

# **SANTOS Y OBISPOS EN LA SIRIA TARDOROMANA. LA HISTORIA PHILOTHEOS DE TEODORETO DE CIRROS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL MONACATO ORIENTAL**

Héctor R. Francisco\*

## **Introducción**

**E**l proceso que durante tres siglos transformó una secta judía heterodoxa rural en una religión urbana y universalista desplegada por todo el litoral mediterráneo tiene su corolario en los siglos IV y V d.C. con la definitiva alianza de la Iglesia con el estado tardoromano de oriente. Esta alianza viene precedida de un lento y discontinuo proceso de subordinación jurídica e ideológica que se formaliza en los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Efeso (431) y Calcedonia (451). Con los concilios ecuménicos la Iglesia cristalizará su estructura tanto en el terreno dogmático (definiendo ortodoxia y herejía) como en el institucional (construyendo un concepto de legitimidad que se basaba en el principio de sucesión apostólica) en torno a la monarquía episcopal. Paralelamente los obispos heredaron de las oligarquías provinciales, las cuales se encontraban en un lento declive, el papel de interlocutores con la corte imperial. De esta manera el poder del obispo se extendía más allá del ámbito municipal extendiendo redes de autoridad basadas en el prestigio de las grandes urbes cristianas que reproducían la estructura imperial y generaban corrientes de solidaridad y obediencia con una propia definición de la ortodoxia<sup>1</sup>.

---

\* Universidad de Buenos Aires, Argentina.

<sup>1</sup> Teja, R., *Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del bajo Imperio Romano*, en María José Hidalgo de la Vega (ed.), *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Universidad de Salamanca, 1989.

Este proceso generó las disputas teológicas que sacudieron el Imperio romano oriental durante el siglo V d.C., las cuales pueden ser entendidas como la defensa de una tradición considerada *apostólica* que se asocia a cada una de esas grandes sedes episcopales. Debemos recordar que hacia fines del siglo IV Alejandría y Antioquía competían por la primacía virtual dentro de la definición de la ortodoxia. Ambas enfrentaban dos modelos exegéticos en apariencia opuestos y dos tradiciones teológicas propias que buscaban hacer valer en la corte imperial cuyo control se convirtió en el tema central en la agenda de ambos obispados. En el marco de esta competencia nos ubicamos en el contexto concreto de la elección de Nestorio a la sede de la nueva Roma (429) quien provocará el debate en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo y el primer cisma perdurable de la Iglesia.

En segundo proceso se desarrolla en toda la cuenca mediterránea alrededor del culto de los santos cristianos. Peter Brown ha descrito la génesis y el desarrollo del culto de los santos desde una perspectiva que tiene en cuenta la función sociológica en la construcción de una base de poder dentro de la elite cristiana, contribuyendo a la comprensión del fenómeno al desmitificar la concepción arraigada que hacía de los santos cristianos una manifestación de la imposición del politeísmo popular sobre las concepciones monoteístas de una elite letrada cristiana al oponer, en su lugar, un movimiento exactamente inverso, de arriba hacia abajo, proyectando en el plano religioso las relaciones de patronazgo social que se daban en la sociedad tardoromana<sup>2</sup>. Nuestro centro de interés no es el culto desarrollado en los primeros santuarios cristianos sino el hombre santo que en vida interactúa con la sociedad. Para eso debemos echar una mirada hacia el naciente movimiento monástico de los siglos IV y V d.C. el cual, una vez desaparecidas las persecuciones de los tres primeros siglos de la era cristiana, hereda la imagen de la santidad centrada en el mártir gracias a esa nueva forma de martirio que es la renuncia al mundo, su manera de expresar su deseo de *imitatio Christi*.

El origen de este movimiento de renuncia al mundo se ha identificado con la formación de una *contracultura* y de un movimiento de respuesta frente

---

<sup>2</sup> Brown, Peter, "The rise and function of the Holy man in Late antiquity" en *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80-101. Idem, *The cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, 1981. La obra del Prof. Brown no ha carecido de críticas como las de M. Van Uhytfanghe, quien propone reconsiderar el origen haciendo una revisión histórica tomando en cuenta las raíces escriturarias del culto. "L'origine, l'essor et les fonctions du culte des Saints. Quelques repères pour un débat rouvert", en *Cassiodorus* 2 (1996), pp 143-196., el mismo Brown retoma en "Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man" en *Cassiodorus* 2 (1996).

a la presión fiscal de los últimos siglos de la Antigüedad<sup>3</sup>; sin embargo, reducir el origen del monacato primitivo a una reacción frente a la crisis social descuida las raíces de este movimiento y toda una historia previa de tendencias ascéticas y contestatarias que se oponían a una Iglesia urbanizada. W. H. C. Frend vio en el movimiento monástico no tanto la reacción coyuntural de una población presionada por el cambio social en la transición de la antigüedad al feudalismo sino la definitiva articulación del cristianismo carismático y contestatario de raíz rural a la Iglesia urbana. Siguiendo las reflexiones de Frend proponemos ver en él la *subordinación* del radicalismo ético cristiano sustentado en una autoridad carismática a la autoridad institucional del obispo y de su incorporación a la estructura jerárquica de la Iglesia oficial. El monacato -en su forma jerarquizada y comunitaria- es la institucionalización y separación de la comunidad de fieles de aquellos elementos carismáticos que proponen un modelo de ética universal cristiana basada en la renuncia al mundo, la continencia sexual y la abstinencia de ciertos alimentos. Nuestra propuesta consiste en presentar brevemente algunas conclusiones provisionales acerca del rol de la literatura hagiográfica en este proceso de *subordinación* del cristianismo carismático a las tendencias institucionalizadoras de una Iglesia urbana que ha adquirido un nuevo *status* como religión de estado<sup>4</sup>.

