

TEMAS PATRÍSTICOS 4

MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
ALFONSO JAVIER GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Coordinadores



LETRAS CLÁSICAS

illo
FFL
UNAM

SERIE IN ILLO

TEMAS PATRÍSTICOS 4

illo

COLECCIÓN APROXIMACIÓN A LA PATRÍSTICA



MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
ALFONSO JAVIER GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
(coordinadores)

TEMAS PATRÍSTICOS 4

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición: *Temas patrísticos 4*
fue realizada en el marco del proyecto
UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403618:
«Aproximación a la patrística: colección de textos»

Primera edición: mayo de 2024

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán,
c.p. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-8867-1 (volumen: *Temas patrísticos 4*),

ISBN 978-607-30-3593-4 (colección: Aproximación a la Patrística)

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de «doble ciego» conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

Índice

IV.3.1 Rechazo de la noción astrológica

Presentación

María Alejandra Valdés García (FFL, UNAM)
Alfonso Javier González Rodríguez (ENP 3, UNAM)

El cuarto y último volumen colectivo de esta colección, dictaminada por pares académicos, abarca varios siglos de cristianismo, desde las persecuciones contra los cristianos por parte del Imperio Romano y del Imperio Sasánida (siglos II-IV) hasta la famosa *Bibliotheca* de Focio, obra del siglo IX. Comenzamos con dos artículos relativos a la etapa de persecución del cristianismo: «Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Un análisis desde los textos de Lactancio y Eusebio de Cesarea» de la autoría de Alfonso Javier González Rodríguez, y la traducción del martirio de tres santos persas de época sasánida: «Martirio de los santos mártires persas Ferbuta, Sadot y Abraham de Arbela», textos traducidos del griego por David Rojas Suaste, que tuvimos a bien incluir por corresponder a época patrística y ser, como relato, un testimonio directo de las persecuciones padecidas en la zona medio oriental de Persia.

A continuación, Isaí Argott Flores nos proporciona un «Acercamiento a la vida y los escritos del monacato» dándonos la panorámica de textos básicos para comprender la institución de este fenómeno cristiano. Con «La noción estoica de ‘destino’ en Agustín de Hipona», Marcelo Pérez Silva nos aproxima a la influencia de la filosofía estoica, principalmente a la noción de «destino» de Cleantes y a la noción de «Providencia» aceptada por san Agustín, para lo cual se analiza el capítulo 9 del libro IV de su *Ciudad de Dios*.

Por último, el texto del Dr. Pedro Emilio Rivera Díaz que cierra este volumen es, tal como lo indica su título, «Una apro-

ximación a la crítica literaria de los Padres de la Iglesia en la *Biblioteca* de Focio», puesto que un trabajo completo sobre esta temática requeriría de una obra independiente para abarcar el total de las apreciaciones que registra el autor bizantino en su magna obra. Valga esta muestra como un atisbo a la traducción completa de la magna obra que esperamos ver en un futuro próximo.

Ciudad de México, noviembre 2021

Abreviaturas

<i>Acad.</i>	<i>Contra academicos</i>
Amm. Marc.	<i>Ammianus Marcellinus</i>
<i>AP</i>	<i>Anthologia Palatina</i>
Arist., <i>Rh.</i>	<i>Aristotelis Rhetorica</i>
Aug., <i>Conf.</i>	<i>Augustini Hipponensis Confessiones</i>
Aur. Vic., <i>Caes.</i>	<i>Aurelii Victoris De Caesaribus</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BCG	Biblioteca Clásica Gredos
<i>BHG</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
<i>BHO</i>	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i>
Cassian.	<i>Iohannes Cassianus</i>
Chrys., <i>Ad Inn. I</i>	<i>Iohannis Chrysostomi ad Innocentium I</i>
Cic., <i>N. D.</i>	<i>Ciceronis De natura deorum</i>
<i>Ciu. Dei</i>	De ciuitate Dei
<i>cod. / codd.</i>	<i>codex / codices</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
Cypr.	<i>Cyprianus</i>
Cypr., <i>Ep.</i>	<i>Cypriani Epistula</i>
<i>CPG</i>	<i>Clavis Patrum Graecorum</i>
<i>Cyr.</i>	<i>Cyropaedia</i>
D. H., <i>Comp.</i>	<i>Dionysii Halicarnassensis De compositione uerborum</i>
D. H., <i>Dem.</i>	<i>Dionysii Halicarnassensis De Demosthene</i>

D. H., <i>Lys.</i>	<i>Dionysii Halicarnassensis De Lysia</i>
Dem.	<i>Demosthenes</i>
<i>DGE</i>	<i>Diccionario Griego-Español</i>
Dion. Alex., <i>Ep. Can.</i>	<i>Dionysii Alexandrini Epistula Canonica</i>
<i>Ench.</i>	<i>Enchiridion</i>
<i>Enn.</i>	<i>Enneades</i>
<i>Ep. / Epp.</i>	<i>Epistula / Epistulae</i>
Eus., <i>HE</i>	<i>Eusebii Caesariensis Historia Ecclesiastica</i>
Eus., <i>VC</i>	<i>Eusebii Caesariensis Vita Constantini</i>
Eutr.	<i>Eutropius</i>
Euagr. Pont.	<i>Euagrius Ponticus</i>
<i>fr.</i>	<i>fragmentum</i>
Georg. Mon., <i>Chron. breve</i>	<i>Georgii Monachi Chronicon breve</i>
Hermog., <i>Id.</i>	<i>Hermogenis De ideis</i>
Hermog., <i>Inv.</i>	<i>Hermogenis De inuentione</i>
J	<i>Codex Hierosolymitanus I</i>
Lact., <i>Mort. Pers.</i>	<i>Lactantii De mortibus persecutorum</i>
<i>LBG</i>	<i>Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität</i>
<i>LSJ</i>	<i>Liddell, Scott & Jones, Greek-English Lexicon</i>
M	<i>Codex Venetus Marc. 359</i>
<i>MLSJ</i>	<i>Liddell & Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon</i>
<i>Myst.</i>	<i>Mystagogia</i>
<i>NDPAC</i>	<i>Nouvo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i>
Nic. Dau., <i>Vit. Ignat.</i>	<i>Nicetae Davidis Vita Ignatii</i>
P	<i>Codex Parisiensis 1452</i>
Pall., <i>H. Laus.</i>	<i>Palladii Historia Lausiaca</i>

