

EL SANTO EN LA SOCIEDAD BIZANTINA: UNA HAGIOGRAFIA DE LA ESTULTICIA DE SIMEÓN DE EMESA A ANDRÉS DE CONSTANTINOPLA *

Pablo A. Ubierna **

Es un gran desafío presentar ciertos aspectos de la vida bizantina en una reunión académica sobre historia de Europa. No lo es solamente por ciertos pruritos de una visión restrictiva de Europa hoy superada en favor de un marco interpretativo más amplio, sino porque tampoco tuvieron los griegos medievales una mayor preocupación geográfica por aquellas «tierras de los celtas»¹. A pesar de todo Europa era, en la percepción bizantina, un continente -enfrentado en sus intereses al asiático y al africano- que tenía su extremo occidental en España y cuyo principio se encontraba en la misma capital imperial². Pero aún más importante -creo- es que la pervivencia del imperio bizantino permitió que se

* Trabajo presentado en las *VII Jornadas de Historia de Europa «Individuo y Sociedad»* organizadas por la Asociación Argentina de Profesores Universitarios de Historia de Europa (APUHE), Mendoza del 20 al 22 de Septiembre de 1995. [Desde la fecha de esta ponencia hemos conocido la aparición de las siguientes obras: Rydén, Lennart, *The Life of St. Andrew the Fool*, 2 vols (Studia Bizantina Upsaliensia 4), Estocolmo, 1995; José Simón Palmer, «La aretalogía cristiana en la «Vida de Simeón el loco» de Leoncio de Neapolis», *Erytheia* 16 (1995), pp. 29-38; Krueger, Derek, *Simeon the Holy Fool*, University of California Press, Berkeley, 1996]. Agradezco al Director y al Consejo Editorial de *Byzantion Nea Hllás* permitirme publicar esta corta ponencia, producto más de mis lecturas que de mi investigación, cuyo único objetivo era señalar un pequeño aspecto de la relación entre el recuerdo de ciertos individuos y la evolución de la sociedad bizantina

** Universidad de Buenos Aires, Argentina.

1 «επι γε μην προς αποκτας τους αρχηγους των Κελτικων χωρων...», Anna Comnene, *Alexiade*, III, X, 1-2, éd. Leib, Belles Lettres («Collection Byzantine»), t. I, Paris, 1937; p. 19. [Hay traducción castellana de E. Díaz Rolando, Ana Comneno, *Alexiada*, Ed. Univ. de Sevilla (Col. «Clásicos Universales», 3), Sevilla, 1987].

2 La comunión bajo una sola fe cristiana de todos los hombres puede explicar la indiferencia bizantina por la geografía, mientras que para los musulmanes, quienes veían en la gentilidad de los pueblos de su entorno una circunstancia pasajera, el conocimiento geográfico tuvo la importancia de todo conocimiento estratégico. V. Ducellier, A., «La notion d'Europe à Byzance dès origines au XIIIème. siècle», *Byzantinoslavica*, LV (1994), pp. 1-7.

mantuvieran los fructíferos contactos de Europa con tierras egipcias y del cercano oriente. Muchos de los aspectos que señalaremos -y que son parte de la herencia espiritual de gran parte del continente europeo- están ubicados en esas tierras, en ellas encuentran su génesis y su fundamento, de la misma manera -recordémoslo- que aquella hermosa hija de un rey levantino raptada por un Zeus enamorado.

Liminnaria

La intención de este trabajo es presentar la figura de una clase especial de santos bizantinos, los llamados «σολοι» dentro de una descripción general de la hagiografía bizantina, desde los orígenes del monacato egipcio hasta el profundo proceso de transformación que sufrió la sociedad bizantina en los ss. XI y XII. El registro escrito, siempre escaso, sobre el fenómeno de los santos «locos» no va a perdurar hasta el fin del imperio, e intentaré cuestionarme sobre los cambios producidos en la sociedad bizantina que pudieran haber llevado a esta desaparición.

El fenómeno de la santidad en la sociedad bizantina

La obra y vida de aquellos hombres y mujeres que la posteridad consideró santos ha sido objeto de los desvelos de generaciones de eruditos que se dedicaron a rastrear y editar los más diversos textos³. Sobre esa ingente labor analítica se organizan hoy día nuevos y valiosos aportes de un carácter sintético que tratan de señalar los lazos de unión existentes entre el santo y la sociedad, intentando comprender los diversos caminos de santificación y ubicarlos dentro de un contexto social que los avale. De hecho, como ha sido señalado recientemente, el proceso por el cual una mujer o un hombre llegan a ser canonizados revela una de las

3 Sobresalieron en esta tarea los bollandistas como H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruselas, 1906 (Reimp. Subsidia Hagiographica 18, Bruselas, 1927); *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, (Sub. Hag. 13B), Bruselas, 2ª Ed., 1966, y sobre todo la edición del *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc berolinensi, adiectis synaxarii selectis*, Bruselas, 1902. En la siguiente generación sobresale la monumental obra de A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche*, Leipzig, 1937-1952. Tanto la guerra como la posguerra y la muerte del autor no ayudaron demasiado a una buena edición (faltaron los indispensables índices) de esta obra lo que motivó a F. Halkin (discipulo de Delehaye) a reeditar -usando muchos textos aportados por Ehrhard y otros inéditos- la inmensa obra de su maestro *Bibliotheca hagiographica graeca* (Subs. Hag., 8a), Bruselas, 1957, junto con posteriores actualizaciones como el *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae* (Subs. hag., 65), Bruselas, 1984 y la *Hagiographica inedita decem*, Brepols-Leuven Univ. Press, Turnhout-Lovaina, 1989 (CC, SGr. 21)

uniones más íntimas entre individuo y sociedad, ya que es ésta la que confiere y acepta esa santidad⁴. De esta manera, por ejemplo, los estudios hagiográficos han cobrado una nueva dimensión ya que una forma de comprender a la sociedad bizantina -en su conjunto, esto es, tanto laica como eclesiástica- es enfrentarla a la vida y hechos de aquellos hombres y mujeres que mantienen con ella una relación agónica: sus santos⁵.

