

1. INTRODUCCIÓN

LAS VIDAS DE ASCETAS COMO MODELO BIOGRÁFICO CRISTIANO

En la segunda mitad del siglo iv cambia el ideal biográfico cristiano. En los primeros siglos ese ideal había sido el mártir. En la segunda mitad del siglo iv empieza a serlo el asceta y el monje. El mártir celebraba su victoria sobre la muerte, el asceta la celebra sobre el mundo; de manera que el ideal del asceta y del monje es vencer al mundo con su forma de vida.

A finales del siglo iv se dejan, en efecto, de componer relatos de pasiones, tal como se habían compuesto en los primeros siglos,¹ y comienza a aparecer una nueva literatura, de inspiración biográfica y hagiográfica, que se presenta bajo las formas más diversas: vidas de monjes, relatos de viajes que evocan el mundo monástico con pinceladas breves y pintorescas de los padres del desierto, a veces en forma de dichos o sentencias, a modo de *apophthegmata* (*dicta seniorum*).

El más genuino representante del primer modelo monástico es Antonio (250-356), creador del eremitismo en Egipto; él pasa por el padre del monacato.

Su éxito real se vio continuado y reforzado por el éxito de su biografía, la *Vita Antonii*, escrita en griego, poco después de su muerte, por Atanasio de Alejandría y traducida a diferentes lenguas, entre las que se encontró también el latín. Concretamente, esta *Vita* conoció dos versiones latinas: la traducción de Evagrio de Antioquía,

¹ Se seguirán componiendo pasiones, pero ya como creación literaria sin reflejo en un hecho real contemporáneo.

de carácter literario, que debió de ser redactada, como más tarde, en el 375. Pero antes de la versión de Evagrio había corrido otra versión latina más literal y menos literaria; esta versión fue descubierta en 1914 por A. Wilmart en los archivos del Capítulo de San Pedro de Roma² y editada en 1939 por G. Garitte.³

Dos ingredientes fundamentales encontramos en el ideal monástico de Antonio: por un lado, en él, y en general en el eremitismo de Egipto, está clara la idea de que la vida aislada en el desierto es una liberación del alma del componente corpóreo que representa el mundo; ese es el componente gnóstico de este primer monacato; es, pues, la idea de que el desierto y la vida aislada del mundo es un medio de purificación. Pero, por otro lado, también está ya en Antonio la idea de que la purificación se consigue, no solo con la vida aislada, sino también con la entrega a Dios y con la unión espiritual con Dios; con el *deificum studium* y con la *uirtus deifica*.⁴ El ideal de Antonio no es, pues, solo el de la vida aislada en el desierto, sino también la unión espiritual con Dios y la defensa de Dios frente a los gentiles; de ahí que Atanasio introduzca en la biografía un largo discurso doctrinal (16-43), una intervención en Alejandría frente a los arrianos (68-71) y una disputa con filósofos gentiles (72-80); estas partes adquieren sentido dentro de esa tensión que acabamos de apuntar: la tensión entre el deseo de apartarse del mundo y vivir en soledad y el deseo de unión con Dios mediante el estudio y la entrega espiritual. Al mundo se le puede vencer huyendo de él y aislándose en el desierto, pero también enfrentándose a él y esgrimiendo ante él el *studium deificum* y la *uirtus deifica*. Es en ese enfrentamiento en el que parece tener sentido un tópico frecuente en la *Vita Antonii* y en las demás Vidas de

² A. WILMART, «Une version inédite de la vie de S. Antoine», *Revue Bénédictine* XXXI, 1914, p. 163 ss.

³ G. GARITTE, *Un témoin important de la vie de S. Antoine par S. Athanase. La versión inédite des Archives de saint Pierre à Rome*, Bruselas-Roma, 1939. Posterior es la de H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne versión latine de la Vie de S. Antoine de S. Athanase. Étude de critique textuelle*, Nijmegen, 1960, LCP 15. Más reciente aún es la edición y comentario de G. J. M. BARTELINK en *Vita di Antonio*, Fondazione Lorenzo Valla, 1974, con traducción italiana por P. Citati y S. Lilla.

