregunta antes de la palabra de Pedro. 'Tu sabes bien, Señor que te amo', él le muestra eso que debía hacer por él para hacerle

²⁵³ HR: I, 10 P. Canivet considera incluso buena parte del relato una interpolación posterior. Un relato similar se encuentra en HE: I, 7.

²⁵⁴ Ἐθρύλησαν δὲ ψεύδους οἱ τρόφιμοι καὶ φήμην ἐν ἐκείνῃ πόλει κατέσπειραν ὡς τοῦ μεγάλου Ἰουλιανοῦ, τοῦδε τοῦ Πρεσβύτου φημί, τῶν ὑπ' αὐτῶν θρησκευομένων δογμάτων τὴν κοινωσίαν ἄσπαζομένου. HR: II, 16, 1-4

²⁵⁵ Afraates asceta de las monatañas vecinas a Antioquía, Acacio futuro obispo de Beroea [Alepo] a quien conoció Teodoreto y Asterios.

un servicio: 'Si me amas, dijo, haz pastar a mi rebaño y alimenta mis corderos'²⁵⁶. Esto es lo que también falta ser hecho, padre, pues corre riesgo de ser devorado por los lobos, el rebaño que te quiere y quiere tanto, y es propio de los amantes hacer lo que al bien amado plazca²⁵⁷

Como en el caso de Antonio, Julián Saba llega a la ciudad para condenar a los herejes que han pretendido invocar su autoridad. Sin embargo el relato se aleja un poco del modelo de Atanasio; en primer lugar Julián no se instala dentro de los límites de la ciudad sino en el vecino monte Silpius, habitual refugio de los anacoretas de la región. Por otro lado, a diferencia de Antonio, no hace una condena explícita de los herejes ni profetiza contra ellos, su sola presencia en las cercanías de la ciudad, acompañada de milagros es suficiente para garantizar la victoria de la ortodoxia.²⁵⁸ Una serie de curaciones milagrosas, primero a un mendigo que toca su manto, y luego un alto magistrado provincial son la única (y suficiente) garantía de su apoyo al clero Niceno:

De allí Aquellos que tuvieron necesidad de sus cuidados llevaron a sus casas la luz de la piedad.²⁵⁹

La vida de Afraates ofrece episodios paralelos de la intervención de los Hombres Santos contra los arrianos en Antioquía. Según Teodoreto, Afraates fue uno de los discípulos que recurrieron al anciano Julián durante el enfrentamiento. Pero en este caso su intervención resulta de un carácter distinto. Teodoreto lo ubica frente a frente al emperador herético haciendo gala de la *παρρησία* del hombre santo en un diálogo sobre las obligaciones de los ascetas.

El emperador reprende al anacoreta por haber abandonado la vida solitaria luego de haber hecho profesión de vida monástica. El monje le contesta:

²⁵⁶ Jn.21, 15-17

²⁵⁷ Ὑποδείκνυμι σοι, ἔφη ὁ Ἀκάκιος, τρόπον δι' οὗ πλέον ἢ νῦν αὐτὸν θεραπεύσεις, καὶ τοῦτο ἐρῶ, οὐ λογισμῶ μόνῳ χρώμενος, ἀλλὰ παρὰ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας μεμαθηκώς. Ἐρόμενος γὰρ ποτε τὸν Πέτρον εἰ πλεῖον αὐτὸν τῶν ἄλλων φιλεῖ, καὶ μαθὼν ὅπερ ἠπίστατο καὶ πρὸ τῆς Πέτρου φωνῆς· Σὺ γὰρ οἶδας, κύριε, ὅτι φιλῶ σε, ὑπέδειξεν αὐτῷ τί ὄρασας πλέον αὐτὸν θεραπεύειε· Εἰ γὰρ φιλῶς μέ, φησι, ποιμαίνέ μου τὰ πρόβατα καὶ βόσκει μου τὰ ἄρνια. Τοῦτο καὶ σοι, ὦ πάτερ, ποιητέον ἐστί. Κινδυνεύει γὰρ ὑπὸ λύκων διαφθαρῆναι τὰ ποίμνια, φιλεῖ δέ αὐτὰ λίαν ὁ ὑπὸ σοῦ φιλούμενος· ἴδιον δὲ τῶν ἐρώντων ἐκεῖνα ποιεῖν ἢ τοὺς ἐρωμένους ἐπιτέρπει γινόμενα. HR II, 16, 27-38.

²⁵⁸ Cf. Vida de Antonio, 69, 1-6

²⁵⁹ Ἐκεῖθεν εἰς τὰς οἰκίας εἴλκον τὸν τῆς εὐσεβείας φωστῆρα οἱ θεραπεύσας θεόμενοι. HR: II,20,1-2.

Dime, respondió, oh emperador, si fuera una virgen encerrada en el tálamo, si viera que alguno encendiera fuego en la casa de mi padre, ¿que me aconsejarías hacer, cuando viera la llama encendida y la casa incendiada? ¿Permanecer en el interior y despreciar la casa consumida por el fuego? Pero ¿No me convertiría yo también en presa del fuego? Si en cambio me dijeras que corriera y llevara el agua, ir de arriba a abajo para apagar las llamas; no me censure, emperador, si actúo de la misma manera, pues lo mismo que aconsejarías a la virgen encerrada en el tálamo, estoy obligado a hacerlo a pesar de hacer profesión de vida monástica. Pero si me reprochas de abandonar la soledad repróchate de haber encendido el fuego en la casa de Dios y no a mí por esforzarme a apagarlo.²⁶⁰

Ya vimos como la *παρησία* constituía uno de los atributos que la tradición cristiana adoptó para los Hombres Santos en la medida que éstos heredaban la posición de los filósofos paganos frente al poder temporal. Afraates y Julián abandonan su retiro por un objetivo más alto, la lucha por la recta doctrina. Se prefigura así un modelo de comportamiento que implica un contradictorio diálogo entre el Santo y la Sociedad. Apoyado en la legitimidad que supone este abandono de las necesidades y restricciones que atan a la sociedad humana el Hombre Santo vuelve a la comunidad debido a un fin más elevado que la contemplación. La vida ascética como pura contemplación en sí es inútil a los ojos del autor de la HR. Teodoreto ubica a los Santo entre lo humano y lo divino, su posición de *patrón* y *árbitro* entre la sociedad y Dios.