<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus series Graeca</i>
<i>PGL</i>	<i>Lampe, A Patristic Greek Lexicon</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus series Latina</i>
<i>Phot., Bibl.</i>	<i>Photii Bibliotheca</i>
<i>Phot., Ep.</i>	<i>Photii Epistula</i>
<i>Plin., Ep.</i>	<i>Plinii Caecilii Secundi Epistula</i>
<i>Ps. Sym., Chron.</i>	<i>Pseudo Symeonis Chronicon</i>
<i>R</i>	<i>Codex Mosquensis 376</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>Soc., HE</i>	<i>Socratis Scholastici Historia Ecclesiastica</i>
<i>Soz., HE</i>	<i>Sozomeni Historia Ecclesiastica</i>
<i>Sym. Met., Vit. sanct.</i>	<i>Symeonis Metaphrastis Vitae sanctorum</i>
<i>Synes., Ep.</i>	<i>Synesii Cyrenensis Epistula</i>
<i>TLG</i>	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>V</i>	<i>Codex Vaticanus 1660</i>
<i>W</i>	<i>Codex Vindobonensis Hist. gr. 3</i>
<i>Zos., HN</i>	<i>Zosimi Historia nova</i>

Abreviaturas bíblicas

<i>1 Co</i>	<i>Primera epístola a los corintios</i>
<i>Di</i>	<i>Deuteronomio</i>
<i>Ef</i>	<i>Epístola a los efesios</i>
<i>Ex</i>	<i>Éxodo</i>
<i>Jos</i>	<i>Josué</i>
<i>Jr</i>	<i>Jeremías</i>
<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Hb</i>	<i>Epístola a los hebreos</i>
<i>Jn</i>	<i>Evangelio según san Juan</i>

<i>Lc</i>	<i>Evangelio según san Lucas</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelio según san Marcos</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelio según san Mateo</i>
<i>Nm</i>	<i>Números</i>
<i>Os</i>	<i>Oseas</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola a los romanos</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmos</i>
<i>1 Tm</i>	<i>Primera epístola a Timoteo</i>
<i>Tt</i>	<i>Epístola a Tito</i>

Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Un análisis desde los textos de Lactancio y Eusebio de Cesarea

I

Alfonso Javier González Rodríguez (ENP 3, UNAM)

El presente artículo, desde el análisis crítico de un hecho histórico-religioso de alcance global como las persecuciones contra los cristianos durante el Imperio Romano, se plantea (a) recuperar sobre dicha cuestión los aportes de dos figuras centrales y cercanas a la época en que tal proceso ocurrió —Lactancio y Eusebio de Cesarea—, identificando sus consideraciones y aportes clave de un modo contrastado y reflexivo, para luego (b) reevaluar las dimensiones e implicaciones de tal hecho a la luz de aproximaciones contemporáneas con el fin de adoptar un marco matizado y orientador del tópico, buscando delinear los contornos de su contexto, valor y repercusión a nivel de los estudios actuales.

I.1 Contextualización del fenómeno histórico-religioso

El Imperio Romano experimentó un cambio drástico durante el siglo III.¹ En general, muchos aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos se vieron alterados; éstos se trastocaron principalmente por las invasiones bárbaras y la inestabilidad gubernamental. De ese modo, en respuesta a tal escenario, los individuos buscaron una salida hacia cualquier religión que respondiera a sus inquietudes y sistemas simbólicos de su entorno. Por ello, de todos los cultos de ese momento, el cristianismo fue quizá la única creencia que cubrió las necesidades deseadas por muchos romanos o, visto en un sentido similar, fue una de las que llegó a penetrar de modo profundo en sus expectativas y visiones.²

¹ Todas las fechas son después de Cristo, salvo que se especifique lo contrario.

² Garnsey y Saller, *The Roman Empire. Economy, society and culture*, p. 165.

Sin embargo, el cristianismo de los tres primeros siglos fue visto como una expresión radicalmente contrapuesta al orden romano entonces prevaleciente. Ello se demostraba así, pues aquél no rendía el culto al emperador ni a las divinidades paganas, a diferencia del proceder de los adeptos de otras religiones. De modo que, vista así, esta actitud (combinada con una serie de factores culturales y estructurales propios de ese contexto histórico concreto) fue unas de las causas principales por las que los cristianos fueron perseguidos, sobre todo a fines del siglo III.

El emperador Constantino (305-337), por su parte, en un momento posterior afrontó la situación previa dando un viraje crucial:³ marcó una importante transición entre el antiguo y el nuevo Imperio, terminando con la persecución de cristianos y preservando, al mismo tiempo, la estabilidad política de su antecesor, Diocleciano (285-305). Se ha discutido ampliamente si la conversión de Constantino al cristianismo fue por interés político, o bien, en sentido contrario, por una sinceridad profunda. A pesar de esto, con Constantino el cristianismo adquirió relevancia en la historia mundial.

El Imperio Romano impuso su mando en las comunidades judías del Mediterráneo entre los siglos II y I a. C. Los judíos de la diáspora, por su parte, se resistieron a asimilarse con los gentiles en todos los aspectos, excepto en la lengua. Su negativa a modificar las prácticas religiosas propias produjo una unión muy estrecha, esto es, una integración de los grupos exclusivos en torno a aquéllas. Este carácter exclusivo fue mal visto, ocasionando como respuesta el antisemitismo. De manera que, al administrar ciudades con judíos de la diáspora, Roma asumió el problema del antisemitismo y, con ello, la necesidad de formular una política ante el judaísmo y su influencia: el gobierno romano podía suprimir el culto judío o tolerarlo.