### La hagiografía en la construcción del monacato

Las biografías de santos se han convertido en un género literario fundamental en la comprensión de la historia social del oriente cristiano; sin embargo, su valoración dentro de la historia cultural no ha gozado de la misma aceptación. En efecto, desde hace tres siglos ha sido motivo de interés entre de los estudiosos de la historia de las religiones, y sobre todo la sociedad de los Bollandistas<sup>5</sup>, quienes han llevado a cabo una monumental tarea de

---

<sup>3</sup> Teja, R., "Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del bajo Imperio Romano", en María José Hidalgo de la Vega (ed.), op. cit., 1989.

<sup>4</sup> En cierto sentido el gran descuido de la aproximación sociológica al monacato primitivo y al culto de los santos es precisamente el no tener en cuenta sus propias raíces escriturarias, o las tendencias carismáticas presentes en documentos tan antiguos como la *Didajé*, *El Pastor* de Hermas o el movimiento montanista. Para una aproximación al tema es imprescindible la lectura de W.H.C Frend, "Town and countryside in early christianity", en Naker, D. (ed.), *The church in town and countryside*, Oxford, Ecclesiastical History society, 1979, pp. 25-42.

<sup>5</sup> Van Ommeslaeghe, Flor "The acta sanctorum and Bollandist Methodology", en Sergei Hackel ed., *The Byzantine Saint*, University of Birmingham, 1981.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

clasificación y crítica. Sin embargo la hagiografía ha planteado serios problemas al historiador, debido a la cualidad maravillosa de dichos relatos, que narran los acontecimientos que rodean a la vida del santo<sup>6</sup>.

Los trabajos pioneros de los PP. Delhaye y Peeters<sup>7</sup> han 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 A.J. Festugière y Arthur Vööbus<sup>8</sup> han retomado su estudio desde nuevas perspectivas históricas. A fines de los años sesenta y a principios de los setenta se instala la maduración de esta nueva disposición frente a 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: Evelyn Patlagean, desde la antropología estructuralista<sup>9</sup>, y el ya mencionado Peter Brown, a través de una aproximación sociológica<sup>10</sup>, revalorizan el papel de la literatura hagiográfica en cuanto nos proveen de un tipo de información que las fuentes clásicas del período suelen callar. Esta nueva perspectiva revitalizó el interés de los historiadores por el problema concerniente a la diversidad cultural del Imperio Romano tardío, y en especial el origen en los límites del imperio romano de

---

<sup>6</sup> Desde un punto de vista positivista se ha tendido a rechazar toda historicidad en ellos; en efecto, 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 la perspectiva 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. Dentro de esta percepción de la hagiografía es paradigmático el artículo de Arnaldo Momigliano, "Las creencias religiosas populares y los historiadores romanos tardíos", en *Ensayos de Historiografía antigua y moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1977), pp. 124-139.

<sup>7</sup> Delehaye, P., *Les légendes hagiographiques*, Brouxelles, 1905. Festugiere, H.J., *Les moines d'orient culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961.

<sup>8</sup> Festugière, A.J., *Antioche païene et chrétienne. Libanius, chrysóstome et les moines de Syrie*, Paris 1959. Idem, *Les moines d'orient*, 4 vol., Paris, 1960-64. Vööbus, A., *History of ascetism in Syriac Orient*, Louvain 1960.

<sup>9</sup> Patlagean, Evelyn, "Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale" en *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 23,1, Jan-Fev. 1968, pp. 106-126. Idem, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, Paris-La Haya, 1977.

<sup>10</sup> Brown, op. cit., ver nota 2, supra.

formas de cristianismo en lengua vernácula y la paulatina decadencia del griego como lengua cultural en el cercano oriente. Con este trabajo queremos complementar esta aproximación sociológica, prevaleciente en los últimos años que, al reconocer a la hagiografía ya no como literatura popular sino como un género que atravesaba todos los estamentos de la sociedad, ha tenido un doble efecto; por un lado ha evitado la esquemática oposición cultura popular-cultura de elite, pero por otro, ha descuidado las dimensiones política y cultural esenciales para la comprensión de su origen<sup>11</sup>.

Creemos que un estudio de caso puede ser un avance concreto y a la vez prudente para identificar algunos mecanismos por los cuales la hagiografía tardoantigua jugó un papel más amplio que el de parámetro moral de la sociedad y ver su participación en la construcción de la Iglesia institucional. Deseamos intentar un cruce desde la perspectiva historiográfica de las tradiciones intelectuales cristianas que aspiran, con variado éxito, a transformarse en la *ortodoxia*, y el naciente fenómeno monástico, en tanto es una institucionalización de las raíces carismáticas cristianas.

### Teodoreto de Cirros y la Historia Religiosa

La historia del monacato ha estado indisolublemente relacionada a Egipto, gracias a la universalidad de la literatura del desierto cuyos paradigmas fueron los *Apothegmata patrum*<sup>12</sup> y la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría<sup>13</sup>; sin embargo Siria ha desarrollado una rica literatura ascética que si bien no es desconocida no ha tenido la misma valoración de los estudiosos sobre el tema. Nosotros queremos, intentar una aproximación dentro de la historiografía cristiana, en especial una figura poco reconocida dentro del campo historiográfico como Teodoreto de Cirros.

Sin ningún tipo de duda el ámbito en donde ha prevalecido la figura de este autor es en el campo de la exégesis y la teología. En el panorama general de sus obras (conservadas casi en su totalidad) aquellas de corte histórico y en especial las de carácter hagiográfico, ocupan un lugar

---

<sup>11</sup> Han Drijvers, "Hellenistic and oriental origins" en Hackel, Sergei (Ed.), *The byzantine saint*, University of Birmingham, 1981.

<sup>12</sup> MPG 65: 72-440.