Resulta sin duda más enriquecedor el relato la participación de Jacobo de Cirros en la campaña que emprende Teodoreto en su carácter de obispo contra los marcionitas de las aldeas de su diócesis. El interés es mayor por el tono autobiográfico del relato y la gran cantidad de elementos sobrenaturales que rodean los sucesos de los cuales el autor se presenta aquí como testigo directo de los sucesos.

²⁶⁰ Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ βασιλεῦ, εἰ παρθένος ἐτύγγανον ἐν θαλάμῳ τινὶ κρυπτομένη, εἶθεασάμην δὲ τινὰ πῦρ ἐμβάλλοντα τῇ τοῦ πατρὸς οἰκίᾳ τί ἂν μοι συνεβούλευσας ὀρᾶσαι, ἔξαπτομένην θεωμένη τὴν φλόγα καὶ τὴν οἰκίαν ἐμπιπραμένην ὀρώσῃ; ἔνδον καθῆσθαι καὶ πυρπολουμένην τὴν οἰκίαν παρορᾶν; Ἄλλ' οὕτως ἂν ἐγενόμην καὶ ἐγὼ τῆς πυρκαϊᾶς παρανάλωμα. Εἰ δὲ λέγεις ὅτι ὀραεῖν ἔδει καὶ ὕδωρ φέρειν καὶ διαθέειν ἄνω καὶ κάτω καὶ τὴν φλόγα σβεννύναι, μὴ μέμφου μοι, Βασιλεῦ, τοῦτο αὐτὸ ποιοῦντι. Ὁ γὰρ ἂν συνεβούλευσας θαλαμειομένη παρθένῳ τοῦτο ὀρᾶν ἀναγκάζομαι τὸν μονήρη βίον ἐπαγγελλλόμενος. Εἰ δὲ μέμφῃ μοι τὴν ἡσυχίαν καταλιπόντι, ἐπιμέμφου σαυτῷ ταύτην εἰς τὸν θεῖον οἶκον ἐμβαλόντι τὴν φλόγα καὶ μὴ ἐμοὶ σβεννύναι βιαζομένῳ. HR: VIII, 8, 11-24

Todavía en el siglo V, varias regiones de Siria y alta Mesopotamia, en especial en la áreas rurales, no habían sido penetradas por el cristianismo niceno. Esta situación parece haber sido particularmente preocupante para nuestro autor, el cual emprendió una verdadera expedición militar contra algunas aldeas en los alrededores de Cirros donde predominaban los Marcionitas. Este enfrentamiento casi militar está testimoniado en la correspondencia de Teodoreto²⁶¹ y el carácter punitivo es claro por el relato.

Según el obispo, los herejes *combatían de una manera invisible* (ἄορατῶς πολεμεῖν) utilizando *encantamientos mágicos* (γοητευτικαῖς χρώμενοι μαγανείας) y recurriendo a *demonios maléfic* (δαίμοσι πονηροῖς συνεργοῖς κεχρημένοι). Teodoreto describe un encuentro nocturno con uno de esos demonios:

*Una vez, durante la noche, llegó un demonio ofensor proclamando en lengua siria 'Eh, fulano, ¿Por qué combates a Marción? ¿Por qué has emprendido la lucha contra él? ¿Qué mal te ha hecho alguna vez? Abandona la guerra y cesa en la hostilidad, o bien la experiencia te enseñará que es mejor la tranquilidad. Pues sabe tu que te habría hecho matar hace tiempo, si no te hubiera visto bajo la guardia del coro de mártires con Jacobo*²⁶²

El obispo comprendió que esa *guardia* a la que se refería el demonio eran por un lado las reliquias que guardaba sobre su lecho en una pequeña ampolla (ἀήκυτος) que contenía las reliquias de los mártires,²⁶³ y por otra parte era un viejo manto que pertenecía al anacoreta Jacobo. Este pasaje nos introduce en los borrosos límites entre magia y religión. La distancia entre una y otra están definidos de una manera que distingue atributos entre un par polar que separa religión y superstición, ortodoxia y herejía; y inspiración pneumática de inspiración demoníaca. De esta manera el santo se opone al hereje, sus poderes se diferencian por su fuente de inspiración y su legitimidad. Dios, a través del santo actúa en favor de la ortodoxia por medio de los milagros pero a la vez es la ortodoxia la que legitima ese poder.

²⁶¹ Ep. LXXXI, Ep. CXIII.

²⁶² Καὶ ποτε νύκτωρ ἦκε τις βοῶν ἀλιτήριος δαίμων καὶ τῆ σῦρα κεχρημένος φωνῆ "Τί πολεμεῖς, ὁ δεῖνα, Μαρκίωνι; Τί δήποτε δὲ τὴν πρὸς τοῦτον ἀναδέδεξαι μάχην; Τί σοι λυπηρὸν εἰργάσατο πώποτε; Λῦσον τὸν πόλεμον, κατὰπανσον τὴν δυσμένειαν ἢ τῆ περία μαθήση ὕσον ἀγαθὸν ἡσυχία. Εὖ ἴσθι γὰρ ὡς πάλαι ἄν σε κατηκόντισα, εἰ μὴ τὸν τῶν μαρτύρων χορὸν σὺν Ἰακώβῳ φρουροῦντά σε ἑώρων." HR. XXI, 15, 15-20

²⁶³ Estos pequeños recipientes contenían aceite que se recogía de los relicarios, para más información sobre el uso de amuletos ver MST 15 y 89.