Sin embargo, no hubo reclamo orientado a exigir la supresión del judaísmo. Como culto, éste cumplió con los criterios romanos para la supervivencia religiosa permitida. Además, moralmente fue considerado intachable y, entre la diáspora,

³ Vanderspoeel, «From the Tetrarchy to the Constantinian dynasty: A narrative introduction», pp. 23-55; Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, pp. 294-6.

como un sistema de creencias políticamente inofensivo. Así, una concesión de libertad religiosa judía fue formulada por Julio César y se reafirmó con Augusto: el judaísmo fue declarado *religio licita*; esto es, un culto autorizado en todo el Imperio. Este privilegio duró más de tres siglos, aunque existió un breve período de limitación bajo Adriano.⁴

El judaísmo se caracterizó, pues, por ser elitista, lo cual reforzó aún más el antisemitismo. En cambio, los seguidores de Cristo, considerados una secta disidente del judaísmo, ejecutaban su labor proselitista sin mayor problema. Al mismo tiempo, las adhesiones se multiplicaron en el primer grupo de fieles. El nacimiento de la Iglesia se fijó en el día de Pentecostés, cuando se efectuaron tres mil conversiones. En un sentido amplio, los primeros cristianos siguieron observando las prescripciones judías, por ello, sus creencias y ritos los hicieron parecerse a miembros de una secta judía.⁵

El calificativo de «cristianos», asignado por primera vez en Antioquía a los discípulos o seguidores de Cristo (χριστός, *christos*, ungido), parece de origen romano. En *Hechos de los apóstoles* II, 25-26 se expresa que la denominación de «cristianos» fue aplicada por los paganos. Sin embargo, los cristianos mismos se adjudicaron este nombre con el fin de indicar que ellos eran los representantes del Mesías de Israel: «[Bernabé] partió a Tarso en busca de Saulo, y hallándolo, lo condujo a Antioquía, donde por espacio de un año estuvieron juntos en la iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse cristianos».

Los conversos de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén eran principalmente judíos de habla griega. Las pequeñas congregaciones aparecieron fuera de Jerusalén en comunidades judías de grandes ciudades. Las sinagogas de esas ciudades atrajeron a gentiles no judíos y de esa manera Jesús fue conocido por el mundo pagano. Pablo, al desarrollar su misión, tuvo tanto éxito que la comunidad cristiana de Jerusalén se eclipsó. Dicha

⁴ Horbury, *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3, p. 169.

⁵ Simon, *El judaísmo y el cristianismo antiguo, de Antíoco Epífanes a Constantino*, pp. 41-2.

comunidad no tenía futuro en el mundo judío y en la revuelta contra Roma del año 66 fue acusada por judíos tradicionalistas. Al final, la ruptura entre Iglesia y sinagoga fue definitiva alrededor del año 85, aunque las comunidades cristianas continuaron esparcidas por todas partes.⁶

En el mundo griego, ἐκκλησία (*ekklesia*) era la «asamblea política del pueblo», reunida para elegir a sus representantes y aprobar las leyes. Los cristianos, dando a entender la originalidad de la nueva asamblea, no emplearon el término συναγωγή (*synagoge*, asamblea local o casa del judaísmo), sino ἐκκλησία o asamblea convocada por Dios en Jesucristo —con un doble significado: local y universal—. Actualmente, el término «Iglesia» designa a la comunidad de creyentes en Jesucristo. No obstante, la ἐκκλησία, como «pueblo de Dios», ya existía antes de Jesús de Nazareth. De modo que, en estricto sentido, Jesús no fundó la Iglesia. Ésta ya existía como «pueblo de Dios». Él solo puso los fundamentos del nuevo pueblo, al congregar y restaurar la comunidad del verdadero Israel.⁷

A finales del siglo I, había comunidades cristianas en Palestina, Siria, Chipre, Asia Menor, Grecia y Roma. Uno de los períodos más fructíferos parece haber sido el de finales del siglo II, bajo el emperador Cómodo (180-192), cuando las comunidades se extendieron en Tréveris, Maguncia y Colonia. Más adelante, en la segunda mitad del siglo III, el cristianismo logró una gran cantidad de conversos.⁸

Cabe advertir que al mismo tiempo que el cristianismo se expandió por el mundo romano, emergieron otras religiones y sistemas filosóficos. A continuación se mencionan los rasgos más sobresalientes de ello (considerándolos como elementos que subyacían a sus postulados, para luego asumir una configuración autodefinida y particularizada):

- a) *La idea de Dios y la posibilidad de su conocimiento.* Los filósofos, en la época del cristianismo naciente, formu-

⁶ Freeman, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the ancient Mediterranean*, pp. 486-8.

⁷ Floristán y Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, pp. 588-9.

⁸ Brox, *Historia de la Iglesia primitiva*, pp. 35-7.

- laron un monoteísmo práctico y, aunque teóricamente los dioses eran aceptados, los asumían como entidades secundarias entre el hombre y el dios único. El ser humano sólo podía conocer a este dios único por sus obras y la práctica de las virtudes.
- b) *La ética estoica con sus prescripciones morales.* Esta ética tuvo una enorme difusión, al igual que el sistema ético del platonismo. Éste se relacionaba con su teoría de las ideas y la división tripartita del alma, asignando a cada una de ellas las virtudes correspondientes.
- c) *Los hombres divinos* (magos, taumaturgos, ascetas). Éstos albergaban en su interior una participación especial del poder de la divinidad. El tipo del hombre divino fue el esquema donde se ubicó a Jesús para entender su doctrina.
- d) *El culto al emperador como ser divinizado y salvador.* Este sistema aceptó la idea de un individuo con atributos divinos. El mundo grecorromano se unió al pensamiento del Oriente medio: los faraones de Egipto, la encarnación de los dioses y la religión asirio-babilónica; para estas culturas el monarca representaba la divinidad por razón de su cargo.
- e) *La inmortalidad del alma.* A partir del siglo VI a. C. se propagó la creencia de la inmortalidad del alma a través de las doctrinas órficas y pitagóricas desarrolladas en el platonismo. En este sistema filosófico se sostuvo la noción de castigos y retribuciones ultraterrenos. El judaísmo helenístico, ya desde el siglo III a. C., aceptó estas enseñanzas para completar ciertas lagunas teológicas: en el Antiguo Testamento no se conocen la inmortalidad del alma, ni la resurrección, ni la vida del más allá.
- f) *Los cultos místéricos.* En el mundo helenístico y romano, las religiones místicas ofrecían la liberación a sus iniciados. Así, después de la muerte, el iniciado se liberaba de su destino y era llevado al reino celeste de la divinidad: Deméter, Isis, Hermes o Mitra.⁹

⁹ Piñero, *Breve introducción al estudio del Nuevo Testamento*, pp. 7-14.

La religión de Roma era ceremoniosa y práctica para sus adeptos. Por ello, el culto de sus dioses consistió principalmente en la ejecución exacta de rituales para obtener ventajas materiales. Sin embargo, valorada desde el ángulo previo, esta religión no ofrecía satisfacción a las preguntas más profundas del hombre.

Las formas de religión griega que se importaron a Italia abrían sus puertas a todos los ciudadanos; no obstante, la religión grecorromana del Estado perdió fuerza poco a poco a fines del siglo III a. C., ya que tampoco daba respuesta a las necesidades humanas —en particular si se considera un arco espiritual de un mayor calado, autoexamen y trascendencia, capaz de cohesionar colectivamente a las personas—.