⁴ *Vita Antonii* 7.10: *neque in secessu..., sed iudicium uirtutis dicebat esse deificae in desiderio et uoluntate bona*. El sintagma *deificum studium* aparece en 3.2; 7.3; 14.1; 19.1; 38.2; 40.6; 45.1; 51.1; 84.2; 93.1; *uirtus deifica* en 3.4; 20.2; 38.3; 44.4; *sermo deificus* en 54.6; *deifica religio* en 93.4.

ascetas: es el tópico de la lucha con los demonios; el mundo está lleno de demonios y hay que librar al mundo de ellos para que el cristiano pueda vivir en él la plenitud de la divinidad. El desierto es, pues, la realidad de Antonio; pero es un desierto poblado de monjes y de cristianos, de gentiles y de demonios. No es solo aislamiento, sino también actividad y lucha. Esta idea de lucha es evidente sobre todo en la versión latina de Evagrio de la *Vita Antonii*: lo que en la versión griega de Atanasio es un término de campo semántico de la lucha deportiva, de acuerdo con una tradición que arranca de san Pablo, en la versión de Evagrio es un término del campo semántico de la *militia*.

Este constituyente de lucha del monacato es claro en el caso del ascetismo sirio que encontramos reflejado en la *Historia religiosa* de Teodoreto de Ciro; este había nacido en Antioquía en torno al 393, fue monje en Apamea de Siria y obispo de Ciro en el 423; su *Historia religiosa* está constituida por treinta relatos de otros tantos ascetas sirios, mujeres y hombres, y en ella se nos describe el anacoretismo sirio en sus aspectos más significativos. Nos interesa resaltar sobre todo que los monjes son presentados como auténticos *atletas* y *milites* de la virtud; en el curso de la obra, la vida de los ascetas se desarrolla en un contexto de lucha, ilustrado con un vocabulario unas veces militar y otras deportivo, aunque predomina el elemento militar.⁵ Desde el primer momento, pues, el ideal monástico no es solo la vida pasiva del desierto, sino también la vida activa.

Hay otras Vidas de ascetas orientales que tuvieron éxito a partir del siglo iv. Así la *Vita Pachomii*, cuya versión latina es de Dionisio Exiguo. Si Antonio fue el fundador del eremitismo, Pacomio fue el primer legislador que sintió la necesidad de regular la ola impetuosa del entusiasmo monástico; si Antonio tuvo como ideal primero la vida aislada en el desierto, aunque ya había en él, según hemos visto, un ingrediente activista, Pacomio tiene como ideal la vida comunitaria. Hacia el 320 funda el primer gran cenobio en

⁵ P. CANIVET («Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédonie», en *Théologie de la Vie monastique*, París, 1961, p. 244 ss.) ha señalado que la terminología militar es más frecuente en Teodoreto que en otros escritores de vidas de ascetas de la misma época.

Tabennisi, en la Tebaida, sobre la orilla del Nilo, convirtiéndose así en el padre de la vida cenobítica en común. El texto de su *regula* fue vertido al latín por Jerónimo.

Al mismo ambiente responde una *Vita Onufrii*, del abad Pafnutio, traducida al latín por un autor desconocido. Y la *Historia Lausiaca*, que es un largo relato, escrito primero en griego por Paladio y traducido luego al latín, de la vida de muchos ascetas de Egipto. Y así otras Vidas de ascetas que fueron escritas primero en griego y luego traducidas al latín.⁶

Todas estas Vidas de santos son el punto de partida de lo que se puede llamar, con una expresión acuñada en época medieval, «la materia de Egipto»: es el conjunto de tradiciones orales, de relatos y biografías sobre monjes y ascetas de Egipto. Toda esta materia aparecerá con frecuencia en las Vidas de santos de los siglos iv y v. Y es que la literatura hagiográfica del monacato es considerada como una especie de propiedad común de todos los cristianos que querían edificarse espiritualmente. Los constantes añadidos, que exasperan a los editores modernos de estos textos, son consecuencia sin duda del éxito del movimiento. Muchas de esas Vidas fueron, en palabras de Christine Mohrmann,⁷ auténticos *best sellers*; por ello, en la transmisión de estos textos hay todo tipo de añadidos, eliminaciones, paráfrasis, contaminaciones de diferentes autores.

Esa materia llega al occidente latino ya por medio de traducciones, como hemos visto,⁸ ya por medio de vía oral a través de peregrinos que venían de Egipto y de Palestina, o de peregrinos occidentales que iban a Oriente.⁹

El éxito de este tipo de biografía en el Oriente griego animó a Jerónimo a escribir en latín otras vidas de ascetas, con la finalidad sin duda de poner al mismo nivel al Occidente latino en lo que se

⁶ Pueden verse en el tomo 73 de la Patrología Latina.