Dejando de lado el complejo y siempre difícil tema de la herencia clásica en Bizancio, en este caso en la conformación de los caminos de ascenso espiritual,⁶ comenzaré por señalar que después de concluida la época de los mártires, con la promulgación del Edicto de Tolerancia aparecieron dos nuevas categorías de héroes cristianos, el confesor y el monje⁷. Los confesores sufrían persecución y tortura,

4 Galatariotou, C., *The making of a Saint. The life, times and santification of Neophytos the recluse*, Cambridge Univ. Press, Cambridge-New York, 1991, p. 1.

5 V. Brown, P., *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres, 1981, y también, *Society and the Holy in Late Antiquity (SHLA)*, Londres, 1982; Patlagean, E., «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale» (*AHBHS*), *Annales ESC*, 1968, 1, pp. 106-261. Son muy importantes los estudios aparecidos en el vol. colectivo con edición a cargo de Hackel, S., *The Byzantine Saint*, Londres, 1981.

6 V. Constantelos, Demetrios J., «Byzantine Religiosity and Ancient Greek Religiosity», en: *Byzantina kai Metabyzantina*, 1, Malibu, 1978, pp. 135-151. El problema historiográfico de la herencia de la tradición cultural griega en el Bizancio posterior a las invasiones eslavas ha generado las más enconadas polémicas desde la aparición de la obra de J. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart, 1830-1836 en la que la real eslavización racial de grandes partes del territorio helénico se confunde con una ruptura cultural con su pasado clásico. Estas poco claras y biologicistas posturas han entorpecido mucho la discusión académica. Con ella han comulgado reconocidos especialistas como Jenkins (*Byzantium and Byzantinism*, Cincinnati, 1962) y Mango (*Byzantinism and Romantic Hellenism*, Koraes Chair Lectures, Univ. of London, 1964) y cuando fue criticada desde el lado de la historiografía nacionalista griega (Arnakis, Vacalópulos, en una serie de artículos en la revista *Balkan Studies* de 1968) el ardor de una discusión no siempre lo suficientemente crítica y académica no aportaron mucho en favor de esta respuesta helénica. La situación está -a mi entender- resuelta en favor de la continuidad después de la aparición de la obra de R. Browning, *Greece, Ancient and Medieval*, Londres, 1966. A esta obra se sumó la opinión de D. Nicol en: *Byzantium and Greece*, Koraes Chair Lectures, Univ. of London, 1971. La pequeña obra de W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard Univ. Press, 1961 [hay traducción cast: *Cristianismo Primitivo y Paideia griega*, FCE, 1965] parece haber sido soslayada por todos aquellos que niegan la continuidad de la cultura clásica en el mundo cristiano griego. Una buena síntesis de la discusión la encontramos en: Vryonis, S., «Recent Scholarship on Continuity and Discontinuity of Culture: Classical greeks, Byzantines and Modern greeks», *Byzantina kai Metabyzantina*, 1, 1978, pp. 237-257. Una discusión sobre la obra de Fallmerayer, junto con una crítica de las fuentes utilizadas para dirimir la cuestión de la «eslavización» de Grecia, la encontramos en: Marín R., José, «La 'cuestión eslava' en el Peloponeso Bizantino (siglos VI-X)», *Byzantion Nea Hellás*, 11-12, pp. 205-244. En lo concerniente a la herencia griega en los conceptos de santidad en Bizancio ver Drijvers, Han J. W., «Hellenistic and Oriental Origins», en: Hackel, S. (ed.), *op. cit.*, pp. 25-33. En el caso de los santos llamados «saloi», la tesis desarrollada por D. Krueger, *op. cit.*, sobre la herencia clásica en la hagiografía bizantina a través de la caracterización de Diógenes y el cinismo aporta nuevos elementos.

7 Mango, C., «El Santo», en: Cavallo, G. (ed.), *El Hombre Bizantino*, Alianza, Madrid, 1994; p. 323.

pero no una muerte violenta, sea por defender la fe (en tiempos de Juliano), sea por defender la ortodoxia (en tiempos en que el gobierno imperial estaba en manos de quienes sustentaban teorías que fueron consideradas heréticas, tales como el arrianismo, el monotelismo, o la iconoclasia). Los mayores confesores fueron Atanasio de Alejandría y Juan Crisóstomo.

Dado que el martirio era entendido no como algo accesible a todos sino como un don o gracia especial otorgada por Dios, se produjo un desplazamiento de la imagen del mártir hacia la del monje (a partir de la obra de Orígenes) logrando que tuvieran la oportunidad de convertirse en «testigos» (I Tim. 6, 12-13).