Los dioses orientales fueron muy distintos de los de Roma y Grecia, requirieron devoción espiritual y se caracterizaron por su exotismo atrayente. Fue así como, al término de la República romana (509-30 a. C.) y al inicio del Imperio (30 a. C.-476), Egipto y Oriente sobresalieron por sus cultos.¹⁰

En plena crisis del siglo III, con Severo Alejandro (222-235), último miembro de la dinastía de los Severos, aconteció la lenta penetración de las religiones orientales en el Imperio. Mientras se trató de religiones paganas, no hubo problemas, pues el sincretismo se habría desarrollado sin dificultad alguna. El judaísmo era profundamente distinto y atrajo cierto número de paganos por su monoteísmo y rigor moral, aunque su difusión fue limitada por las observancias que imponía, como la circuncisión y su lengua litúrgica. No sucedió lo mismo con el cristianismo, que tenía los mismos esquemas judíos (monoteísmo y rigor moral), pero no los imponía, además de que se expresaba en griego —lengua usual en el Mediterráneo oriental y comprendida en Occidente por las personas cultas—. El judaísmo poseía, esencialmente, un carácter nacional (el cristianismo, por el contrario, se dirigía a todos los pueblos). Su difusión se ampliaba y, en ese sentido, inquietaba a los fieles de las otras religiones y a los emperadores.

El pensamiento y práctica paganos influyeron en el cristianismo de diversas maneras, pero no lo hundieron. La búsqueda

¹⁰ Herschel, *The Religious Thought of the Greeks. From Homer to the Triumph of Christianity*, pp. 266-7.

del filósofo de un gobierno de vida, los misterios griegos y orientales, así como las religiones místicas, todo esto proporcionó un ambiente favorable al cristianismo. La vieja religión del Estado romano ya no satisfacía a la sociedad: la confianza en sus ideales de tradición había decaído. En cambio, las religiones de Mitra, del Sol y el cristianismo, entre otras, recibieron en pleno auge numerosos seguidores. Como resultado de ello, la vieja fe romana fue relegada a algunas regiones rurales.

El conflicto entre paganismo y religión cristiana durante el siglo IV aconteció en términos de transición y contactos entre las dos partes. La religión solar originó la idea de un dios supremo ordenador del universo y el cristianismo absorbió ciertos caracteres del dios Sol. En ese sentido, paradójicamente, la filosofía pagana preparó el camino para una vía monoteísta y aceptó la monarquía como una forma efectiva de gobierno. El culto del *Exsuperantissimus*, superior a todos los dioses, recogió nociones familiares a la fe judía y la teología cristiana.

En las polémicas anticristianas, el tono implacable era el de los filósofos neoplatónicos; los devotos del dios Sol fueron los más celosos perseguidores de cristianos. Bajo este clima, Constantino el Grande condujo el monoteísmo hacia la victoria y conquistó la Iglesia cristiana para el Estado. En consecuencia, el monoteísmo cristiano se presentaba como un culto avanzado: su ética, por ejemplo, se mostraba superior a la pagana. La *Biblia* contenía la historia de la salvación con mayor seriedad que los mitos de ídolos paganos; además, la nueva religión manifestaba la encarnación del Hijo de Dios, el bautismo y la cena del Señor a sus adeptos para la salvación eterna.

A medida que el cristianismo se expandía y desarrollaba, se estableció lentamente la cohesión entre las comunidades. Pero, en los años y décadas previas, ¿en qué punto del proceso histórico seguido por el cristianismo en el contexto político y cultural prevaleciente en su época fundacional ocurren las persecuciones a sus adeptos? ¿Cuáles son los factores socio-históricos principales que dan lugar a este curso asumido por quienes se oponen a él y deciden atacarlo de esa manera?

Además de las rencillas y animosidades entre grupos sociales que aparecían al interior del Imperio Romano, entre las que

el factor religioso era uno más de los elementos generadores que atizaban esas tensiones en la estructura social y política de la época, la libertad de culto (no en un modo fuerte como la entiende la modernidad) no era precisamente un referente de alto valor, sino más bien se llegó a un trastocamiento del equilibrio existente en los vínculos interreligiosos —entremezclados con asuntos políticos, administrativos y sociales que iban emergiendo—, lo que, en conjunto y paulatinamente, fue alimentando una tendencia a afrontar lo que surgía como foco amenazante para la corriente principal: el cristianismo. Como apunta el historiador von Hellfeldt:

Hasta el Concilio de Nicea, en el año 325, las iglesias cristianas eran incendiadas, quienes profesaran la religión cristiana eran perseguidos y su patrimonio era confiscado. Particularmente bajo el emperador Diocleciano (245-316) se intensificó la persecución cristiana.

[Por entonces] el aparato militar y el administrativo funcionaban bien en el Imperio Romano. Una zona de libre comercio había impulsado el bienestar económico. Los habitantes de Roma gozaban de derechos civiles, lo que promovía una creciente cohesión entre la población, sin embargo, no había libertad religiosa.¹¹

Las posiciones entre lo que se consideraba una «secta judía», i. e., los cristianos, de un carácter emergente y no tradicionalista, vista al inicio como inofensiva e irrelevante, y el sistema de poder en el Imperio con el paso del tiempo se fueron exacerbando hasta volverse tirantes y encontradas. En ese sentido, a medida que se concebía al ascenso inesperado de tal grupo como un pregonado retorno del «Rey de los judíos y el establecimiento de su reino»,¹² se hacía también más inminente la calificación de tal posicionamiento como una amenaza política, esto es, se le asumía como una corriente sediciosa y peligrosa ante el *statu quo*.