⁷ Ch. MOHRMANN, *Vite dei santi*, Verona, 1974, prólogo.

⁸ De la misma forma que el éxito monacato sobrepasó fronteras, también el de los relatos de santos lo hizo, de manera que los textos redactados en copto eran traducidos al griego y al latín, y los textos redactados en griego lo eran al latín.

⁹ El primero de ellos que nos ha dejado testimonio escrito de su viaje es un peregrino de Burdeos, cuyo Itinerario data del 331.

refiere a este tipo de hagiografía. Jerónimo compone en efecto tres vidas de ascetas. Son la *Vita Sancti Pauli primi eremitae*; la *Vita Sancti Hilarionis*, y la *Vita Malchi monaci captiui*.¹⁰

La *Vita Pauli* no parece ser nada más que una réplica al éxito que las traducciones de la *Vita Antonii* habían tenido en el occidente cristiano del siglo iv. Efectivamente, la *Vita* es corta, pero casi toda ella está dedicada al encuentro entre Paulo y Antonio y a la demostración de que Paulo es anterior a Antonio. El ideal de vida en esta obra es el ascetismo: el abandono del mundo, de las riquezas y la entrega a Dios en el desierto. En ella se ve claro el cambio del ideal biográfico cristiano: el paso del mártir al asceta. Este paso queda estructuralmente claro y justificado desde el punto de vista de la composición literaria: tras el prólogo, viene la cronología; en ella se habla de que estamos en la persecución de Decio y Valeriano y del caso concreto de los mártires; se esperaría, pues, que la vida del personaje que sigue fuese la de un mártir; pero no es así, aunque, tal como nos lo presenta Jerónimo, Paulo iba en principio para mártir: vive en época de persecución y es acusado por un cuñado suyo ante los perseguidores. Lo lógico, pues, dadas las circunstancias, era el martirio. En lugar de ello, Paulo huye y se retira al desierto para hacer vida ascética, convirtiendo la *necessitas* de la huida en *voluntas*; el martirio ha sido superado por el ascetismo. El epílogo de la obra es, además, una defensa, por parte de Jerónimo, del ideal de vida ascética

La *Vita Pauli* no tiene milagros fantásticos. Lo que pretende Jerónimo es, por una parte, defender, como ya hemos dicho, el ideal de vida ascética; y, por otra, demostrar la superioridad de Paulo sobre Antonio; es decir, demostrar que el ascetismo y el ideal de la vida ascética de Paulo es anterior al de Antonio.

La *Vita sancti Hilarionis* es de tono muy diferente al de la *Vita Pauli*, aunque el ideal es también el del asceta.¹¹ En primer lugar,

¹⁰ Entre las ediciones modernas de estas *Vitae* se pueden citar la de W. A. OLDFATHER, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, the University of Illinois Press, 1943. De la de Hilarión tenemos la edición de Ch. MOHRMANN, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Verona, 1975.

¹¹ Al comienzo mismo de la obra (par. 3) recoge Jerónimo que Hilarión, tras morir sus padres, repartió sus bienes entre sus hermanos y los pobres (*partem*

es mucho más larga. En segundo lugar, aquí ya sí se recoge una buena cantidad de milagros fantásticos. La *Vita Hilarionis* no es, en efecto, nada más que un relato de los muchos milagros que Hilarión realiza a lo largo de los muchos lugares por los que pasa; es un auténtico itinerario de milagros. Hilarión está, pues, lejos del primer ideal monástico que era el de la vida aislada en el desierto. Jerónimo hace dar vueltas a Hilarión en torno al Mediterráneo en busca de un desierto que no va a encontrar, porque su deseo de encontrar un lugar aislado es siempre vencido por su piedad hacia los que sufren, por su voluntad de librar al hombre del sufrimiento y de los demonios; esa voluntad es la que le lleva a realizar milagros por dondequiera que pasa.

De esta forma la Vida de Hilarión se convierte en el primer antecedente de una larga serie de *Vitae* posteriores, llenas de milagros. Son precisamente el hecho de que abunden milagros fantásticos y el hecho también de que Hilarión no fuera muy conocido ni citado por sus contemporáneos como Rufino, Severo, Paladio, Basilio o Cirilo, los que han hecho dudar a muchos estudiosos de la autenticidad de la *Vita Hilarionis*.¹² Sin embargo, la opinión más moderada reconoce que existió Hilarión, que hay un fondo histórico en la *Vita* de Jerónimo, al cual añade el presbítero latino ciertos elementos más o menos legendarios y algunos artificios retóricos.¹³

La *Vita Malchi* se parece a las anteriores solo en que el ideal es el asceta; pero se trata de un tipo especial de ascetismo: el de la abstinencia de contactos carnales.