Pero la acción del santo no se limita a proveer protección (a través de su manto) en la lucha contra los herejes; también colaborará en la victoria final contra éstos con su don profético que vaticina la victoria del obispo. La función profética del santo se confirma cuando al referirse a Jacobo como *mi Isaias*²⁶⁴ Teodoreto lo asocia a la máxima figura profética de la historia de Israel quién le asegura la victoria.

El don profético de Jacobo proviene de sus visiones:

*Dios me lo ha hecho saber durante la noche, me lo indicó no por un sueño sino por una visión real. En efecto vi, continuó, al comenzar el canto de los himnos mirando a la dirección en que se encuentra esa región. Vi una serpiente de fuego que se arrastraba de occidente a oriente llevada en medio del aire. Ejecutadas tres oraciones, vi que se enroscaba sobre sí misma y tomaba la forma de un círculo y con la cabeza tocando la cola. Luego que dije en total ocho oraciones, la vi cortada en dos y desvaneciéndose en humo*²⁶⁵

Al día siguiente sucedió tal como lo había predicho el santo, al amanecer aparecieron los marcionitas desde el occidente con sus espadas listas para presentar batalla, a la tercera hora formaron un círculo alrededor de la aldea para defensa, a la octava ya habían sido dispersados y la aldea quedó bajo control del bando del obispo. Una vez dentro de la aldea éste halló una serpiente de bronce, objeto de culto entre los aldeanos.²⁶⁶

Este fragmento merece al menos dos comentarios; el primero se refiere a la imagen de la serpiente cuya figura era venerada entre varias de las sectas gnósticas, en especial entre los marcionitas y Basilidianos.²⁶⁷ Esta presencia confirma la importancia en amplios sectores de Siria y Mesopotamia de las variantes dualistas del cristianismo que en el periodo bizantino se expresarán en el paulicianismo y el bogomilismo.

²⁶⁴ HR: XXI, 17, 19

²⁶⁵ Καὶ τοῦτο με νύκτωρ ἐδίδαξεν ὁ θεὸς οὐκ ὄντα σκιαγραφῆσας, ἀλλ ὕπαρ ἐπιδείξας. Ἐώρων γὰρ, ἔλεγε, τῆς ὑμνωδίας ἀρξάμενος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος ἐν ᾧ τὰ χωρία ἐκεῖνα διάκειται, ὄφιν τινὰ πυροειδῆ ἀπὸ τῆς ἑσπέρας ἐπὶ τὴν ἑω ἑρπύζοντα καὶ διὰ μέσου τοῦ ἀέρος φερόμενον. Τρεῖς δὲ εὐχὰς ἐξανύσας πάλιν ἑθεασάμην ἐπικαμφθέντα καὶ τὸ κυκλωτέρως ἐπιδείξαντα σχῆμα καὶ τῇ κεφαλῇ συναφθεῖσαν τὴν κέρκον. Ὀκτῶ δὲ πάλιν προσευχὰς συμπεράνας ἑθεασάμην διχοτομηθέντα καὶ εἰς καπνὸν διαλυθέντα. HR. XXI, 17, 4-15

²⁶⁶ HR: XXI, 18

²⁶⁷ Sobre el culto de los marcionitas a la serpiente ver *Haer. Fab. Comp.* MPG LXXXIII, Col.371-375; Simon, M & Benoit, A Op. cit. 1972, pp. 92-95; Garcia Bazan, F. Op. cit. 1971, pp. 144-146. Pagels, Elaine Op. cit. 1982. Simón, F.M. *Abraxas. Magia y religión en la Hispania Tardoantigua.* en Alvar, J. Blanquez, C. Wagner, C. (Eds.) *Héroes semidioses y Daimones.* Madrid, 1992. pp. 485-510.

Pero también este episodio ilustra el movimiento de constitución de la ortodoxia que va desde el centro a la periferia por medio de la violenta imposición de la versión niceno-constantinopolitana del cristianismo por parte de los obispos. Con el ascenso de Nestorio al Patriarcado de Constantinopla y las historias de Julián y Afraates vimos como el episcopado "ortodoxo" expulsó de las ciudades las formas alternativas de cristianismo privándolas del acceso a las redes de poder urbanas y relegadas a la periferia rural fueron definitivamente barridas con la lenta imposición de la ortodoxia en el espacio rural. En este movimiento jugaron un rol fundamental los hombres santos. Tanto Julián como Jacobo de Cirros (o Antonio en Egipto) son las figuras visibles dentro de un movimiento que utilizó la Iglesia Imperial para imponerse dentro de un espacio en el que nunca había predominado. Peter Brown advirtió como los Hombres Santos de la antigüedad tardía se presentaban como poseedores de un poder superior al de sus competidores paganos y heréticos pero ese poder no era radicalmente distinto; para él en gran medida la función de la hagiografía tardoantigua fue la de reordenar el mundo sobrenatural bajo una nueva autoridad.²⁶⁸

El otro elemento que debemos tener en cuenta de este pasaje de la HR es la relación entre la santidad y la profecía. Pierre Canivet a partir de su lectura ha desarrollado una sugestiva hipótesis alrededor de la visión profética de Jacobo. El papel de los sueños dentro del movimiento profético judío y cristiano ha sido largamente considerado, sin embargo es sorprendente el reducido espacio que tienen los sueños proféticos dentro de la HR. Teodoreto no describe más que uno solo.²⁶⁹ Esto también formó parte del cierre de las vías carismáticas de conexión con lo divino, por el cual la jerarquía episcopal buscó controlar el acceso a la inspiración profética. En el caso de Jacobo se esfuerza por aclarar que dicha visión no fue en sueños sino en estado de vigilia. ¿Cuál es la explicación de Canivet frente a esta incomodidad de Teodoreto frente a los sueños? La respuesta parece residir de nuevo en el movimiento mesaliano los cuales preocupan tanto a Teodoreto. En la *Haer. Fab. Comp.* nuestro autor describe el papel de los sueños en las prácticas proféticas de los mesalianos:

²⁶⁸ Brown, P. Op. cit. 1996) pp. 123-142 Liebeschuetz, W. Op. Cit. 1979, pp. 17-24. Forlín Patrucco, Marcella *Cristianesimo e vita rurale in Siria nel IV-V secolo* en *Augustinianum*, XXI, 1, Aprilis 1981. IX incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Religiosità popolare nel cristianesimo antico. pp. 189-206.