¹¹ Hellfeldt, *El cristianismo se convierte en religión del Estado en el Imperio Romano* <<https://p.dw.com/p/I2ED>>

¹² Universidad Católica «Nuestra Señora de la Asunción»: <<https://www.universidadcatolica.edu.py/la-persecucion-a-los-cristianos-en-la-historia-de-la-iglesia/>>

I.2 La reconstrucción e interpretación desde Lactancio y Eusebio de Cesarea: época y origen socio-religioso

La literatura cristiana primitiva tuvo como destinatarios a los cristianos y a los conversos. Posteriormente, los autores cristianos se dirigieron a los no cristianos a causa de las persecuciones. A mediados del siglo II, estas obras se valieron de la forma didáctica de discursos para responder a las objeciones y a la difamación de los que reaccionaron en su contra. Los seguidores de Cristo tenían que enfrentarse a la acusación de canibalismo, pues en la eucaristía comían la carne y la sangre de su Dios. Además, se les consideraba «ateos» porque no veneraban a los dioses del Estado y negaban los honores al emperador. Como ejemplo de esto, se presenta enseguida un fragmento de la carta de Plinio el joven al emperador Trajano:

Afirmaban (...) que habían solido reunirse en un día determinado, antes del amanecer, y pronunciar entre ellos, a su vez, un canto a Cristo como a un dios, y que ellos no se obligaban con juramento a crimen alguno, sino que ni siquiera cometían hurtos, ni latrocinios, ni adulterios, ni faltaban a la palabra (...), que, hechas estas cosas, tenían la costumbre de retirarse y de reunirse de nuevo para tomar alimento común e inofensivo, lo que dejaron de hacer después de mi edicto, por medio del cual había prohibido, de acuerdo con tus mandatos, que hubiera sociedades (Plin., *Ep.* 97).

La literatura cristiana alcanzó así una perfección nunca lograda anteriormente. La elocuencia cristiana se mantuvo a la par con la elocuencia profana, sin embargo, ésta fue superada por la profundidad de sentimiento y contenido de aquélla; se afirmaron con vigor los estudios de historia y fueron impulsados el género epistolar privado y familiar. También florecieron todas las formas de materia literaria, como la exégesis, la apologética, la dogmática, la moral, la controversia, la ascética y la poesía. El esplendor de esta literatura derivó del profundo arraigo de la fe cristiana, y del entusiasmo por su triunfo ideológico y social en

sus escritores. En el marco de todas estas expresiones, se abordarán a continuación la historia y la apología, considerando a dos figuras relevantes: Eusebio de Cesarea y Lactancio.¹³

La narración histórica de los hechos referentes a Cristo pareció a los primeros evangelizadores el mejor medio para llevar el mensaje cristiano de modo comprensible a las personas. Hay que resaltar que Lucas fue, hasta cierto punto, el primer historiador de la Iglesia, que se preocupó por investigar lo sucedido acerca de Jesús y la expansión de las primeras comunidades cristianas. Pero en el período postapostólico el verdadero padre de la historia eclesiástica fue Eusebio de Cesarea (c. 260/264 – 339/340), quien, más que historiador, fue un recopilador de fuentes sobre la Iglesia referidas a los tres primeros siglos del cristianismo. Eusebio siguió el modelo de la historiografía profana de su tiempo, aunque aportó una novedad a la fe cristiana, que está en el trasfondo de su *Historia eclesiástica*.¹⁴

La crisis del siglo III en el Imperio Romano generó que el cristianismo se planteara una solución a los problemas que inquietaban al hombre antiguo. Con el cristianismo, el hombre fue conceptualizado como un individuo creado por Dios —esta es una idea contraria al pensamiento griego que concebía al ser humano como animal inmerso en la naturaleza—. A diferencia del hombre antiguo que buscaba el ser de las cosas, el cristianismo lo conoció por revelación. Así, Jesús se convirtió en el centro de la historia; como consecuencia de ello, la historia fue directamente la manifestación de Dios con tres momentos importantes con sus ejes respectivos:

- a) en el pasado, la creación con el suceso de la caída;
- b) en el presente, la redención con el acontecimiento de la crucifixión; y,
- c) en el futuro, el fin de los tiempos con la manifestación del juicio final.

A esto se agrega que la historia se convirtió en una línea recta hacia un destino único, por lo que se terminó el círculo eterno de la antigüedad. Para el cristianismo la trama de la his-

¹³ Olmedo, *La Iglesia Católica en el mundo grecorromano*, pp. 212-3.

¹⁴ Álvarez, *Historia de la Iglesia. I Edad Antigua*, p. 13.

toria consistía en que sucedía solamente una vez, sin repetirse nunca. Asumida la historia así, desapareció el azar, y los acontecimientos bajo esa lógica fueron dirigidos por la Providencia. Antes de la Redención existieron dos tipos de historia:

- a) la sagrada, que preparó el advenimiento de Cristo; y,
- b) la profana, que cobró sentido solo en relación con la sagrada.

Después de la venida de Cristo, las dos historias constituyeron una historia única, porque ya no había un pueblo elegido —en un sentido exclusivista y cerrado—. Su dimensión se expandió: toda la humanidad formó el pueblo elegido.¹⁵

De ese modo, la historia cristiana adquirió rasgos propios con respecto a la profana; y, en ese sentido, resultó ser universal, providencial, apocalíptica y periódica. A continuación se explicará cada una de estas características.

1. *Universal*, porque es una historia del mundo y se remonta al origen del hombre; narra cómo surgieron las diversas razas humanas y cómo poblaron la tierra.
2. *Providencial*, ya que los sucesos se ejecutan por la Providencia divina y no por los seres humanos.
3. *Apocalíptica*, en razón de que divide la historia en dos partes, antes y después del nacimiento de Cristo; la primera parte se basa en la preparación para un suceso que aún no se revela; la segunda se refiere precisamente a esa revelación.
4. *Periódica*, puesto que cada una de las dos partes anteriores se subdivide en épocas o períodos con características particulares propias; es decir, cada período se separa del anterior por un acontecimiento que es creador de una época.

Estos elementos, tan familiares al pensamiento histórico actual, faltan en la historiografía grecorromana y emergieron como una elaboración de los cristianos primitivos.¹⁶

Incluso, yendo un tanto más allá, la historia de la Iglesia no se identifica con la historia del cristianismo porque no se ocupa solamente de una idea, sino de hechos históricos con-

¹⁵ Zoraida Vázquez, *op. cit.*, pp. 42-4.

¹⁶ Collingwood, *Idea de la historia*, pp. 56-9.

cretos. Desde el punto de vista de la fe, la historia de la Iglesia es la edificación del cuerpo místico de Cristo. Mientras que la historia de la Iglesia, desde el punto de vista de la historia en general, estudia el desarrollo de la comunidad cristiana desde sus orígenes hasta su plenitud al final de los tiempos. Tomando en cuenta todos estos aspectos se puede expresar que la Historia de la Iglesia es la manera de exponer el progreso interno y externo de aquella comunidad fundada por Cristo para hacer partícipes de la Redención a todos los hombres.¹⁷

Los cristianos forjaron una nación nueva creada por el bautismo y Jesús representaba el inicio de una historia nueva. En ese sentido, las obras históricas que expresaban este punto de vista correspondieron a creaciones nuevas, de tal manera que el Nuevo Testamento no poseyó como base un modelo griego a seguir. La nueva historia eclesiástica, concebida por Eusebio, es el relato del desarrollo de la Iglesia en sus luchas victoriosas contra herejes y perseguidores. Se caracteriza, además, por contener documentación que hubiera sido inconcebible para la historia política, pero que era común en obras eruditas, polémicas y biográficas.