El monje⁸

Desde sus orígenes egipcios el monacato se expandió rápidamente por el territorio imperial y los monjes se constituyeron en la imagen más típica del santo bizantino. Pero claro que ha de haber variantes: la rigurosa separación de la sociedad y la sobriedad de sus manifestaciones ascéticas, que caracterizaron al monacato egipcio, no fueron adoptadas por el exhibicionismo sirio (escasas fueron las veces en que Antonio estuvo en Alejandría, y el internarse en el desierto no era lo más seguro ni para los campesinos ni para la aristocracia urbana, y Abba Apolo criticaba duramente a los que hacían notar los sufrimientos que se infligían), ni será igual a la tradición monástica del monasterio de Stoudios, esencialmente litúrgica y social, helenizado e intelectual, en suma, incorporado a la vida del imperio, ni de aquella que se centrará en el Sinaí. Este último tendrá más características bíblicas, remedando las luchas de una libertad soberana que no aceptará reducirse a la estructuras hieráticas; una espiritualidad del desierto, del silencio y de la interioridad solitaria⁹.

El primero y más importante de estos monjes santos fue el propio san Antonio (cuya *Vita* será el prototipo de toda la hagiografía medieval). Es en las *Vitae* de estos santos hombres y mujeres (por ejemplo Macrina, hermana de Gregorio de Nissa y de Basilio) en donde debemos encontrarlos. Las hagiografías revelan la necesidad de una comunidad de fijar por escrito el recuerdo de uno de sus miembros. Es la

8 Puede verse el tema en: Gobry, I., *Les moines en Occident I. De Saint Antoine à Saint Basile. Les origines orientales*, Paris, 1985; Festugière, A.J., *Les Moines d'Orient*, 5 vols., Paris, 1961-1965; Charanis, P., «The monk as an element of Byzantine Society», *Dumbarton Oaks Papers (DOP)*, 25, 1971 y Canivet, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique XLII), Paris, 1977.

9 Bouyer, L., *La Spiritualité médiévale* (Histoire de la Spiritualité Chrétienne 3), Aubier, Paris, 1965; p. 649. Sobre el monacato primitivo sigue siendo una obra fundamental la de Derwas Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian & Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, St. Vladimir, 1977.

comunidad la que canoniza al redactar la vida de un santo ya que la Iglesia de Constantinopla no tuvo procesos de canonización hasta muy avanzada la Edad Media¹⁰. Entre los siglos X-XI se redacta el *Sinaxario* o calendario litúrgico de la Iglesia bizantina, que ha llegado hasta nuestros días. Era una compilación (casi con un número cerrado de ingresos después de la fecha indicada) que incluía una lista de los santos junto con un pequeño relato biográfico además de la indicación de aquellas iglesias de la capital en las que se les rendía culto (ya que el de Constantinopla era el más completo)¹¹. De esta manera, la Iglesia Patriarcal reconocía un culto que no había iniciado. Así fue como se incorporaron al *Sinaxario* muchos santos de dudosas credenciales (empezando por el propio Justiniano I, a quien encontramos junto con Focio -un exquisito hombre de letras- y los santos eremitas).

Los caminos de santificación: la espiritualidad monástica:

Dos son los autores que más han influido en la espiritualidad monástica bizantina: uno de ellos fue San Máximo con su obra *Mistagogia*¹², en la que realiza una brillante síntesis de las obras del Pseudo-Dionisio y de Evagrio. Dios es bondad y verdad inseparables, de manera que no se lo puede conocer verdaderamente si no se vive conforme a esa verdad¹³. El desarrollo de la inteligencia espiritual es donde se da la unidad necesaria con toda la vida, en donde el poder de la inteligencia es la sabiduría que se aplica en la contemplación y que llega a su plena actualización en la gnosis. Como la inteligencia (el νοῦς) es inseparable de su expresión intelectual (el λογος), la sabiduría en el plano de la vida se traduce en prudencia, la contemplación en acción, la gnosis en virtud. Pero la gnosis misma se trasciende en lo que nuestro autor llama la «gnosis incesante» que alcanza la verdad misma de Dios mientras que la fe por excelencia (la que se manifiesta en las obras de caridad) es la que nos permite alcanzar la bondad. Para Máximo la Iglesia, donde la liturgia sagrada debe desenvolverse, es imagen a la vez de Dios, del mundo (en donde son inseparables espíritu y materia) y también del propio mundo material. La Iglesia y el hombre son imágenes recíprocas el uno del otro, mientras que el alma del hombre es también imagen de la Iglesia. De esta manera el hombre, celebrando corporalmente la liturgia, se identificará con la Iglesia que por el mundo sensible le permitirá acceder

10 Mango, C., "El Santo", *op. cit.* pág. 329.

11 Grumel, V., *La Chronologie* (Traité d'études Byzantines I), Presses Universitaires de France, Paris, 1958, pág. 320 y ss.

12 *P.G.*, XCI, col. 657 y ss.

13 Bouyer, L., *op. cit.* p. 650 y ss. También Evdodimov, P., *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965.

al mundo inteligible y de allí directamente a Dios mismo. Para Máximo el simbolismo litúrgico, réplica del simbolismo cósmico, se encontrará animado en Cristo de un dinamismo histórico. Este es el centro de la espiritualidad bizantina, en tanto que espiritualidad litúrgica, dominada por el simbolismo de la imagen. Una imagen que reconoce en sí misma a su Creador y que lo busca amorosamente.

Toda esta especulación mística tendrá una contrapartida en la obra ascética de Juan Clímaco (la conocida *Escala*) en la que la ascesis es unificada a la *apathéia*: el asceta tiende a desaparecer (morir). La oración contemplativa se transforma en una resurrección anticipada de esa muerte previa y voluntaria a este mundo que es la *apathéia*. Será esta una espiritualidad más directa, más expectante de la resolución final de este conflicto terreno¹⁴. Será este tipo de espiritualidad la que caracterizará al monasterio de Santa Catalina en el Sinaí, donde vivió Juan Clímaco. Allí se guardará el ideal de una oración absorta en Dios y una vida eremítica que la facilite.