²⁶⁹ HR: XXVI, 3

Luego, engañados por un demonio que los transporta en éxtasis, dicen ver revelaciones y se preparan a predecir el futuro y a causa de estos hechos son desechados por mentirosos. ²⁷⁰

No sería sorprendente, sostiene Canivet, que en este párrafo de la HR Teodoreto quiera prevenir a sus lectores contra los sueños y les advierta sobre prácticas asociadas a la herejía. Por lo tanto, en el territorio ambiguo del control sobre los poderes sobrenaturales, la santidad se expresa y se legitima a través de gestualidades. En una Iglesia que busca producir un - usando la expresión de Averil Cameron- *discurso totalizador* la importancia de las formas simbólicas por las cuales se ejerce el control de lo sobrenatural no es indiferente.

Por último, este *discurso totalizador* toma forma en un contexto donde lo sagrado permanece indefinido; la religión y la superstición, lo sagrado y la ilusión deben definirse a partir de sus formas simbólicas. La HR contribuye en esta definición aportando modelos de comportamiento que definen las formas lícitas e ilícitas de conexión con lo sagrado.

EPILOGO

Hasta aquí vimos como la progresiva imposición de la *gran Iglesia* y la formación de una ortodoxia cristiana en todo el ámbito mediterráneo está acompañada de la adopción de categorías provenientes de la cultura helenística (con independencia de la lengua en la que se expresaran) desarrollando el *discurso totalizador* al que la Iglesia aspiraba. Con mayor lentitud ese discurso totalizador (apoyado en un control de la interpretación del pasado) se irá imponiendo hacia los bordes políticos y culturales, en la medida ^{ya} que la gran Iglesia pueda lograr un control institucional sobre ellos. Teodoreto es el caso de un miembro de la elite episcopal transformado en *cabeza de playa* de la Iglesia imperial en un área fronteriza. Los límites impuestos a este trabajo han dejado de lado muchos de los elementos que integran la antropología antioqueña, en especial aquellos que tienen que ver con la salvación y el libre albedrío y que esperan ser complementados con futuras investigaciones. Solo hemos querido probar que la HR no solo intentó describir sino que también cumplió, a través de una proyección retrospectiva de modelos ajenos al

270 Ἐἴτα ὑπὸ τοῦ σφῶς ἐκβακχεύσματος δαίμονος ἑξαπατηθέντες, ἀποκαλύψεις ἑωρακέναι φασί, καὶ τὰ ἐσόμενα προλέγειν ἐπιχειροῦσιν. Haer. Fab. Comp. MPG LXXXIII, Col. 429C. También HE, IV, 11.

primitivo ascetismo siríaco, una función constructiva proveyendo un modelo de espiritualidad que las generaciones futuras adoptaron y desarrollaron en la rica tradición monástica posterior. La literatura hagiográfica, junto a los cánones de Calcedonia y la generalización de las reglas monásticas, terminará de delinear un modelo socialmente aceptable de ascetismo a una Iglesia que ya no condena el *statu quo* sino que se acomoda a él y lo legitima en la particular relación entre Iglesia y estado en el mediterráneo oriental.

Por último, el cristianismo de raíz semítica, carismático, éticamente radical y universalista se redefinió como una práctica filosófica en torno a modelos helenísticos que lo domesticaron y delimitaron como una institución subordinada a la burocracia eclesiástica. Fuera de la Iglesia nada podía aceptarse y aquello que escapaba al control episcopal se lo eliminó, demonizándolo condenado al mundo de la magia y la superstición o la herejía. De él, sin embargo sobrevive una literatura de tinte heterodoxo y contestatario que la tradición posterior se encargó de eliminar, expurgar o reinterpretar en la medida que se acomodaba a la nueva situación.

I BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

1.1 Fuentes Griegas y latinas.

ANONIMO Apothegmata Patrum. MPG 65: 72-440. Traducción castellana por Martín Elizalde, Buenos Aires, 1986.

----- The teaching of the twelve apostles. Introducción por M.B. Riddle. en A. Roberts & J. Donaldson (eds.) Ante nicene fathers. The writings of the Fathers to AD 325. Vol. I Nueva York, 1890.

----- Hechos de los mártires. Traducción de Daniel Ruiz Bueno *Bac*, Madrid, 1975

----- Los hechos de Judas Tomás. Editada por Klinj, A.F. Leyden, E.J. Brill 1962.

ATANASIO, Vita Antonii, MPG 26: 838-976. Trad. al español por Paloma Rupérez Granados, Editorial Ciudad nueva, Madrid, 1995.

CLEMENTE DE ROMA First Epistle to the Corinthians Editada por A. Roberts & J. Donaldson en Ante nicene fathers. The writings of the Fathers to AD 325. Vol. I Nueva York, 1890. pp. 5-21

CIRILO DE SCITOPOLIS, Lives of the monks of Palestina, Editado por R. M. Price y J. Binns, Kalamazoo, Michigan, 1991.

EPIFANIO DE SALAMINA Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387. Editada por P. Nautin SC 48, Paris, 1957.