<sup>13</sup> MPG 26:838-976. Traducción castellana de Paloma Rupérez Granados, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1995.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

especialmente marginal<sup>14</sup>. Como sujeto intelectual, por su formación y sus intereses, su figura se encuentra en la transición de la cultura tardoromana a la bizantina cuando el cierre del *cursus honorum* civil deja como única esperanza de ascenso social para los hijos de la elite la carrera eclesiástica. Fue el último gran representante de la escuela teológica antioqueña y uno de los más importantes exégetas de la Biblia que manejaba tanto el griego como el hebreo y el siríaco; en su peculiar espíritu influyó el clima intelectual de Antioquía de fines del siglo IV y comienzos del V d.C., caracterizada por ser un lugar de intenso y conflictivo diálogo entre la tradición pagana y cristiana en un clima donde convivían ambos en los mismos ambientes académicos. Su confesa admiración por la retórica y su conocimiento de los clásicos aparece en contraste con su dura polémica con la filosofía pagana<sup>15</sup>, en la cual se muestra como un hombre preparado en los vericuetos de la filosofía helenística que se inclina por la *simplicitas* de la filosofía cristiana. Su formación en el monasterio de Nicerta influyó en buena medida en su posición intelectual al mismo tiempo que le dio un conocimiento de primera mano del monacato sirio y le permitió recopilar relatos sobre las diferentes escuelas monásticas. Su posición como vocero del bando oriental en el concilio de Efeso (431) y su defensa de la herencia intelectual Antioqueña (que tuvo como figuras centrales a Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Diódoro de Tarso, y Nestorio) le valieron la deposición en el año 449 instigada por el obispo de Alejandría Dióscuro (sería reivindicado dos años después en el concilio de Calcedonia) y una condena *post-mortem* en el concilio de Constantinopla II (553).

Han llegado hasta nosotros dos obras de carácter historiográfico: la primera llamada *Historia Philotheos* (también conocida como *Historia Religiosa* **HR**) compuesta entre los años 444-445 d.C., y la *Historia Eclesiástica* (**HE**) algo posterior (449-450 d.C.); ambas resultan nuestro mayor testimonio sobre la formación del monacato en Siria y alta

---

<sup>14</sup> Las obras de Teodoreto de Cirros ocupan los volúmenes LXXX a LXXXIII de la *Patrologia graeca*; paradójicamente pocas de ellas han sido traducidas a lenguas modernas. Hasta la década del '50 sólo se habían traducido su *Historia Ecclesiastica*, su Correspondencia y su diálogo polémico *Eranistés*; todos traducidos por el Reverendo Blomfield Jackson, *Nicene and post Nicene Fathers*, 2nd series, Vol. III, Grand Rapids, Michigan, 1892. Luego siguieron su tratado polémico *Graecarum affetionum curatio*, editado por Pierre Canivet, Sources Chrétiennes 57 (París, 1958); y su correspondencia por I. Azéma, Sources Chrétiennes 49, 98, 111, París, CERF, 1955, 1964, 1965. La *Historia Philotheos* tuvo su primera edición en lengua moderna hasta la década del setenta; *L'histoire des moines de syrie*, Ed. Pierre Canivet & Alice Leroy-Molinghen, Sources Chrétiennes 234-257, París, CERF, 1977-79.

<sup>15</sup> *Graecarum affetionum curatio*.

Mesopotamia. En cuanto a esta segunda obra -que en este trabajo tendrá un papel secundario- el modelo seguido por Teodoreto es el de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea, cuya línea cronológica retoma llegando hasta el año 428 d.C., y aunque brinda algunas noticias sobre famosos ascetas su importancia es marginal en el diseño general de la obra. En cuanto a la primera, nuestro centro de interés, está compuesta por una treintena de biografías de variable extensión recopiladas en su mayoría de las tradiciones orales circulantes entre los monjes y en otros casos de su propia experiencia, abarcando un espacio geográfico que alcanza desde la rivera occidental del Tigris hasta los montes del Líbano en Siria. Su modelo literario es la *Vita Antonii* y como ella está compuesta según la tradición de la biografía antigua siguiendo un patrón que, desde Atanasio y Paladio hasta Porfirio y Jámblico, llegan al modelo de las *Vidas paralelas* de Plutarco.

Esta colección nos provee una descripción del período formativo del monacato sirio; de hecho, por su vocabulario impreciso y la ambigüedad en las funciones directivas y organizativas, así como por el predominio de la forma anacorética por sobre la comunitaria, podemos ubicarla en un momento de transición entre el período *protomonástico*<sup>16</sup> y el de la adopción por parte del movimiento monástico sirio de los modelos Egipcios y Capadocios. Los retratos que nos presenta la *Historia Philotheos* expresan un ascetismo que difiere de su homólogo egipcio por su extroversión, su tendencia a las más extravagantes formas de mortificación y el individualismo que constituyó el elemento distintivo del movimiento ascético semítico.

Debemos preguntarnos ahora sobre las influencias culturales conjugadas en la **HR**: ¿En qué medida los relatos de Teodoreto se corresponden con los monjes de habla aramea que pululaban por los montes de Siria del norte? Como respuesta adelantamos que esta obra es el resultado de la traducción cultural que articula la espiritualidad de un cristianismo semítico ascéticamente orientado con los conceptos de la teología helenizante de Antioquía, que tiene como premisa principal subordinar ideológicamente el movimiento monástico presentando a su lector paradigmas de comportamiento basados en la práctica filosófica, presentados como un **manual del buen monje** para ser leído en los monasterios sirios por un público educado. Pero por otra parte, busca legitimar sus puntos de vista

---

<sup>16</sup> Brock, Sebastian, *Early Syrian ascetism*, *Numen* XX, Leiden, 1973, pp. 1-19, establece una periodización evolutiva del ascetismo siríaco. En el siglo V d.C. se ubicaría un período de transición del protomonacato esencialmente semítico del siglo IV d.C. al monacato helenizado del siglo VI d.C.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

teológicos desde un modelo antropológico derivado de sus propias concepciones cristológicas. Apoyado en la dualidad de la naturaleza del verbo encarnado (humanidad y divinidad sin confusión) su antropología sigue el mismo camino oponiendo alma y cuerpo en una lucha de voluntades. Este doble juego de manual de comportamientos y base legitimante de una cristología típicamente arraigada en el oriente semítico, es la característica central que inserta a la **HR** en los debates intelectuales de su tiempo y en la construcción de un sustento político para un grupo cuya ortodoxia está puesta en cuestión.