En Constantinopla, en donde el monaquismo hará su aparición en el siglo IV, se desarrollará una forma muy diferente, cenobítica, activa e incluso social¹⁵.

Este ha intentado ser un esbozo de las diferentes tradiciones espirituales que conformaron el monacato bizantino.

Una hagiografía de la estulticia:

Los santos «locos (o tontos) por Dios» simulaban locura y vivían en ciudades, totalmente insensibles a las pasiones humanas. Intentaban asemejarse a los miembros más despreciados de la ciudad, los locos, para exponerse a la humillación y así escapar del pecado del orgullo. El historiador Evagrio Escolástico nos dejó una descripción de la vida del más famoso de los primeros santos locos: Simeón de Emesa¹⁶. Con su conducta -tal vez simbólica- y por sus actos incoherentes intentaba hacer sentir la futilidad de las cosas de este mundo¹⁷. Es la de los saloi la reivindicación de un retorno a un cristianismo más puro a la vez que la búsqueda de una sociedad

14 Muchos autores (el propio Bouyer entre otros) emplean el concepto de «escatología» para referirse a esta definición de casi todo el judeo-cristianismo palestino. Su empleo ha sido constante y a la vez confuso desde la época de Reimarus, Strauss y toda la escuela de Tübingen. Ver Carmignac, J., *Le Mirage de la Eschatologie*, Letouzey et Ané, Paris, 1979.

15 El monasterio de Stoudios fue fundado en la capital imperial por el cónsul homónimo en el 463. Allí se desarrolló la última lucha contra la Iconoclasia.

16 *Hist. Eccl.*, 34, (P.G., LXXXVI).

17 V. Rydén, L., «The Holy Fool», en: Hackel, S., *op. cit.*, pp. 106-113. Una breve descripción sobre ellos encontramos en: Ducellier, A., *Le Drame de Byzance*, Hachette, Paris, 1976, pp. 200-201, y en: de Certau, M., *La Fábula Mística*, México, 1994 (Paris, 1982), pp. 45-63.

menos desigual, no fundada sobre la riqueza y el poder jerárquico. Pobres por decisión y cínicos para con la autoridad, niegan la sociedad laica y, al no someterse a las manifestaciones religiosas oficiales, protestan también contra una institución que ha olvidado su rol de mediadora. Esta desmesura, escandalosa e indecente, en la que el pueblo veía la presencia divina¹⁸, se manifiesta claramente en las Vidas de los más famosos de estos santos, Simeón de Emesa y Andrés de Constantinopla¹⁹.

El texto paulino de I Cor. 4, 10 fue el fundamento escriturario de la adopción de una forma ascética conocida como *locura por el amor de Cristo*²⁰. Este tipo de santo ascético no sólo renunciaban voluntariamente a las comodidades y bienes de la vida en el siglo sino que también adoptaban la formas de un loco para que cayera sobre ellos la segregación que la sociedad tiene deparada a sus miembros menos afortunados, locos, enfermos y pobres y de esta manera predicar el perdón de Dios. La vida del primero y más famoso de estos santos, Simeón de Emesa, no puede dejar de ser relacionada con las características fundamentales de la ascesis siria.

Esa cristiandad siria, semita y en muchos de sus miembros más caracterizados, completamente ajena a los patrones culturales del mundo griego, tenía muy particulares y radicales visiones de los caminos de ascenso espiritual: ayunos y

18 Extraña paradoja que quienes todo lo intentaron por rebajarse fueran célebres entre el pueblo. Sin duda encarnaron muchas aspiraciones colectivas. Incluso los santos locos de la tradición rusa (los *iuródiuye*) eran llamados «defensores del pueblo».

19 Su vida fue escrita por Leoncio, obispo de Neapolis en Chipre a mediados del siglo VII. Editada en *Acta Sanctorum* (Julio, tomo I), y en: Migne, *P.G.*, XCIII, 1669-1748. Nueva edición de L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Neapolis*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1963. Existe una traducción francesa de A.-J. Festugière (reproduce el texto griego de Rydén con aparato crítico simplificado), Léontios de Neapolis, *Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974. [La tr. ingl. fue publicada recientemente por D. Krueger, op. cit., pp. 131-171.]. *La Vida de San Andreas Salos* fue escrita por Nicéforo, un sacerdote del clero constantinopolitano, a mediados del siglo X, y editada por C. Janning en las *Acta Sanctorum* (Mayo, vol. VI, 1688), y reimpresa en: Migne *P.G.*, CXI, 627-888. Es uno de los textos más extensos de la hagiografía bizantina y es muy interesante porque, además de los hechos de la vida del santo, incluye muchos datos que hacen que la podamos considerar una suerte de enciclopedia de Historia natural y, a la vez, tiene una gran cantidad de material profético en la forma literaria de un Apocalipsis. [La tr. ingl. de L. Rydén fue recientemente editada, v. n. 1, *supra*]. Hay una traducción italiana de ambas vidas: *I santi folli di Bizancio. Leonzio de Neapoli, «Vita di Simeone Salos». Niceforo prete di Santa Sofia, «Vita de Andrea Salos»*. Tr. de P. Cesaretti, Introd. de L. Rydén, Milán, 1990.