EUSEBIO DE CESAREA , Histoire Ecclésiastique, Editada por G. Bardy, SC, 31, 41, 55, 73. Paris 1952-1960.

EVAGRIO ESCOLASTICO Ecclesiastical History. Editada por J. Bidez & L. Parmentier Londres 1896.

GENNADIO Lives of illustrious men. Traducido por Blomfield Jackson en Nicene and post Nicene Fathers. 2nd series, Vol. III, Grand Rapids, Michigan, 1892. pp. 385-402.

HERODOTO DE HALICARNASO Historia. A.D. Godley (ed.) The Loeb Classical Library. London, 1920

JERONIMO Lives of illustrious men. Traducido por Blomfield Jackson en Nicene and post Nicene Fathers, 2nd series, Vol. III, Grand Rapids, Michigan, 1892. pp. 359-384.

JUAN CRISÓSTOMO Opera. MPG XLVII, hay Traducción castellana por Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1958.

JUAN MOSCO Le pré spirituel. Editado por M.J. Ruët de Journal SC, 12 Paris, 1946.

JUAN RUFUS, Plerophoriai. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcedonie. Editado por F. Nau, PO: 5-208, 8, 1912.

LEONCIO DE NEAPOLIS, Vie se Symeón le fou et vie de Jean de Chipre. Bibliothèque archéologique et historique, Vol. 95, Paris 1974

LUCIANO DE SAMOSATA *De dea Syria*. Traducido al inglés por A.M. Harmon, en Lucian. Opera IV The Loeb Classical Library, Cambridge, 1953.

----- Sobre la muerte de Pegrino Traducido al castellano por María C. Giner Soria, Madrid, 1989. pp. 161-180.

----- Alejandro o el falso profeta Traducido al castellano por María C. Giner Soria, Madrid, 1989. pp. 181-213.

PALLADIO The Lausiaca History of Palladius. A Critical discusion. Together with notes on early Monasticism. Editada por C. Butler, Cambridge, 1898-1904.

SINESIO DE CIRENE. Essays and Hymns: Letters. Editado por N. Terzagh. Traducción por A. Fitzgerald. Londres, 1930.

SOCRATES ESCOLÁSTICO Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia. Editada por R. Hussey, Oxford 1853.

TEODORETO DE CIRROS, Ecclesiastical History, traducida por Blomfield Jackson, en Nicene and post Nicene Fathers, 2nd series, Vol. III, Grand Rapids, Michigan, 1892. pp. 33-159.

----- Graecarum affectionum curatio, Editada por Pierre Canivet, SC 57, París, 1958.

----- L'histoire des moines de syrie, Editada por Pierre Canivet & Alice Leroy-Molinghen, SC 234 y 257, París, 1977-79.

----- Correspondance. Editada por I. Azéma, SC, 49, 98, 111, París, 1955, 1964, 1965.

----- Haereticarum fabularum compendium. MPG 83: 335-355.

1.2 Fuentes siríacas y Árabes.

ANONIMO The doctrine of Addai the apostle. Editada por G. Phillips Londres, 1876.

----- Chronicon Edessenum, Editada por Ignatius Guidi en Chronica Minora I, CSCO, Scriptorum Syri, París, 1907.

----- Chronique de Séert Editado por Mgr. Addai Scher, PO VII, París, 1911. pp. 95-203.

----- Liber Graduum Editado por M. Kmoskó PS III, París 1926.

----- Odes of Solomon. Editado por J.H. Charlesworth 2 vol. Missoula, 1977, Chico, 1982.

----- Vita Simeonis estilitae. Traducida por F. Lent en Journal of American Oriental society 35 (1915-1917) pp. 98-103.

APHRAATES SAPIENTIS PERSAE Demonstrationes. Editada por F. Nau PS I-II, París, 1926.

SEVERUS IBN AL MUQAFFA' History of Patriarchs the Coptic Church of Alexandria I From Saint Mark to Theonas (300 BC) Texto árabe editado y traducido al inglés por B. Evetts. en PO II, París, 1906.

EFREN DE NISIBIS Prose refutations against Mani, Marcion and Bardaisan traducido por C. W. Mitchell Published by Williams and Norgate (1912)

----- Hymnes sur le paradis. Editado por F. Garffin, R. Lavenant . SC. 137, París 1968

----- Commentaire de l'evangile concordant ou Diatessaron Editado por L. Leloir SC, 121, París 1966.

----- Carmina Nisibena. Editadas por Gustavus Bickell, Leipzig, 1866.

EVAGRIO EL PONTICO Évagre le Pontique. Le gnostique. Editado por A y C. Guillaumont, SC , 356, París, 1989.

JOSUÉ EL ESTILITA The Chronicle of Joshua the Stylite. Composed in Syriac A.D. 507. Editado por W. Wright , Amsterdam, 1968.

JUAN DE EFESO Ecclesiastical History. Editada por E.W. Brooks. CSCO, Scriptorum Syri, 3/3, París, 1935-36

----- Lives of the eastern saints, Ed. E. W. Brooks, PO XVII-XIX, París, 1923-25.

JUAN EL SOLITARIO Sobre la plegaria. Editado y traducido por Sebastian Brock en JThS ns. 30 (1979).

----- Dialogues et traités. Traducidos por R. Lavenant SC 311, París 1984.

NESTORIO El Bazaar de los heráclidas. Traducido por Driver, G.R. & Hodgson, L., Oxford, 1925

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AAVV Agiografiaaltomedievale. A cura di S. Boesch-Gajano, Bolonia, 1976

----- Patrimoine Syriaque Actes du colloque V. Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'eglise IIIe- debut VIIe siècle. Antelias, 1998.

----- Patrimoine Syriaque Actes du colloque VI. Le monachisme Syriaque de VIIe siècle à nos jours. Antelias, 1999.