La antropología dualista ha sido la base sobre la que se fundó el ascetismo siriomesopotámico cristiano atestiguado por toda una tradición literaria que expresa la particular visión de las comunidades cristianas de Siria y Mesopotamia acerca de la vida cristiana. En *Las odas de Salomón*<sup>17</sup>, *Los Hechos de Tomás*<sup>18</sup>, *la Doctrina de Addai*<sup>19</sup>, *el Diatesarón* de Taciano<sup>20</sup>, y el *Liber Graduum*<sup>21</sup>, aparecen prefiguradas estas mismas ideas que expresan un modelo de cristianismo fundado en un radicalismo ético<sup>22</sup> que consiste en la continencia sexual, un régimen de ayunos y una dieta exclusivamente vegetariana. Toda esta literatura enfatiza el carácter nocivo del cuerpo humano en la comunicación entre el hombre y Dios, por lo que la vida cristiana (en tanto constituye una *imitatio Christi*) consiste en la subordinación del cuerpo (es decir, la parte pecadora del hombre) en la búsqueda de la trascendencia espiritual, de la misma manera que Cristo en la pasión. Los estudiosos del primitivo ascetismo siríaco han intentado con variado éxito definir las influencias intelectuales de esta concepción<sup>23</sup>, que se expresa tanto en textos de tendencia heterodoxa (Taciano, o el anónimo autor del *Liber Graduum*), como en autores celebrados por la ortodoxia cristiana como Ephrem de Nísibis y Aphrates el sabio persa.

En cualquier lectura que hagamos de la **HR** es imperativo tener en cuenta la influencia de estas tradiciones semíticas que se incorporan a la

---

<sup>17</sup> *Odes of Salomon*, Ed. y trad. por J.H. Charlesworyh, Oxford, 1973.

<sup>18</sup> Klinj, A.F.J. (ed.), *The acts of Thomas*, Leiden, 1962.

<sup>19</sup> Phillips, G. (ed.), *The doctrine of Addai the Apostle*, London, 1876 (reimpr. 1981).

<sup>20</sup> Tatian's Diatessaron en *Ante Nicene Fathers*, Vol. X, Oxford, 1895.

<sup>21</sup> *Liber Graduum*, Ed. F. Nau., *Patrologia Siriaca*, Vol. II.

<sup>22</sup> Muchos de estas textos interpretan la vida ascética como una consecuencia del bautismo. Sin embargo la literatura ascética del siglo IV como Ephrem de Nísibis, Aphrahat, o el *Liber Graduum*, hacen una distinción dentro del cuerpo de bautizados entre aquellos que hacen los votos ascéticos del resto de la comunidad.

<sup>23</sup> Vööbus, op. cit., 1960. Una visión divergente en Murray, Robert H., *Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition*, Cambridge, 1975.



tradicón antioqueña en una síntesis original que explican la particular visión de la práctica ascética del obispo de Cirros para el cual instituye un modelo que reconoce tanto la herencia siríaca como su reformulación a partir de modelos helenísticos. En consecuencia proponemos estudiar ambos niveles integrados, no como dos matrices culturales separadas e impermeables una de la otra, sino reconocer la mutua influencia de los modelos intelectuales en un ambiente de permanente sincretismo donde las fronteras culturales no son límites infranqueables sino territorios de tránsito para ideas las cuales Teodoreto reúne en una síntesis original.

Anticipamos aquí una primera conclusión: Teodoreto construye un modelo ascético a partir de una síntesis de distintas corrientes intelectuales para crear una imagen y una "teología" del ascetismo. Describe y al mismo tiempo que reconstruye el ascetismo siríaco de los campos circundantes a las ciudades sirias desde un triple modelo:

La cristología antioqueña: Así como la encarnación supone una doble naturaleza humana y divina de Cristo unidas pero sin confusión, el asceta cristiano constituye una reedición de la encarnación en una dualidad cuerpo alma.

Los modelos organizativos de Basilio de Cesárea: La vida ascética constituye una nueva filosofía, basada en la disciplina y en la contemplación.

El *best seller* de la literatura monástica egipcia, la *Vita Antonii* de Atanasio: Que provee modelos organizativos y de comportamiento para los monjes, así como el paradigma literario sobre el que se construye la obra.

Con estos tres modelos Teodoreto incorpora un movimiento de tipo carismático y espontáneo dentro de la corriente institucional de la Iglesia y a la vez expresa dentro de sus propias concepciones acerca de la encarnación y del rol de las naturalezas humana y divina de Cristo. Al hacer esto persigue un doble fin; presentar ante el lector la justificación empírica de las opiniones teológicas de la escuela antioqueña, es decir, que los santos del desierto sirio constituyen en la tierra una reencarnación de Cristo y sus discípulos intermediarios entre Dios y los hombres, y a la vez son la filosofía verdadera, la garantía de la ortodoxia a través de su lucha contra la herejía; y proveer un modelo de comportamiento para los aspirantes al monacato.