20 I Cor. 4, 10: «hmeiV mwroi dia Cristwon...». San Pablo no tiene la intención de cambiar el sentido del término mwroV, que tiene connotación de insulto en el Antiguo Testamento. Ese insulto define el juicio que el mundo hace de los cristianos. Así como la sabiduría del mundo es locura a los ojos de Dios («h gar sofia tou kosmou touton mwria para tw Qew estin», I Cor. 3, 19), la sabiduría de la cruz es una locura a los ojos del mundo. La versión siríaca de I. Cor. 4, 10 traduce mwroV por *sakla*, de donde derivaría la palabra saloV, tal vez por asociación con saloV (agitación, tumulto). El término está relacionado casi únicamente con el monaquismo oriental y con esta clase especial de ascesis que hemos descripto. v. Spidlík, Th., «Fous pour le Christ. I. En Orient», en: *Dictionn. de Spiritualité*, col. 752-761

abstinencias continuos modelaban la vida de unos hombres, y mujeres²¹, que encontraban en el desierto (opuesto a la ciudad) la posibilidad de retornar a una vida angélica cuyo primeros pasos era una vida completamente natural, casi salvaje. El asceta se libera, por estos medios, de los rasgos habituales de la servidumbre de la condición humana. Esta tradición ascética se funda sobre la vida y obra de dos hombres del siglo IV, Afrates y Efrem, y se sitúa, mayormente en una región: las montañas que rodean a Edessa por tres de sus lados²². Una colección anónima de sermones dirigidos a los ascetas del desierto, el *Liber Graduum*, nos sitúa dentro de ese particular mundo espiritual: más allá de una evidente benevolencia el autor mira el mundo habitado por los cristianos «justos», casados, y con trabajo, desde una distancia venerable; hay un mundo con «discípulos de la justicia» y hay un mundo, el suyo, con «discípulos del amor». Son dos mundos distintos y excluyentes en alguna medida. Y los justos acudirán desde sus campos, aldeas y ciudades a visitar a los «angélicos» en sus montañas buscando ayuda espiritual²³. Efrem recomendará a sus monjes, puesto que su ideal es el del anacoreta en constante y completa soledad, no bañarse, comer solamente hierbas y raíces, vivir en cuevas en el desierto e incluso cubrirse solamente con sus largos y grasientos cabellos. En la obra de Efrem el ascetismo predomina incluso sobre la oración y otras formas de la vida religiosa. El continuo combate ascético es dirigido, principalmente, contra el cuerpo, la manifestación culpable y pecaminosa de la existencia humana. Se busca el cambio de naturaleza, acceder a la angélica²⁴. Pero dentro de ese mundo sirio ερημος y οικουμενη no estaban netamente diferenciados: el desierto sirio estaba plagado de los restos tanto de fortalezas romanas como de acueductos. La huida al ερημος era

-
- 21 En Siria y en aquellos lugares en los que se hizo sentir su influencia cultural era un problema importante, como en todo el mundo cristiano, la segregación de hombres y mujeres. Pero en Siria, la espiritualidad del desierto hace mella en la espiritualidad femenina. Conocemos muchos casos de mujeres que intentaron desvanecer su identidad; adoptando ropas masculinas vagaron por todo el mundo cristiano como ascetas mendicantes. Hubo alguna que logró establecerse, incluso, como estilista en el Ponto. v. Patlagean, E., «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Bizance», *Studi Medievali*, 3ra. ser., n° 17.2 (1976), pp. 597-623.
- 22 v. Stewart McCullough, W., *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Scholars Press, Chico (CA), 1982, esp. pp. 68-78; Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, 1975, pp 1-38 y, sobre todo, Vööbus, A., *History of Ascetism in the Syrian Orient*, 2 vol., Lovaina, 1958 y 1960
- 23 Brown, P., *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik Ed., Barcelona, 1993, pp. 451-453.
- 24 Vööbus, A., *Literary Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Estocolmo, 1958, pp. 95-111. A pesar de la rigidez de los caminos ascéticos propuestos por Efrem, su confianza irreductible en la libertad del hombre le permite, por ejemplo, situarse lejos de otras especulaciones contemporáneas sobre la gracia y los caminos de santificación, el pecado original por ejemplo. El pecado es algo que deviene de la libertad y sus raíces están en la elección. v.Vööbus, A., «Theological Reflections on Human Nature in Ancient Syrian Traditions», en: Philip J. Hefner (ed.), *The Scope of Grace*, Fortress Press, Philadelphia, 1964, pp. 101-119.

vagar por los límites conocidos del οικουμένη²⁵, un desierto donde los pastores nómadas, comerciantes ambulantes²⁵ y jornaleros itinerantes de la cosecha del olivo, estaban en constante relación con los santos, y de alguna manera estos grupos humanos conformaron un elemento esencial en su entorno²⁶.