----- Les fonctions des Saints dans le monde occidental (III-XIII siècle). Actes du coloque organisé par L'ecole Francaise de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza" (Rome 27-29 octobre 1988). 1991.

----- Christianismes orientaux. Introduction a l'étude des langues et des littératures. París, 1993.

ABOUZAYD, SHAFIQ Ihidayutha. A study of the Life of singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 d.C. Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies, 1993.

ALLEN, PAULINE Evagrius scholasticus the church historian. Leuven, 1981.

----- *Some aspects of Hellenism in the early greek church historians* en Traditio, 43 (1987), pp. 368-381.

ALVAR, J. BLANQUEZ, C. WAGNER, C. (Eds.) Héroes semidioses y Daimones. Madrid, 1992.

ANDERSON, P. Passages from antiquity to feudalism. London, 1974.

AMMAN, E. *Théodore de Mopsueste.* en DTC, Vol. XV, Paris, 1946.

BAKER, A. *Syriac and the origin of monasticism* The Downside review 86 (1968) pp. 348

BARDY, G. *Théodoret.* en DTC, Vol. XV, Paris, 1946

BAYNES, N El Imperio Bizantino. México. 1996 (1925).

BAUER, W. Orthodoxy and heresy in earliest Chirstianity. Filadelfia, 1971.

BINNS, JOHN Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631, Oxford, 199

BLAZQUEZ, J. M. *El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa* en María José Hidalgo de la Vega (ed.) Homenaje a Marcelo Vigil Pascual, Salamanca. 1989.

----- Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad. Madrid, 1998.

BOYER, L. La spiritulité médiévale Histoire de la spiritualité Chrétienne, Paris, 1965.

BRÉHIER, LOUIS El mundo Bizantino. 3 vol. México, 1953.

BROCK, SEBASTIAN *Early Syrian ascetism* Numen XX, Leiden, 1973. pp. 1-19

----- *From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek Learning* en Nina Garsoian, Thomas Mathews and Robert Thompson (Eds.) East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period. Washinton, DOP, 1982. pp. 17-34

----- *Chirstians in the Sasunid Empire: a Case of Divided Loyalties* en Stuart Mews (ed.) Religion and national identity: Studies in Church History XVIII, Oxford, 1982. pp. 1-19.

----- Syriac perspectives on Late Antiquity. Aldershot, Hamp. 1984.

----- *L'église de l'Orient dans l'empire Sassanide jusqu'au VIe siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain* en Istina, XL (1995), pp. 25-43.

BROWN, PETER. El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma. Madrid, 1989 (1971).

----- *The rise and function of the Holy man in Late antiquity* en Journal of Roman Studies 61, 1971, pp.80-101.

----- The cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity, Chicago, 1981.

- Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian Empire. University of Wisconsin, 1992.
- El cuerpo y la sociedad., Barcelona, 1993.
- Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo antico Romano. Roma, 1996.
- *Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man* en Cassiodorus 2 (1996) pp. 123-142
- BURKE, PETER Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la Historia. Barcelona, 1996.
- BURKITT, F. C. The gospel History and its transmission. Edimburgo, 1906.
- BURTON CHRISTIE, D. The word in the desert. Scripture and the quest for Holiness in early christian monasticism. Oxford, 1993.
- BURUCUA, J. *La fortuna renacentista y moderna de un texto paulino: la unión de los corderos y los elefantes.* en Confines. 04, Julio 1997.
- CAMERON, A. Christianity and the rhetoric of Empire., London, 1991.
- CANIVET, P. *Théodoret et le mesalianisme.* en Revue Mabillon. 51, 1961, pp. 26-34.
- *Le Περὶ ἀγάμης de Th'èodoret de Cyr, postface de l' historire Philothée.* en Studia Patristica 7 1966, pp. 143-158.
- *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l' historire Philothée de Théodoret de Cyr,* en Byzantion, 39, (1969), pp.209-250.
- Histoire d' une entreprise apologétique au Ve siècle, Paris, 1958.
- Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. *Théologie historique* 42, Paris 1977.
- CASTELLAN, ANGEL A. *La Idea De Imperio Y La Idea De Iglesia en torno a los Problemas Planteados Por El Canon 28 Del Concilio De Calcedonia (451).* en Anales de Historia antigua y medieval. 1950
- CAVALLO, G. (Dir.) Libros, editores y público en el mundo antiguo. Madrid, 1995 (1975)
- Le biblioteche nel mondo antico e medievale. Roma-Bari 1993 (1988).
- (Comp.) El hombre Bizantino, Madrid, 1994.
- COCHRANE, C. Cristianismo y cultura clásica. México, 1992 (1939).
- COLOMBAS, G. El monacato Primitivo. 2 Vol. BAC, Madrid 1974.
- COSTAZ, L. Dictionnaire Syriaque-Français. Beyrouth, 1986.
- P. COX Biography in Late Antiquity. Berkeley, 1983.
- CRACCO RUGGINI, L. *Pubblicistica e storiografia Bizantine di fronte alla crisi dell'imperio romano* en Athenaeum, XLIII, 1965.

CHESNUT, GLENN F. The first Christian Histories *Théologie historique* 46. Paris, 1976.

CHITTI, DER WAS The desert a city. An introduction to the study of Egypt and Palestinian monasticism. Crestwood, NY 1995.

DAGRON, GILBERT, Le chritianisme dans la ville Byzantine en DOP, 39, 1977.

DANIELU, J. Lathéologie du judéo-christianisme. Paris, 1958

DE HALLEUX, A. Saint Ephrem le syrien. en Revue théologique de Louvain. 14, 1983, pp. 328-355.

DELEHAYE, H. Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1905.

----- Les saints stylites. CSCO (Subsidia hagiografica 14) Bruxelles, 1923.

----- Les origines du culte des martyrs. 2e ed. Bruxelles 1933.