Veamos un ejemplo de esta operación de traducción del movimiento carismático cristiano en una nueva filosofía. La biografía de Simeón el estilita ocupa sin lugar a dudas el lugar privilegiado dentro de la *Historia Philotheos* y constituye un buen ejemplo de cómo se concibe la práctica ascética. La vocación de Simeón se expresa (desde la óptica de Teodoreto) en dos conceptos por los cuales define la vida monástica, estos son su *filosofía* y su

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

*filoponía* (literalmente amor al sufrimiento)<sup>24</sup>. Su vida -como la de cualquier asceta- constituye una verdadera búsqueda filosófica de la virtud del alma a través de la disciplina física, sin la cual el cuerpo queda abandonado a sus propios deseos separando al hombre de Dios<sup>25</sup>. Esta vida filosófica se basa en la armónica relación entre cuerpo y alma, que se traduce en un crecimiento espiritual que se expresa en su poder taumatúrgico. El sufrimiento físico es la prueba por la cual el hombre ha vencido a su naturaleza humana por medio de la disciplina y el cuerpo se convierte en el lugar donde la gracia divina se revela. De la misma manera que Cristo superó los límites de la naturaleza humana (a través de su resurrección) el hombre por medio de la ascesis puede liberarse de las ataduras humanas y alcanzar un estado de perfección y al haber sobrepasado la naturaleza humana se produce la unidad entre Dios y el hombre, manteniendo la integridad de ambas naturalezas.

La vida de Simeón es la representación de la vida de Cristo en su búsqueda de “domesticar” su cuerpo con el fin de establecer una unidad entre su humanidad y Dios en la cual la integridad de ambas naturalezas (humana y divina) permanecía intacta. Su figura sobre la columna con las manos extendidas en perpetua oración recuerda la crucifixión. Simeón alcanza la *apatía* del filósofo siguiendo los modelos de la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría y de los filósofos mártires de Eusebio de Cesárea, de una manera especial y paradójica; el medio que elige para su disciplinamiento físico es el ascenso al pilar como vehículo de las palabras divinas<sup>26</sup>. Lo novedoso y extraño se transforman en vehículo de santidad gracias a los modelos véterotestamentarios que utiliza Teodoreto para legitimar esta actitud que asocia al santo a los profetas bíblicos que buscan formas *inusuales* de prédica<sup>27</sup>. De esta manera Teodoreto provee un modelo ascético que legitima

---

<sup>24</sup> HR XXVI,1,5.

<sup>25</sup> A diferencia de la concepción maniquea, Teodoreto no concibe al cuerpo como algo esencialmente negativo. Sin embargo las necesidades corporales esclavizan al hombre alejándolo de Dios.

<sup>26</sup> HR XXXVI, 12

<sup>27</sup> La asociación entre locura y santidad es algo especialmente importante en la tradición cristiana oriental, sin embargo Teodoreto parece no hacerse eco de ella, esto se deba posiblemente a que el gran paradigma de los santos locos, Simeón de Emesa, haya vivido algunos años después de la muerte del obispo de Cirros. Lo inusual como forma de expresión de la santidad alcanzará una gran popularidad en la cristiandad oriental. Nos basta recordar los *Saloi* de la tradición bizantina y rusa; sin embargo estos últimos utilizaban su locura más para ocultar su santidad que para expresarla. Ubierna, Pablo, "El santo en la sociedad Bizantina: Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla", en *Byzantion Nea Hellás*, 16, 1997, pp. 235-248.

sus concepciones sobre la relación entre lo humano y lo divino que se contraponen a la *monophysis* alejandrina. El asceta como un *alter Christus*, supera, por medio de la ascesis, los límites de la naturaleza humana gracias al amor divino que les permite sobrepasar los sufrimientos de la vida ascética. Aquí nos encontramos con una resignificación de un elemento característico de la literatura ascética siríaca especialmente en Ephrem. La mortificación, la cual constituía una "muerte del cuerpo"<sup>28</sup> consiste en eliminar 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 *physis* humana hasta llevarlos a una divina beatitud<sup>29</sup>.

Han Drijvers ha descrito esta concepción como típicamente antioqueña del *Holy Man*; 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 *physis* 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 antes mencionada. Pero expresada por un autor que no solo ha conocido la tradición apostólica de su ciudad natal sino que ha sido educado en los modelos de la antigua *paideia* 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"<sup>30</sup>.

Por lo tanto la vida monástica es una nueva filosofía que persigue la *apatía* por medio de la combinación de la autodisciplina ejercitando la libre voluntad y la adquisición de la sabiduría. Esta traducción helenizante que hace el autor de las tradiciones éticas del cristianismo siríaco no es simplemente un intento de "explicar" a un público urbano y culto una tradición cristiana ajena

---

<sup>28</sup> Vööbus, A., op. cit.

<sup>29</sup> HR. XXXI, 4.

<sup>30</sup> Han Drijvers, op. cit., p. 32.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

a las ciudades del litoral mediterráneo, más bien es el resultado de la incorporación de una tradición de ética radical que se incorpora a una Iglesia que cada vez está más comprometida con el *status quo* político. Fuera de ella nada puede sobrevivir como *cristiano*. El progresivo avance de un clero urbano (que se expresaba en griego) sobre estas manifestaciones (que se expresaban en lengua vernácula) coincide con la progresiva *helenización* de una forma de cristianismo que hasta ese momento había desarrollado sus propias concepciones.