Simeón, según el relato de Leoncio, va alejándose primeramente del mundo, pasa treinta años como *boskos* (ascetas ambulantes que se alimentaban de hierbas y gramilla y que fueron muy comunes en la tradición siria, que ya hemos mencionado) y, tras haber logrado lo que él considera la verdadera *apatheia*, retorna a la ciudad, junto a su compañero Juan (el único con el que no actuará como loco) para salvar a los hombres de los demonios que los acechan y para lo cual realiza una serie de milagros y lleva una vida escandalosa, como ya hemos visto. La liberación del espacio urbano que caracteriza a la hagiografía²⁷ se rompe con esta actitud de Simeón. La vida apostólica de Simeón en Emesa se dará como una inversión de los valores ascéticos. Evagrio nos relata una anécdota en la que una joven queda embarazada y Simeón asume la paternidad, pero el niño no podrá nacer hasta que la madre revele el nombre del verdadero padre. En otra oportunidad Simeón visitará a una prostituta de una manera tal que todo el mundo pudiera sospechar que había mantenido relaciones con ella (aunque en realidad sólo le había llevado alimento). Frente a los laicos de Emesa, Simeón bailará escandalosamente con prostitutas, comerá hasta el hartazgo durante la Semana Santa, defecará en público y provocará toda una serie de actos escandalosos amparado, según su biógrafo, en el disfraz de loco²⁸ (que no

25 Simeón estilita había sido pastor de los rebaños de su hermano en el mismo ámbito que después habitaría como solitario. Sin duda este mundo es diferente al egipcio, dominado por los tiempos de la vida campesina. v. Brown, P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity» (*HOLY MAN*), *Journal of Roman Studies*, LXI (1971), pp. 80-101. [Reimpr. en: *SHLA*, *op cit*; pp. 103-152], y, sobre todo, Patlagean, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociales à Byzance, 4e. - 7e siècle*, Paris, 1977

26 Podemos ver en esta situación el desarrollo de la figura del santo dentro del marco del patronato tardoantiguo que ha señalado Peter Brown. El santo se transformaba en el intermediario de esos hombres (de lengua siríaca) frente a la ciudad griega que era la receptora natural de su producción. El movimiento ascético en Siria estuvo lejos de ser un movimiento, para P. Brown, de las clases bajas. Sus figuras más prominentes (Marciano, Simeón Estilita) venían de familias acostumbradas al ejercicio del patronazgo. v. P. Brown, *HOLY MAN*, pág. 119, n. 82: «To speak of the early monks as simple and ignorant peasants is to forget both that, whatever their former education, they depended for their position precisely on standing *outside* culture, and that many came from a local aristocracy which was well-lettered in Syriac. To prefer the desert to a late Roman town and Syriac to Greek is quite credible for such a man, and no sign that he is a country bumpkin of low social standing. If anything, the rise of asceticism in Syria is a sign not of a brutal 'democratization' of the upper classes, so much a 'fragmentarization' of what had liked to consider itself a homogeneous urban aristocracy, so that generals and abbots came to complete with men like Libanius».

27 Patlagean, E., *AHBHS*, pág. 121.

28 M. Foucault en su *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961, sólo contempla la Edad Media occidental, y lo hace en un primer y breve capítulo. Sobre la locura en Bizancio podemos

debemos disociar del de profeta²⁹). Simeón puede realizar toda una serie de milagros (que incluyen el predecir terremotos y ayudar por diversos medios a los pobres) en virtud de la santidad que había alcanzado. El posterior y pormenorizado relato de los hechos extraordinarios realizados por Simeón en Emesa se lo debemos a Leoncio de Neapolis³⁰.

Simeón aparecerá como loco e indecente, haciéndose unas veces el tullido y otras saltando en público; arrastrándose, pegándole a los transeúntes y tirándose al piso con la Luna nueva³¹. Viejos relatos de Evagrio reaparecerán en la *Vita* escrita por Leoncio: Simeón recorrerá desnudo las calles de Emesa³², comerá libre y abundantemente no sólo sin ayunar sino que tampoco pagará por la comida³³, defecará en pleno mercado³⁴. Pero Simeón no actuará sólo como un *alter Diogenes*. (y la apelación a la figura del cínico es una buena manera de santificar la vida urbana),

recurrir a la obra clásica y general de Roccatagliata, G., *Storia della Psichiatria Antica*, Milán, 1973, caps. 13 y 14. [conocemos una traducción inglesa: *A History of Ancient Psychiatry*. Contributions in Medical Studies 16, Greenwood, Nueva York, 1986]. El de los componentes concretos de enfermedad mental en aquellos que se hacían pasar por locos es un tema, evidentemente poco asible (como cualquier retrodiagnóstico, por otra parte), y nos excede, pero hacemos nuestras algunas consideraciones al respecto: «The saints, especially the holy fools, in Byzantine and Islamic societies might be considered potential prophets-or dangerous lunatics. Disturbed behavior usually poses a threat, so that some degree of fear has always influenced the social response to madness (...) Prophecy, particularly, was a major and exceptional accommodation to individual deviancy.'The prophet was allowed to act as he wished even in some mocked him and others considered him mad, as long as what he said and did were not sufficiently threatening'. (...) Mental illness is, then, more intimately dependent on social attitudes and beliefs than in physical illness, and this social context largely determines the care and treatment of the mentally ill». v. Dols, Michael, «Insanity in Byzantine and Islamic Medicine», *DOP*, 38, (1984), pp. 135-148. Profecía (incluso en un contexto escatológico como veremos) y locura (supuesta) se unen en los relatos de la *Vita* de Andrés de Constantinopla. Igualmente los locos eran tenidos por posesos diabólicos por lo cual se entiende que se considerara que tenían poderes sobrenaturales, entre los cuales se contaba la profecía. Algunos actos de Simeón, como el defecar en público, remiten, sin duda, a la figura de Diógenes. Al designar a Simeón como alguien que hace tales cosas porque ha perdido su cordura, Leoncio nos habla no tanto de la supuesta locura apostólica de nuestro santo, sino que es la descripción típica de una actitud común en los cínicos. v. Krueger, D., *op cit*, pág. 103.