El dualismo entre historia del Estado e historia de la Iglesia, que por razones opuestas no conocieron griegos ni judíos, nació con Eusebio. Dos siglos después de Eusebio, la historia eclesiástica adquirió otra naturaleza: se convirtió en la historia de las controversias dogmáticas y de las relaciones entre los emperadores y la Iglesia. Luego, en el inicio del siglo VII, la historia eclesiástica ya había perdido su significado ecuménico.¹⁸

La antigüedad clásica produjo una historia generalmente de tipo político y militar. Siguiendo esa línea, Tucídides, Jenofonte y Polibio lo hicieron en Grecia; Tito Livio, Tácito y Amiano Marcelino, en Roma. Para el historiador clásico el hombre representativo fue el héroe, el estadista, el guerrero, el legislador; para el cristiano, en cambio, lo fue el mártir, el asceta, el santo. El historiador griego dramatizaba los conflictos de su raza; el romano concebía la historia como un proceso de desenvolvimiento e integración de la ciudad predestinada. A diferencia de

¹⁷ Álvarez, *op. cit.*, pp. 10-1.

¹⁸ Momigliano, *La historiografía griega*, pp. 34-6.

ello, Eusebio reemplazó todo esto por un orden confesional, por una institución de origen divino que excedía los límites nacionales y los intereses privados. Él, en particular, manifiesta este contraste entre historia profana e historia eclesiástica:

Otros, al hacer las narraciones históricas, acaso no hayan transmitido por escrito más que victorias de guerras, trofeos contra enemigos, hazañas de generales y valentías de soldados manchados de sangre y de muertes innumerables por causa de los hijos, de la patria y demás bienes. Nuestra obra, en cambio, que describe el género de vida según Dios, grabará en estelas eternas las más pacíficas luchas por la paz del alma y el nombre de los que en ella se comportaron varonilmente, más por la verdad que por la tierra patria, y más por la religión que por los seres queridos, y se proclamará públicamente, para eterna memoria, la resistencia de los atletas de la fe, su bravura, curtida en mil sufrimientos, los trofeos logrados contra los demonios, las victorias sobre los adversarios invisibles y, después de todo, sus coronas (Eus., *HE* 5, 3-4).

En suma, con esta opinión, Eusebio rompió la continuidad de la historia antigua para dar paso a la historia divina.

Eusebio de Cesarea fue el más importante pensador de historia en el mundo cristiano. De toda su producción escrita la más importante es su *Historia eclesiástica*. Se trata de la primera historia extensa escrita desde una perspectiva cristiana y que se constituyó en una de las obras centrales en el desarrollo de la historiografía oriental.¹⁹ Eusebio escribió su *Historia eclesiástica* entre los años 311-325, con ella se propuso el objetivo de propagar la fe, más que contar sus inicios; sus fuentes fueron los Evangelios canónicos, las obras de Flavio Josefo y algunas leyendas eclesiásticas tardías.²⁰

La apología, por su parte, constituyó la primera literatura cristiana propiamente dicha. Los primeros apologistas, todos de

¹⁹ Osborn, *Studies in early Christianity. The early Church and the Greco-Roman thought*, p. 352.

²⁰ Teeple, *How did Christianity really begin? A historical-archaeological approach*, pp. 2-3.

lengua griega, destacan por un rasgo distintivo: a diferencia de los escritores neotestamentarios y de los padres apostólicos, no se limitaron a redactar escritos para uso intraeclesial, sino que escribieron para la opinión pública —una suerte de difusores externos, dotados de entusiasmo y una capacidad comunicativa hacia el público al que buscaban llegar—. Al proceder así, su fin era presentar el cristianismo como creíble, valiéndose de conceptos, imágenes y métodos helenistas comprensibles para el gran público. En ese ejercicio, no solo se citaba la Escritura, sino que se argumentaba de manera filosófica. De este modo, los defensores del cristianismo fueron, después de Pablo, los primeros teólogos cristianos que dieron a conocer dentro de la comunidad eclesial una cultura griega intelectual desconocida hasta entonces.²¹

La literatura apologética tuvo como objetivo defender a los cristianos de cuatro adversarios principales: los judíos, el Imperio, los intelectuales y el vulgo. Los apologistas se vieron obligados a exponer en sus escritos una imagen fiel de la religión para presentar un juicio objetivo de lo que eran los cristianos y así exigir que las autoridades imperiales, los intelectuales y la plebe se formaran un juicio equilibrado sobre los cristianos mismos. Qué tanto lo lograron, dadas las limitaciones o balance dado a su ejercicio y compromisos al expresarse en ese momento, es un asunto abierto a la discusión.

Los apologistas fueron más allá de una simple defensa del cristianismo y se convirtieron en verdaderos evangelizadores de sus lectores paganos o judíos. De la misma manera, argumentaron a los judíos, con el Antiguo Testamento, que en Jesús se cumplieron las promesas hechas por Dios a los Patriarcas. Los apologistas defendían, ante las autoridades imperiales, que las leyes que condenaban a muerte a los cristianos eran injustas. Para ellos éstos eran ciudadanos honrados que pagaban impuestos, cumplían sus obligaciones civiles y rogaban tanto por el Imperio como por el emperador. También respondían a los intelectuales paganos, fundamentando que la religión cristiana tenía raíces en Moisés, el cual precedió a todos los filósofos griegos.

²¹ Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, p. 148.

Por último, la vida de los cristianos fue enaltecida por los apolo-
gistas, ya que la plebe los acusaba de ser deshonestos y causan-
tes de todas las calamidades públicas.

Históricamente, los escritos apologéticos empezaron en la pri-
mera mitad del siglo II y concluyeron a fines del siglo IV o prin-
cipios del siglo V. En ese marco, *La Ciudad de Dios* de Agustín
de Hipona (354-430) es considerada la última apología contra las
acusaciones de los paganos, quienes veían en el hundimiento del
Imperio a manos de los bárbaros un castigo de los dioses.²²

La literatura apologética se desarrolló especialmente en el
norte de África, debido a las persecuciones llevadas a cabo por
las autoridades imperiales. Sobresalieron principalmente como
autores Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio de Sica y Lactancio.