Por otra parte las exageraciones de Teodoreto sobre los ayunos y las extravagancias mortificadoras muestran hasta qué punto la mortificación era el centro alrededor del que gira el ascetismo siríaco. Esto constituye el rasgo que lo diferencia tanto de las formas ascéticas de Egipto, como de los modelos filosóficos y aristocratizantes de los padres capadocios. Para los primeros la excentricidad semítica constituía un motivo de verdadera soberbia mientras que para los segundos, cuya concepción del cuerpo y del hombre es completamente diferente, la mortificación establecía una relación con el cuerpo que Basilio de Cesárea, por ejemplo, condenaba. Para éste la relación con el cuerpo se definía de una manera platónica en la que uno debía desprenderse de su cuerpo de la misma manera que del modo de conocimiento sensible para alcanzar la contemplación de Dios (*Theoría*); en este punto no se hallaba muy lejos de Juliano, de Porfirio o Jámblico<sup>31</sup>. En cambio, la concepción que se desprende del ascetismo siríaco en general (y Ephrem en particular) es bien distinta, el ideal ascético reemplaza a la paideia a través de la destrucción del cuerpo por medio del sufrimiento extremo, por el abandono de las convenciones sociales hacia una especie de “salvajismo” unido al estudio riguroso de las escrituras que les confiere gran autoridad moral y social<sup>32</sup>.

En la biografía compuesta en siríaco de Simeón el Estilita, por alguno de sus discípulos poco después de su muerte, sirve como término de comparación de la lectura de la vida ascética que hace Teodoreto<sup>33</sup>. Esta

---

<sup>31</sup> Dos artículos recientemente aparecidos en las Actas del congreso sobre Patrimonio siríaco (Antelias 1998) ilustran con irregular claridad las diferencias entre las formas ascéticas egipcias y capadocias con respecto a las semíticas; Christian Cannuyer, "Le Monachisme Copte (III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) données nouvelles des sources et de l'Archéologie", pp. 81-104 y Sleiman Abou Zeid, "Le monachisme Cappadocien (Sain Basile le Grand)", pp. 105-113.

<sup>32</sup> En HR XXVI, 7, 7-13, y en varias ocasiones Teodoreto condena las tendencias suicidas de ciertos ascetas.

<sup>33</sup> *Vita Simeonis*, traducida por F. Lent en *Journal of American Oriental Society*, 35 (1915-1917), pp. 98-103.

biografía propone una visión divergente. La separación que el obispo de Cirros opera entre cuerpo y alma es reemplazada por una unidad en la devoción a Dios, la idea de un crecimiento espiritual por medio del disciplinamiento del cuerpo se transforma en una actividad contemplativa que se da en un comienzo. El ascenso al pilar no es una elección luego de una búsqueda espiritual, es parte del llamado que hace Dios con el objeto de reordenar el mundo, transformándose en un nuevo Moisés. En este punto los paralelos con el Antiguo Testamento se hacen explícitos, el cual provee modelos de comportamiento. Por lo cual Simeón no asciende a la columna por disciplina, ni para negar su cuerpo, sino para cumplir los propósitos divinos, para proclamar eficazmente su palabra. El AT no se incorpora como en Teodoreto como justificativo de su conducta sino a manera de estructura o modelo de comportamiento, como profeta o Cristo mismo en su lucha contra Satán y el pilar es el lugar alto, la montaña desde donde los profetas proclaman la palabra de Dios. Es el cuerpo (de una manera materialista), a través del ascetismo, el que derrota el sufrimiento humano y la muerte (poderes satánicos).

### **El manual del buen monje**

En cuanto a los modelos de comportamiento que hacen a un monje, la *Historia Philotheos* aporta una multitud de ejemplos morales a seguir. La relación de subordinación de los monjes hacia la jerarquía eclesiástica constituye otro tópico muy común por el cual Teodoreto impone a su lector un modelo de disciplinamiento y control sobre los individualistas monjes del desierto. Su objetivo es probar la necesidad de obediencia de los hombres santos a la autoridad episcopal, y la compatibilidad entre monacato y sacerdocio, o mejor aún entre el monacato y las obligaciones episcopales. Esta idea de compatibilidad ya se encontraba en los escritos de Ephrem<sup>34</sup>.

El objetivo detrás de esta incorporación a la jerarquía del clero era el de someter una autoridad puramente carismática a una regulación por parte de la Iglesia institucional; pero a la vez Teodoreto reconoce la superioridad de los hombres santos a la hora de sumar a su vida contemplativa las tareas pastorales. Estas no sólo son superiores a la vida contemplativa sino que también que solo quienes han abrazado esta "verdadera filosofía" pueden ser los verdaderos líderes de las Iglesias. El énfasis que pone el autor en este

---

<sup>34</sup> Vööbus, op. cit.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

punto deja escuchar los ecos sordos de un debate entre autoridad institucional y una autoridad puramente carismática. Para muchos la incorporación al clero contravenía el fin mismo de la práctica ascética, la cual se entendía como completo abandono del mundo, y sentían que la intervención en las tareas parroquiales u episcopales, minaría la independencia de su propia existencia. Por su parte, Teodoreto, mediante relatos edificantes, intenta demostrar lo errado de esta creencia, y que la unión ambas funciones no es más que una sumatoria de trabajos exigiendo aún mayor esfuerzo.

En primer lugar los obispos, incluyendo el propio Teodoreto, aparecen como la única autoridad moral que puede moderar los excesos en la mortificación de los hombres santos. Ya estamos muy lejos del ideal que nos presentaba Ephrem de completo abandono y cuasi salvajismo; en cambio, Teodoreto llama a su lector a moderar la mortificación e incluso, cuando sea necesario, evitarla.

El caso paradigmático de exceso de la vida ascética es sin duda Simeón el estilita, que ha recorrido todas las formas posibles de mortificación, que van desde el encierro hasta el encadenamiento voluntario, y que solo el obispo Melecio puede persuadir de abandonar esas cadenas materiales por "aquellas espirituales"<sup>35</sup>.