- 29 La diakrisiV, el discernimiento del espíritu, era para Orígenes una de las marcas de la santidad. v. Spidlik, *op. cit*, col. 755.
- 30 Remarcamos una vez más la importancia de la tesis de Krueger sobre la relación entre Simeón y la tradición cínica en la Antigüedad Tardía, especialmente con la figura de Diógenes. Esta relación no aparece en el relato que sobre Simeón hace Evagrio Escolástico sino en la *Vita* redactada por Leoncio de Neapolis por lo que debemos concluir que este último relato refleja la herencia de tradiciones culturales sobre Diógenes en el medio chipriota en el cual escribe Leoncio, y que le permiten construir una interpretación de la vida de Simeón.

31 Rydén, L., *Das Leben*, *op. cit*, p. 155.

32 *Ibid.*, p. 149.

33 *Ibid.*, p. 146, 158

34 *Ibid.*, p. 148.

sino también como un *alter Christus* y muchas de sus acciones (la forma de entrar a la ciudad de Emesa recordará la entrada en Jerusalén, dar alimento a los pobres, y en general todo su comportamiento como reformador moral) lo demuestran³⁵. El modelo cínico servirá para la instrucción de la audiencia de Leoncio y para sostener un relato religioso que tiene como interés principal hacer un llamamiento al no conformismo religioso³⁶.

Presenciamos una cambiante percepción de la santidad que refleja el proceso de privatización de la sociedad y del imperio. Los santos ermitaños que lograron iluminación espiritual por su negación del mundo tuvieron siempre en Bizancio mucha importancia desde el punto de vista de la consulta social y política. Durante mucho tiempo sus opiniones y profecías siempre fueron tenidas en cuenta por la clase dirigente³⁷. La evolución de la imagen de los santos saloi desde Simeón de Emesa hasta Andrés de Constantinopla muestran la institucionalización del santo dentro de la sociedad bizantina.

Andrés Salos³⁸, cuya vida es ficticia³⁹, era un piadoso, educado y confiable esclavo de un alto oficial de la corte en Constantinopla. Una noche recibió una visión que interpretó como un mandato a dedicar su vida espiritual a comportarse como un «loco de Dios». La noche siguiente se desnuda en el jardín de la casa de su amo y comienza a hablar en lenguas y a emitir sonidos extraños. Su amo se despierta repentinamente y lo cree endemoniado. A la mañana siguiente lo envía a la iglesia de san Atanasio⁴⁰ para que lo cuidasen. En la iglesia Andrés continúa teniendo visiones y después de cuatro meses, en los que se cree que su «enfermedad» ha empeorado, y tras informar a su amo, éste ordena que sea dejado libre como «incurable». A partir de entonces Andrés pasará sus días deambulando por las calles de

35 La semejanza es muy profunda: «However, Symeon's resemblance to the Christ articulates an important theological question, namely, the nature of holiness (...) The most important christian paradox, of course, was the Orthodox teaching on the incarnation. In proclaiming «the Word made flesh», Orthodox theologians preached the joining of the divine to the human and, thus, the human to the divine. This teaching blurred the distinction between the sacred and the profane, eradicating human convention through divine logic. The protagonist of the *Life of Symeon* embodies this paradox. The fool reenacts the work of the Savior from triumphal entry to empty tomb. Through his strange tale, Leontius prompts his reader to reconsider the mystery of the Christ», Krueger, D., *op. cit.*, pp. 124-125.

36 *Ibid.*, p. 129.

37 Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982; pp. 143-151 y 268 y ss.

38 *P.G.*, CXI, cols. 627-888.

39 La *Vita* (del siglo X) relata la vida de este supuesto santo del siglo V. v. Rydén, L., «The date of the *Life of Andreas Salos*», *DOP*, 1978, pp. 129-155.

40 La de san Atanasio era una de las iglesias, como la de Blanquerna, a la que los enfermos eran enviados. v. da Costa-Louillet, G., «Saints de Constantinople aux VIIIe., IXe. et Xe. siècles», *Byzantion*, 24 (1954).

Constantinopla como un mendigo andrajoso, predicando contra la avaricia y la lujuria, hablando en lenguas y haciendo milagros.

Se ha sugerido que la «locura» de san Andrés es menos agresiva que la de Simeón¹¹⁰, siendo más un moralista o un profeta (de ahí la inclusión de un Apocalipsis enmarcado en la tradición del Pseudo-Methodio, en la redacción de su vida¹¹¹) que un verdadero “salos” o loco. Allí donde Simeón se regodeaba en escandalizar a la Iglesia y a su público, Andrés trataba de evitarlo. El hagiógrafo Nicéforo introduce en la vida del santo constantinopolitano una segunda figura, el discípulo Epifanio, un noble joven que atempera lo que todavía hubiera de chocante en la figura de Andrés. La aparición de la figura de un «salos» se explica en el convencimiento del biógrafo de la necesidad de manifestar las expectativas escatológicas de su sociedad. Y esto podía ser hecho mejor a través de la vida y obra de un “salos” ficticio como Andrés. La capacidad profética (*ex eventu*) de Andrés ayudará a Nicéforo en esa tarea.