Jerónimo, pues, con la *Vita Pauli* enlaza con la hagiografía anterior, en el sentido de que ella es el paso del ideal del mártir al ideal del asceta; en la *Vita Hilarionis* anuncia lo que van a ser las vidas de santos posteriores: milagros y más milagros; y en la *Vita Malchi*

substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil sibi omnino reseruans), y así, desnudo pero vestido en Cristo, se retiró al desierto (*sic nudus et armatus in Christo, in solitudinem... ingressus est*).

¹² El líder de esta corriente de pensamiento fue W. ISRAEL, «Die Vita santi Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums Kritisch untersucht», *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 23, 1880, p. 129 ss.

¹³ P. LABRIOLLE, *Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion, par Saint Jérôme, traduction, introduction et notes*, París, s. d., p. 33 ss.; Ch. MOHRMANN, «La Vita Hilarionis», en *Vita di Martino, Vita di Ilarione, in memoria di Paola*, Verona, 1975, p. XL ss.

hace una especie de ejercicio literario con vista a posteriores obras historiográficas, que después no haría. De todas formas, en las tres subyace el intento de rivalizar con el éxito que habían tenido las vidas de santos escritas en griego. En la *Vita Pauli* esa parece ser intención principal, como hemos visto; en la *Vita Hilarionis* hay textos en los que se pone en paralelo a Antonio y a Hilarión; y en la *Vita Malchi* recurre a la misma técnica compositiva que había en la *Vita Onufrii* escrita en principio en griego: Jerónimo escribe sus *Vitae* de santos con la clara intención de rivalizar con el éxito que habían tenido las vidas de santos escritas en griego en oriente.

Junto a las vidas de ascetas orientales y junto a las primeras biografías de ascetas jeronimianas, aparecen en la Galia a partir del siglo v otras vidas de monjes, sobre todo abades, que pueden ser consideradas como los antecedentes de las Vidas de los tres abades del monte Jura.

En primer lugar, la *Vita Martini* de Sulpicio Severo. Se trata, en efecto, de la vida de un monje y de un obispo, ya que ambas cosas fue Martín de Tours, uniéndose en él los dos ingredientes que aparecen ya, según hemos visto, desde la primera vida de asceta, que fue la de Antonio: el ingrediente de la retirada y del aislamiento del mundo, por una parte, y el ingrediente aperturista de la ayuda y la enseñanza a los demás hermanos, por otra; en la *Vita Martini* encontramos ambos componentes, como ha señalado Leonard¹⁴.

Vidas famosas de monjes y obispos galos del siglo v son la *Vita Honorati* y la *Vita Hilarii*. Honorato fue fundador del monasterio de Lérins en el 400 o en el 410; luego llegó a obispo de Arlés a finales de su vida. Su joven discípulo Hilario escribe su vida con motivo del primer aniversario de su muerte. En ella se destaca su condición de monje y su condición de obispo. Es una biografía más en la que encontramos los dos ingredientes que venimos encontrando en la biografía cristiana desde la primera vida de monje, es decir, desde la *Vita Antonii*: por un lado el aislamiento y alejamiento del

¹⁴ C. LEONARDI, «I modelli dell'agiografia latina dell'epoca antica al medioevo», en *Atti dei convegni Lincei 45: Convegno internazionale. Passaggio del mondo antico al medioevo da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma. 25-28 maggio 1978), Roma, 1980, pp. 435-476.

mundo y, por otro, la construcción del mismo edificando la Iglesia de Dios en él. En la *Vita Honorati* monacato y episcopado ocupan todo el espacio hagiográfico; en ella encontramos el rechazo al mundo y a sus poderes; Honorato inicia su vida monástica con la huida del mundo; pero es una huida hacia la evangelización y hacia una transformación; esta transformación convierte a Honorato y al hermano Venancio, su compañero, en portadores de cualidades episcopales sin ser obispos; leemos, en efecto, que en su forma de vida se practicaba el episcopado.¹⁵

¹⁵ *Vita Honorati* 9.4: *Priuatius quidam tunc in conuersatione eorum episcopatus gerebatur.*