Si el ideal monástico es el de subordinación a los obispos locales, el del monje sacerdote constituye el caso más elevado de servicio al Señor. Detrás de esta retórica moral se ocultan mecanismos de control que los obispos urbanos intentaban imponer a estos personajes carismáticos y marginales a la estructura de la Iglesia como ilustran dos anécdotas, con un tono deliberadamente entre solemne y humorístico, las cuales retratan las situaciones embarazosas por las que pasaban los obispos en su deseo de "ordenar" a estos santulones rurales quienes veían con desagrado la imposición de una autoridad que rechazaban. Varios pasajes, con un tono deliberadamente humorístico, retratan las situaciones embarazosas por las que pasaban los obispos en su deseo de "ordenar" a estos "simples" (*aplooi*), quienes veían con desagrado la imposición de una autoridad que rechazaban<sup>36</sup>.

La imposición de manos establece una relación de dependencia de parte del receptor de la ordenación; sin embargo ninguno de los obispos asume el riesgo de convertirlo. La enseñanza de Teodoreto es clara ¿Quién tiene más autoridad que un monje? Sin embargo la verdadera problemática entre clero y monacato, aunque silenciada por Teodoreto, se puede ilustrar mejor con una

---

<sup>35</sup> HR. XXVI, 7. Otros casos de intervenciones episcopales en HR. XVII, 3.

<sup>36</sup> HR. III, 11.

anécdota de tono casi costumbrista que enfrenta nuevamente a un obispo y a un monje con mucha menos paciencia.

Por medio de ardides el obispo Flaviano de Antioquía hace llegar hasta la ciudad al ignorante Macedonios a quien, durante la liturgia, convierte en sacerdote; la reacción no se hace esperar. Entre insultos, el irascible anciano persigue al mismísimo obispo con su bastón por la iglesia. ¿Cómo explica Teodoreto esta última reacción? La explicación de esta actitud radica en el carácter ignorante y simple (*aploos*) de este monje iletrado. Según éste: *El se imaginaba, pues, que la ordenación (Kheirotonía) le privaría de la vida que él amaba de habitar en lo alto de su montaña*<sup>37</sup>. Luego del relato llega la justificación de su actitud: *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*<sup>38</sup>.

Un segundo imperativo para todo monje es el compromiso en la lucha por la ortodoxia. En este punto Teodoreto es obvio deudor de Atanasio. Un pasaje de la vida de Julián Saba rememora un mismo relato que el Obispo de Alejandría atribuye a Antonio. Ante la llamada de los obispos el santo local abandona su aislamiento en defensa de la ortodoxia. En este sentido Julián Saba y Antonio toman partido por la ortodoxia aunque probablemente ambos relatos escondan el papel ambiguo de los santos frente a las disputas teológicas y la competencia entre distintos bandos por conseguir el favor de los santulones locales quienes jugaban un rol esencial en la difusión de ideas entre la gente común<sup>39</sup>.

La razón que debe llevar a todo santo a la defensa de la ortodoxia es su obligación de servir a Dios como lo expresa Acacio, discípulo del anacoreta de Edesa, en su súplica para que abandone el desierto y llegue a la ciudad: *Te mostraré, dijo Acacio, de rendirle un mayor servicio que no le has prestado hasta ahora, y te lo diré, no recurriendo a solo un razonamiento (logismos) sino a través de la enseñanza (didascalia) que ÉL nos ha 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 un servicio: 'Si me amas, dijo, haz pastar a mi rebaño y alimenta mis corderos'*<sup>40</sup>. *Esto es lo que también falta hacer, padre, pues corre riesgo de ser devorado por los lobos,*

---

<sup>37</sup> HR. XIII, 4, 14-16.

<sup>38</sup> HR. XIII, 5, 1-4.

<sup>39</sup> Cf. *Vida de Antonio*, 69, 1-6 y HR, II, 15.

<sup>40</sup> Jn.21, 15-17.

## Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...

*el rebaño que te quiere y quiere tanto, y es propio de los amantes hacer lo que al bien amado plazca*<sup>41</sup>.

El monje no sólo debe servir a Dios por la ascesis, o el sacerdocio; es necesaria su participación en las disputas teológicas a favor de la ortodoxia. Como Antonio, Julián Saba llega a la ciudad para condenar a los herejes que han pretendido invocar su autoridad para su partido. La participación del monje no solo se hace por medio del discurso o la profecía<sup>42</sup>, la taumaturgia del santo se pone al servicio de la ortodoxia.

Este tipo de intervención es más evidente en la biografía de Jacobo de Cirros en la lucha que emprende Teodoreto en su carácter de obispo contra los marcionitas. El interés es mayor por el tono autobiográfico del relato y la gran cantidad de elementos sobrenaturales que rodean los sucesos.

Teodoreto se encuentra en campaña militar contra algunas aldeas controladas por Marcionitas en los alrededores de Cirros. Estos *combaten de manera invisible* al obispo ortodoxo mediante encantamientos mágicos y *demonios maléficos*<sup>43</sup> que amenazan al obispo: *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 tú que te habría hecho matar hace tiempo, si no te hubiera visto bajo la guardia del coro de mártires con Jacobo*<sup>44</sup>.

Esta "guardia" a la que se refería el demonio eran los "amuletos" que colgaban sobre la litera donde dormía Teodoreto, una ampolla (*lekythos*) con reliquias de los mártires, y el manto (*peribólaion*) que perteneció a Jacobo<sup>45</sup>. La distancia entre magia y religión se establece a partir de un concepto político. A la magia y la herejía, se oponen la santidad y la ortodoxia, a los demonios, los santos y mártires que defienden al obispo.

Pero el hombre santo tendrá un rol protagónico en la victoria final sobre los herejes. Cuando la victoria es aún indecisa el obispo pide al nuevo Isaías que asegure el apoyo divino<sup>46</sup>. La respuesta se expresa en una visión profética, en ella el santo: *En efecto vi, continuó, al comenzar el canto de los himnos*

---

<sup>41</sup> HR II, 16, 27-39.