DE STE CROIX, G. E. M. The class struggle in the ancient Greek world. London, 1981.

DODDS, E. Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa de Marco Aurelio a Constantino. Madrid, 1975 (1968).

DORAN, R. The Lives of Simeon Stylites. Kalamazoo, 1992.

DRIJVERS, H. Edessa und das jüdische Christentum. en Vig. Chr. 24 (1970).

----- East of antioch. Studies in early syriac christianity. London, 1984

----- Early syriac Christianity. en Vig. Chr. 50 (1996).

DUVAL, RUBENS Histoire De Edesse. Amsterdam, 1975 (1902).

ELLIOT-BINNS, L. E. Galilean Christianity. Londres, 1956.

FESTUGIÈRE, A. J. Antioche païene et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris 1959.

----- Les moines d'orient. 4 vol. Paris 1960-64

FIEY, JEAN-MAURICE L'expansion de l'église de Perse en Istina, XL, 1995, pp. 149-157.

FORLIN PATRUCCO, MARCELLA Cristianesimo e vita rurale in Siria nel IV-V secolo en Augustinianum, XXI, 1, Aprilis 1981. IX incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Religiosità popolare nel cristianesimo antico. pp. 189-206

FRANKFURTER, DAVID T. M. Stylites and Phallobates. Pillar religion in Late Antique Syria. en Vig. Chr. 44 (1990)

FREND, W. H. C. The rise of monophysite movement. Cambridge, 1972.

----- "Town and countryside in early Christianity" en Naker, D. (ed.) The church in town and countryside. Oxford, 1979, pp. 25-42.

GAGÉ, JEAN La montée des Sassanides et l'heure de Palmyre Les Mémorial des siècles. Etabli par Gérard Walter. Les événements. Troisième siècle., Paris, 1964.

GARCIA BAZAN, F. Gnósis. La esencia del dualismo gnóstico. Buenos Aires, 1971.

GRIFFITH, SIDNEY H. *A spiritual father of the whole church: The Universal appeal of St. Ephraem the Syrian* en Hugoye Vol. 1 No2 July 1998.

GUINOT, JEAN NOËL *L'exégèse de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: un lieu de conflit ou de convergence?* en Cassiodorus. 4 (1998). pp. 47-82.

HACKEL, SERGEI (Ed.) The byzantine saint. University of Birmingham, 1981.

HARTOG, FRANÇOIS Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre. Paris, 1991.

----- Memoria de Ulises. Relators sobre la frontera en la antigua Grecia. Buenos Aires, 1999.

HARVEY, SUSAN ASHBROOK *Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches.* Byzantion. 58, 1988. pp. 295-308

----- *The sense of a stylite. Perspectives on Symeon the elder.* en Vig. Chr. 42 (1988)

----- Ascetism and society in crisis. John of Ephesus and the lives of the eastern saints. Berkeley, 1990.

HONIGMANN, E. Evêques et Evêchés monophysites d'Asie Antérieure au VIe siècle. CSCO, (Subsidia 127), Louvain, 1951.

JAEGER, WERNER Paideia. México, 1993 (1933).

----- Cristianismo primitivo y Paideia Griega. México, 1993 (1961).

JAMMO, SARHAD *Trois synnodes deux ecclesiologies de l'église de l'orient.* en Istina XL, 1995, pp.

JONES, A. H. M. *Were ancient heresies social or national movements in disguise?* en JthS n.s. 10 (1959). pp. 280-298.

----- The later Roman Empire 284-602 A social Economic and Administrative survey. 3 Vol. Oxford, 1964.

KAEGI, W. E. *Initial reactions to the arab conquest* en ChH 88-2 (1969) pp. 139-149.

----- Byzantium and the decline of Rome. Princeton, 1968.

KOONAMMAKKAL, THOMAS KATHAMAR *Ephrem's ideas on singleness* en Hugoye, Vol.2 No 1 January 1999.

KRUEGER, DEREK Symeon the holy fool. Leontius' Life and the Late antique city. Berkeley, 1996.

----- *Diogenes the Cynic among the IV century Christians fathers.* en VigChr. 50, (1996).

LECLERCQ, H *Périodeute* en Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, 1939, 14, 1.

LEMERLE, P. *L'orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du "schisme" des Eglises*. en Travaux et Memoires I. Paris, 1965.

LIDDELL & SCOTT Greek-English Lexicon. Oxford, 1996 (1889)

LIEBESCHUETZ, W. *Problems arising from the conversion of Syria*. en Baker, D (Ed.) The church in town and countryside. Oxford, 1979, pp. 17-24.

LUIBHEID, COLM "Theodosius II and Heresy" en Journal of Ecclesiastical History, XVI, (1965), pp. 13-38

LYMAN, R. Christology and cosmology. Oxford, 1993.

MARROU, H. I. Historie de l'éducation dans l'antiquité. Paris 1948.

MATHISEN, RALPH W. *Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' during Late Antiquity* en Speculum, 72 (1997) pp. 664-697.

MAZZARINO, S. El fin del mundo antiguo. México, 1961. (1959)

----- Antico, tardoantico ed era constantiniana. Bari, 1974-1980

McCULLOGH, STEWART A short history of Syriac Christianity to the rise of Islam, Chico, California, 1982.

Mac MULLEN, R. Christianizing the Roman Empire, New Haven y Londres, 1984.

MEYENDORFF, J. Imperial unity and christian division. New York , 1989

MOMIGLIANO, A. (Comp.) El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV. Madrid, 1989 (1963).

----- De paganos Judíos Y Cristianos. México, 1992 (1987).

----- Ensayos de Historiografía antigua y moderna. México, 1993 (1977).

----- La sabiduría de los bárbaros. México, .

MURRAY, ROBERT H. Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition, Cambridge, 1975.