Minucio Félix. Escribió hacia el año 200 el *Octavio*, un diá-
logo entre el cristiano Octavio y el pagano Cecilio, quienes con-
versan acerca de los dioses paganos y el Dios de los cristianos.

Tertuliano (n. 160). Sobresalen sus escritos apologéticos
Contra los judíos, *A las naciones* y *Apologético*, además de otras
obras de carácter dogmático y polémico.

Arnobio de Sica. Durante la persecución de Diocleciano
(303-304), escribió *Contra las naciones* en siete libros, donde
rechaza las abominaciones que se atribuían a los cristianos.

Lactancio (m. 317). Su obra, *Sobre la muerte de los persegui-
dores*, demuestra que los perseguidores de los cristianos tuvie-
ron una muerte desastrosa. Sus *Instituciones divinas* exponen
el pensamiento cristiano y rechazan los argumentos contra el
cristianismo, expuestos por Hierocles, uno de los instigadores de
la persecución de Diocleciano.²³

La obra *Sobre la muerte de los perseguidores* pertenece al
género apologético. Sin embargo, Lactancio dio originalidad a
su escrito, en él se encuentra la combinación de historia y apolo-
gía. No obstante, el fin principal de la obra no fue elaborar his-
toria, sino apologética. En ese sentido, debe tomarse en cuenta
que Lactancio fue contemporáneo y observador directo de los
acontecimientos sobre los que escribió. Esto hace pensar que su

²² Álvarez, *op. cit.*, pp. 297-8.

²³ *Ib.*, pp. 300-2.

obra sea, en sí misma, una fuente histórica sobre la época de la tetrarquía y de los primeros años del Imperio de Constantino.

Sobre la muerte de los perseguidores expone un nuevo tipo de apología. Este género era una defensa que trataba de responder a los ataques ideológicos contra los cristianos. Para dar sentido a tal ejercicio apologético, el autor concibe su obra de modo particular. En efecto, en *Sobre la muerte de los perseguidores* las circunstancias se encuentran invertidas: los cristianos son triunfadores y atacan a sus adversarios.

Lactancio deja el término latino de origen griego, «historia», en el último capítulo de su obra. El sentido de este vocablo se usa con un fin restringido —y no tan extenso como en Eusebio—: viene a fijar el «recuerdo» de acontecimientos importantes, como la muerte de los perseguidores. Las antiguas víctimas de las persecuciones han sido liberadas del yugo de los tiranos por la misericordia divina; aquí se muestra una característica típica de esa apología «invertida», única en Lactancio.

Las escenas en el lecho de muerte, puestas por Fainas y Ermipo en el siglo III a. C., no estaban necesariamente dirigidas a propagar un credo. Sin embargo, Lactancio usó el modelo de las muertes de hombres ilustres para proclamar la derrota de los perseguidores de la Iglesia en su *Sobre la muerte de los perseguidores*; igualmente hizo uso de un esquema pagano para anunciar la victoria de los cristianos contra sus enemigos.²⁴

Lactancio elaboró su escrito después del Edicto de Milán (313) y antes del encuentro entre Licinio y Constantino (314). También tiene otro precedente con la obra tertuliana *Ad Scapulam*, en general, una serie de relatos paganos y cristianos acerca de luchas contra Dios constituyen su base. El autor no plantea el asunto de las fuentes como Eusebio, pues a menudo trata acontecimientos contemporáneos de su época; la crítica que hace a los soberanos es política y de un carácter más profano que cristiano. Muchos términos son ciceronianos e idénticos en todas las obras de Lactancio.

El escrito de Tertuliano *Ad Scapulam* (212) se destinó al procónsul de África, quien persiguió a los cristianos. Esta obra

²⁴ Momigliano, *op. cit.*, p. 60.

desarrolló el principio de la libertad religiosa, subrayó la lealtad política de los cristianos y trató el tema sobre la ruina de los impíos, desarrollado más tarde por Lactancio.²⁵

Por una parte, la *Historia eclesiástica* se compone de diez libros, cada uno de los cuales contiene un número variable de capítulos. El libro I es una introducción general que expone el origen del cristianismo a partir del Antiguo Testamento. Los libros II a VII se refieren a los acontecimientos que sucedieron desde la ascensión de Jesús (33) hasta la muerte de Diocleciano (313). Los libros VIII y IX comprenden los hechos contemporáneos de Eusebio, como el fin de las persecuciones y el Imperio bajo el mando de Constantino, de los que el autor fue testigo ocular. Finalmente, el libro X narra la paz otorgada por Licinio y Constantino el Grande. Toda la *Historia eclesiástica* está estructurada de acuerdo con la sucesión de emperadores romanos, desde Augusto (44 a. C.-14) hasta Constantino, muerto en 337, después de concluida la obra. De los diez libros, los siete primeros se centran en el pasado del autor, mientras que los tres últimos cuentan lo que ocurrió en su época.

Por otra parte, la obra *Sobre la muerte de los perseguidores* está constituida por 52 capítulos y es menor en relación con la *Historia eclesiástica*. Los capítulos I-VI están destinados al origen del cristianismo y a las persecuciones de los emperadores Nerón, Domiciano, Decio, Valeriano y Aureliano; los restantes, VII-LII, tratan el período de la tetrarquía; se describe la muerte de los emperadores perseguidores de cristianos de ese tiempo: Diocleciano, Galerio y Maximino Daya.

La *Historia eclesiástica* y *Sobre la muerte de los perseguidores* son obras contemporáneas. Eusebio, más joven que Lactancio, puso las bases de la historiografía cristiana. En cambio, Lactancio, casi al fin de su vida, fue una especie de puente entre la historia antigua y la historia nueva. Es precisamente esta mezcla de elementos antiguos y nuevos lo que proporcionó a su obra una gran originalidad. Lactancio es el único autor cristiano que se preocupó por los aspectos políticos y sociales, tal como se estableció en la historia tradicional profana. Para los historiadores

²⁵ Albrecht, *Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio*, pp. 1444-50.

paganos, la Roma eterna se encontraba presente en sus obras; por el contrario, para los cristianos la Providencia divina tenía la función de motor de la historia. Eusebio y Lactancio se propusieron describir la venganza divina contra los perseguidores de la Iglesia. Para Eusebio, Roma se halla ausente y desplazada por la Iglesia; para Lactancio, como conservador, Roma está presente, pero en segundo plano.