Habrán algunos otros santos locos, pero lo serán sólo durante parte de su vida, y tampoco tendrán el calibre de Simeón¹¹²: Basilio el Joven (s. X), Simeón Eulabes (maestro de Simeón el Nuevo Teólogo), Cirilo de Fileas (principios del XII) serán ejemplares. Pero los hombres de su época (Simeón el Nuevo Teólogo, Kekaumenos) tendrán para con ellos una actitud distinta de la que tuviera Leoncio. No gustan de los santos locos o al menos no los encuentran interesantes, su forma de vida era peligrosa y no se debe seguir. Los ejemplos de santos locos que tenemos del período posterior nos muestran los cambios en una sociedad que ya no gustaba de la rudeza de su vida¹¹³. Y lo solitario de su vida (no sólo por lo difícil de seguir, sino por su carácter, los inhibía de participar de la vida de una comunidad) harán que pocos tengan intención de guardar su recuerdo.

Pero si por un lado la aristocratización de la sociedad y de la cultura bizantinas¹¹⁴ llevaban al rechazo de la figura de los “saloi” entre los medios

110 Grosdidier de Matons, J., «Les thèmes d'édification dans la Vie d'Andrée Salos», en: *Travaux et Mémoires*, 4, 1970, pp. 304-309.

111 v. al respecto el estudio de Rydén, Lennart, «The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, translation, and commentary», *DOP*, 28, 1974; pp.199-261.

112 La pérdida de Siria y Palestina (junto con Egipto) no sólo significará el alejamiento de formas ascéticas derivadas del desierto, sino también el fin de la importante vida urbana provincial en los límites del imperio, tal como nos la relata Leoncio.

113 v. Rydén, L., *The Holy Fool*, *op. cit.*; pág. 112. No hemos podido consultar la nueva edición y comentarios de la *Vita* a cargo de L. Rydén pero, sin duda, continúan siendo de utilidad: Wortley, J., «The Relationship between the *Vita* and the Cult of Saint Andrew Salos», *Analecta Bollandiana*, 90 (1972), pp. 137-41; Wortley, J., «The *Vita Sancti Andree Sali* as a Source of Byzantine Social History», *Societas*, 4 (1974), pp. 1-20, y, Mango, C., «The Life of Saint Andrew the Fool Reconsidered», *Rivista di Studi bizantini e slavi*, 2 (1982), pp. 297-313.

114 Kazhdan, A.P.-Wharton Epstein, A., *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Univ. of Calif. Press, Berkeley and Los Angeles, 1985, y, Bravo, A. - Alvarez, Ma. José, «La civilización bizantina en los ss. XI y XII. Notas para un debate todavía abierto», *Erytheia* 9.1., 1988.

intelectuales y cortesanos, su popularidad se vio reflejada en calles y mercados y desde allí ha perdurado en la mentalidad popular griega y rusa⁴⁶.

El mundo intelectual bizantino, por su parte, creará nuevas figuras de santidad, como la *Vita* de san Filoteo por Eustacio de Tesalónica, y condenará al olvido del registro escrito la figura de los “saloi”. Eustacio negará la eficacia del ascetismo para acceder a la santidad, señalando que aquel que combate la tentación en medio de la sociedad lo hace ante miles de ojos y para todos es edificante, no como el anacoreta al que sólo Dios ve⁴⁷. La santidad debe mostrarse para que dé frutos. No podemos adentrarnos, dada la brevedad de estas páginas, en la descripción general de la aristocratización de la vida bizantina (incluida la religiosa) en los ss. XI y XII, pero quisiéramos consignar que la paulatina desaparición en la vida eclesiástica bizantina de los cánones ascéticos del monacato sirio y palestino, junto al consiguiente desprestigio social que tiene la vida eremítica y los actos escandalosos como medio para llamar a los hombres a la conversión, y la no existencia de una comunidad que se encargue de canonizar la figura de los santos locos harán que éstos desaparezcan del género hagiográfico. Mientras esa aristocratizante sociedad bizantina de los ss. XI y XII marchaba ufana y segura hacia el desastre de 1204, los “saloi” perdurarán en la mentalidad popular hasta este siglo.

* * *

46 v. Seward, J., *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford, 1980, y, Murav, H., *Holy foolishness. Dostoevsky's Novels and the Poetics of Cultural Critique*, Stanford University Press, 1992. Andrés de Constantinopla fue especialmente conocido entre los eslavos ya que, asociado a la fiesta de la Protección de la Madre de Dios (Pokrov, 1º de Octubre), que en Rusia fue una especie de fiesta nacional.

47 Magdalino, P., «The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century», en: *The Byzantine Saint*, Birmingham, 1981, pp. 51-66.

**THE SAINT IN THE BYZANTINE SOCIETY:
A HAGIOGRAPHY OF THE FOOLISHNESS
FROM SIMEON OF EMESA TO ANDREW OF
CONSTANTINOPLE**

Pablo Ubierna

In this work P. Ubierna presents the figure of a special class of Byzantine saints, the so called «saloi», fools, inside of a general description of the Byzantine hagiography, from the origins of the Egyptian monachism to the deep process of transformation of the Byzantine society in the 11th and 12th centuries.

After doing a general sketch about the different spiritual traditions that contributed to form the Byzantine monachism, the author analyzes the figure of Simeon of Emesa and Andrew of Constantinople: poor by own decision and cynics with the authority, they denied the lay society and, were not submitted to the official religious manifestations, they also protested against the Church as an institution that it has forgotten its mediator role. Their excess, scandalous and indecent, in which the people saw the divine presence, is manifested clearly in the Lives of these two famous saints.

The written records, always scarce, about the “saloi” will not last until the end of the Empire, and the author tries to elucidate the changes produced in the Byzantine Society that carried this disappearance, and he concludes that whilst the aristocracy and intellectual circles refused them, they maintained their popularity in the streets and markets, inside the Greek and, in the following centuries the Russian popular mentality.

José Marín R.