----- The features of the earliest Christian ascetism. En Brooks, Peter (Ed.) Christian spirituality. Essays in honour of Grodon Rupp. Londres, 1975. pp. 63-77.

NEUSNER, J. Judaism in the begining of Christianity. Londres 1984.

PAGELS, ÉLAINE Los evangelios gnósticos. Barcelona, 1982 (1979).

----- Adán, Eva y la serpiente. Barcelona, 1990 (1988).

PALMER, ANDREW *A single human being divided in himself: Ephraim the Syrian, the man in the middle*. en Hugoye, Vol. 1 No 2 July 1998.

PATLAGEAN, EVELYN *Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale* en Annales. économies sociétés civilisations, 23,1, Jan-Fev. 1968. pp. 106-126

----- Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IVE-VIIe siècles.
Paris-La Haya, 1977.

PEETERS, P. *La légende de S. Jaques de Nisibe.* en Analecta Bollandiana. 38 (1920)

----- Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. CSCO (Subsidia hagiographica 26) Bruxelles 1950.

PETIT, P. Libanius et la vie municipale à Antioche au IVE siècle apres. JC. Paris, 1955.

PIETRI, CHARLES *Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent).* en Rivista di Archeologia Cristiana. 60, 1984, pp. 293-310.

PUENTE OJEA, GONZALO Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid, 1974

----- Fe cristiana, Iglesia, poder. Madrid, 1991.

QUASTEN, JOHANNES Patrología. 2 Vol. Madrid, BAC, 1968 (1950, 1953, 1960).

RICH, JOHN (Comp.) The Late antique city. Londres 1992.

ROUWHORST, G. *Jewish liturgical traditions in early Syriac Christianity.* en Vig. Chr. 51 (1997).

SCHWARTZ, E. Acta Conciliorum Oecumenicorum. I. Concilium Ephesium; II. Concilium Chalcedonense; Berlin 1927, 1933.

SIMON, M Los primeros cristianos. Buenos Aires, 1993 (1952).

SIMON, M & BENOIT, A El judaísmo y el cristianismo primitivo. Barcelona, 1972.

SORO, BAWAI *Is the Theology of the East Nestorian?* en Actas del congreso Orthodoxy and Catholicity in the Syriac tradition with Special attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire. 24-29 June, 1994.

STEIN, E. Historire du Bas-Empire. Paris, 1949.

TAYLOR, DAVID G. K. *St. Ephraim's influence on the greeks* en Hugoye Vol.1 No.2 July, 1998

TCHALENKO, G Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine. 3 Vol., Paris 1953-1958

TEJA, R. *Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del bajo Imperio Romano.* en Maria José Hidalgo de la Vega (ed.) Homenaje a Marcelo Vigil Pascual, Universidad de Salamanca. 1989

----- La cristianización de los modelos clásicos: El Obispo en Falque, E. y Gascón, F. (Eds.) Modelos ideales y prácticas de vida en la antigüedad clásica Sevilla, 1993. pp. 213-230.

----- La 'tragedia' de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía, Santander, 1995.

----- Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Valladolid, 1999.

THEISSEN, GERD Estudios de Sociología del cristianismo primitivo. Salamanca, 1985.

TREBOLLE BARRERA, J La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia. Madrid, 1993.

UBIERNA, PABLO *El santo en la sociedad Bizantina: Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla.* en Byzantion neahellás. 1996 pp. 235-248.

----- La leyenda del último emperador. Textos e ideas entre Oriente y Occidente siglos IV al X: Temas y Testimonios 6, CONICET, Buenos Aires, 1998.

VAN DER PLOEG, J. *Les esseeniens et les origines du monachisme Chrétien.* en Orientalia Christiana (Analecta). 153 (1958). pp. 321-339.

VAN UYFANGHE, M. *L'origin, l'essor et les fonctions du culte des Saints. Quelques repères pour un debat rouvert.* en Cassiodorus 2 (1996), pp 143-196

VIDAL MANZANARES, C. El Judeocristianismo palestino en el siglo I. De pentecostés a Jamnia. Madrid, 1995.

VÖÖBUS, ARTHUR *The origin of the monasticism in Mesopotamia.* En ChH ns XX, 1951, pp. 27-37.

----- Studies in the History of the Gospel text in Syriac. Louvain, 1951.

----- Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian. Stockholm, 1954.

----- History of ascetism in Syriac Orient. CSCO 184 Subsidia 14; 197 Subsidia 17, Louvain 1958 y 1960.

----- *The institution of the Benai qeiyama and the Benat qeiyama in the ancient Syrian church.* en ChH 30 (1961) pp. 19-27

----- *Theological reflections on human nature in ancient syrian traditions.* en Hefner, P (ed.) The scope of grace. Essays on nature and grace in honor of Joseph Sittler. Philadelphia, 1964, pp.101-119.

----- History of the school of Nisibis. CSCO 266 (Subsidia 26) Louvain, 1965.

----- *The origin of the monophysite church in Syria and Mesopotamia* en ChH, 42 (1973) pp.17-26.

WALLACE HADRILL, D.S. Christian Antioch a study of early Christian though in the east. Cambridge 1982.

WICKHAM, CHRIS *La otra transición: Desde el mundo antiguo al Feudalismo"* En Past & Present, 103 (1984) pp. 3-36.

WITTAKOWSKY, W. *Chronicles of Edessa* en Orientalia Suecana, XXXIII-XXXV (1984-1986).

WOODWARD, E. L. Christianity And Nationalism in the Later Roman Empire. Londres, 1916.

ZURUTUZA, H. BOTALLA, H. (Comps.) Pervivencias y mutaciones culturales Rosario, 1995.

ZURUTUZA, H. BOTALLA, H. BERTELLONI, F. (Comps.) El hilo de Ariadna. Del tardoantico al tardomedioevo Rosario, 1996.