<sup>42</sup> Es especialmente interesante la asociación entre la aparición de la herejía y el fin de los tiempos que tanto Atanasio como Teodoreto hacen. Vid. HE, I. *Vida de Antonio*, 69, 1-6.

<sup>43</sup> HR, XXI, 15, 11-13.

<sup>44</sup> HR, XXI, 15, 15-20.

<sup>45</sup> HR, XXI, 16, 8-14.

<sup>46</sup> HR, XXI, 17, 3-4.



*mirando a la dirección en que se encuentra esa región 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*<sup>47</sup>.

La visión reveló el curso de los acontecimientos y anunció la victoria final de la ortodoxia. El poder del santo por medio de la taumaturgia y la profecía funciona como instancia legitimante del accionar del obispo. Por éste Dios pone de manifiesto su carácter ortodoxo y la legitimidad de la guerra emprendida contra los herejes. En el relato el autor deliberadamente agrega un tono bíblico asociando la imagen del santo a la del profeta Isaías y demoniza a los herejes en una suerte de polaridad. Son los herejes los que practican la magia en oposición al santo ortodoxo que tiene el poder divino de hacer milagros. En el caso de los dones proféticos sucede algo similar. La forma por la cual el santo ejerce los dones proféticos es la garantía de la inspiración divina. La oración es el único método válido de inspiración pneumática. Teodoreto niega todo valor profético a los sueños asociados a la herejía mesaliana muy extendida en ambientes monásticos<sup>48</sup>. Los mesalianos (que más que una herejía representaban una secta rigorista) se caracterizaban por rechazar todo trabajo manual, el poder de los sacramentos (y por extensión de toda la Iglesia institucional) y por reunirse en comunidades de hombres y mujeres dedicadas completamente a la contemplación (que Teodoreto consideraba tendenciosamente ociosidad), donde se establecía una jerarquía de tipo carismática. No resulta difícil entender su extensión por los círculos monásticos dada la hostilidad que expresa Teodoreto sobre quienes consideraba “falsos monjes”. La exclusión de los mesalianos (negando su carácter de monjes) y su transformación en herejía aclara desde lo negativo el proceso de absorción del movimiento carismático en Siria y Mesopotamia. Aquellos grupos incapaces de ser absorbidos por la Iglesia institucional quedan marginados a la categoría de herejía mientras quienes aceptan la absorción serán incorporados dentro del modelo monástico.

Teodoreto construye una oposición de atributos para distinguir al verdadero monje del falso. Del lado de los primeros está la lucha por la ortodoxia, la taumaturgia y el don profético asociados a la obediencia con la élite episcopal. En la vereda opuesta la herejía, la magia y la inspiración

---

<sup>47</sup> HR. XXI, 17, 4-15.

<sup>48</sup> Ver HR. IV, 10; XXI, 17, 4-7, también HE, IV, 11, y *Haereticarum fabularum compendium*, MPG 83:481B.

### **Héctor Francisco, Santos y Obispos en la Siria...**

demoníaca son los atributos de quienes no comulgan con las Iglesia institucional. Si la superioridad de la tarea pastoral por sobre la vida contemplativa y el compromiso (a través del don profético o de los portentos) en la defensa de la ortodoxia, son dos de los elementos que hacen al buen monje, su contraparte la constituyen la magia y las visiones demoníacas identificadas con la herejía. Estas polaridades que el texto construye representan las diferentes realidades a las que los obispos debían enfrentar cotidianamente con los monjes, quienes reducidos solo en parte a su autoridad mantenían celosamente prácticas e ideas que habían pertenecido a cristianos por tres siglos.

En síntesis, la obra de Teodoreto describe el período formativo del monacato sirio, en una estructura embrionaria que solo adquirirá forma definitiva con los cánones de Calcedonia y con la generalización de las reglas de Rabbullah de Edesa. La asimilación del monacato con la vida filosófica, no como su antítesis, sino como un paralelo o una instancia superadora, y la aceptación del trabajo manual para el sostén de los monjes, constituyen los patrones sobre los que la **HR** afirma "aquello que debe ser el monacato", la construcción va paralelamente a la descripción. Sin embargo ciertas ambigüedades de vocabulario y en la descripción de la organización institucional nos recuerdan que Teodoreto pertenece a un momento formativo del monacato como institución que se asienta sobre una tradición anterior, anárquica y contestataria. Su intención primordial es cooptar este movimiento carismático a una estructura jurídica en formación, librarlo de sus excesos y, por medio de la cristalización de sus instituciones, ejercer un control.

## ABSTRACT

This paper explores the ideological and political implications of the Late Antique Hagiography through the study of one of the main works of Late Antique hagiographical Literature, the **Historia Religiosa** written by Theodoretus of Cirrus. This collection of biographies of Syrian hermits has a central place in the construction of the Byzantine monastic tradition by including the ancient ascetical patterns of the semitical Christianity of Syria and Mesopotamia into the monastic movement whose models are Egypt and Capadocia. The author, a hellenized bishop of northern Syria, outlines his own monastic ideal through the stories of the main figures of the Syriac ascetical movement. In so doing, the **Historia Religiosa** not only describes the origins of monasticism but also translates it according to the ideal of the Hellenized Church.

The monastic movement, and the cult around it, is related to the construction of a new hierarchical structure within the Church. Thus, the Imperial Church's main goal is to "domesticate" the anarchic Christian ascetical models developed in the first three centuries of the Church and moderate the excentric ways of mortification.

The aim of this paper is to offer a complementary view of the sociological or structural the origins of the cult of the saints and the evolution of eastern Christian spirituality.