Los romanos concebían la historia como obra retórica con gran cantidad de discursos inventados y un mínimo de documentos auténticos. En la historia cristiana, el documento fue imprescindible para refutar las afirmaciones y teorías de los paganos. Eusebio, por esta razón, se abstuvo de inventar discursos e insertó documentos. Lactancio, en cambio, utilizó su formación retórica para difundir las ideas cristianas y se basó en una mínima cantidad de documentos procedentes de las cancellerías imperiales, como los edictos de Galerio y Licinio en favor de los cristianos; dichos edictos se conservan también en Eusebio.²⁶

Por una parte, Eusebio plantea el propósito de su obra de la siguiente manera:

Es mi propósito consignar las sucesiones de los santos apóstoles y los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; el número y la magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica y el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y la presidencia de las iglesias más ilustres, así como el número de los que en cada generación, de viva voz o por escrito, fueron los embajadores de la palabra de Dios; y también quiénes y cuántos y cuándo, sorbidos por el error y llevando hasta el extremo sus novelorías, se proclamaron públicamente a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia y esquilmaron sin piedad, como lobos crueles, el rebaño de Cristo, y además, incluso las desventuras que se abatieron sobre la nación judía enseguida que dieron remate a su conspiración contra nuestro Salvador, así como también el número, el carácter y el tiempo de los ataques de los paganos contra la divina doctrina y

²⁶ Lact., *Mort. Pers.*, introd., pp. 41-2.

la grandeza de cuantos, por ella, según las ocasiones, afrontaron el combate de sangrientas torturas; y además los martirios de nuestros propios tiempos y la protección benévola y propicia de nuestro Salvador. Al ponerme a la obra, no tomaré otro punto de partida que los comienzos de la economía de nuestro Salvador y Señor Jesús, el Cristo de Dios (Eus., *HE* 1, 1, 1-2).

Por otra, Lactancio menciona así lo que pretende en su obra:

Los que se habían levantado contra Dios yacen en tierra; los que habían derruido el templo santo han caído con un estrépito mayor; los que habían torturado a los justos han entregado sus almas criminales entre los castigos celestiales y los tormentos a que se habían hecho acreedores. Tardíamente, en verdad, pero con dureza y de acuerdo con sus méritos. Dios retrasó su castigo para mostrar en ellos grandes y admirables ejemplos con que los venideros aprendiesen que Dios es uno y es juez que impone a los impíos y a los perseguidores suplicios dignos de un vengador. Es de su muerte de lo que me ha parecido bien dejar testimonio escrito, a fin de que todos, tanto aquellos que no fueron testigos de los acontecimientos como quienes nos sucederán, sepan de qué modo el Dios supremo mostró su poder y majestad en la extinción y aniquilación de los enemigos de su nombre. Sin embargo, no creo salirme del tema si expongo primeramente cuáles fueron los perseguidores que han existido desde el principio, es decir, desde que se constituyó la Iglesia, y con qué penas se vengó de ellos severamente el juez celestial (Lact., *Mort. Pers.* 1, 5-9).

A partir del título de la obra de Eusebio, *Historia eclesiástica*, y de la serie de propósitos planteados al principio de la misma, se puede constatar que el autor elabora una *ιστορία* (*historia*), es decir, una investigación vasta y completa sobre la constitución y desarrollo de la Iglesia. La mayor parte de la obra, los libros I-VII, narra el pasado de la institución cristiana, mientras que los tres libros restantes, VIII-X, se concentran en el presente.

Con la denominación *Sobre la muerte de los perseguidores* se comprende una temática más concreta, precisa y delimitada:

la muerte de los emperadores como enemigos de Dios y de la Iglesia. La obra de Lactancio, pues, por su contenido, contempla más el presente (capítulos VII-LII) que el pasado (capítulos I-VI) y se refiere a un solo aspecto, a diferencia del escrito de Eusebio.

En ellas se da un «quiasmo temporal» que proporciona un balance recíproco de tiempos para ambas obras. De modo que lo que «falta» a uno de los escritos, «sobra» al otro de ellos y viceversa.

Durante los siglos I y II, los cristianos fueron perseguidos como individuos particulares; durante el siglo III, la persecución se realizó contra el cristianismo como organización; finalmente, en los últimos años del siglo III y hasta el año 313, la persecución se dirigió globalmente contra los cristianos y contra la Iglesia como organización. Sin embargo, desde el año 64 con la persecución de Nerón hasta el año 313, en ese período de 250 años, los cristianos gozaron de algunos períodos variados de paz, aunque en algunas regiones del Imperio hubo mártires.²⁷

Eusebio y Lactancio conservan un punto común en sus respectivas obras: las persecuciones llevadas a cabo por ciertos emperadores romanos contra los cristianos. Buscando contrastar las perspectivas y sopesar sus aportes en conjunto de estos dos autores, como actores inmersos desde su orientación religiosa, a la vez que devienen sujetos narrativos de su tiempo (imbuidos de una práctica histórico-retórica pautada por sus apegos propios), entre Eusebio y Lactancio se puede considerar la emergencia de una vocación social y culturalmente implicada, con resonancias políticas (a veces veladas, o también muy expuestas sin mayor limitación). No hay una diferenciación estricta o totalmente decantada de sus posiciones y planteamientos en materia de historia, religión, práctica lingüística, posicionamiento político y definición ideológica. No podría haberla: en el contexto temporal y situacional del que participan quedaban entremezclados esos aspectos. Y, sin embargo, la valoración de un hecho histórico-religioso (como las persecuciones contra los cristianos), por parte de ambos, debe mucho al temprano ejercicio de su sentido

²⁷ Álvarez, *op. cit.*, p. 89.

ordenador y registro simbolizador, además al manejo discursivo abiertamente autoasumido, que lograron imprimir a sus obras de cara a la época que les tocó afrontar.

I.3 Las consideraciones de los estudios contemporáneos: recuperación y balance

Desde la segunda mitad del siglo XX, un interés por reenforzar los procesos histórico-culturales que impulsaron al cristianismo en el mundo occidental y el ámbito global, junto a sus adversidades y tensiones, ha ido creciendo y afianzándose. Así, principalmente, bajo una entrada historiográfica y crítica —con la que convergen varias disciplinas académicas—, un examen de los ejes de formación e influencia en torno al cristianismo, considerando además su contexto lingüístico, sociopolítico y ético-filosófico, fue adquiriendo un nuevo espacio de contribución.

Este impulso renovador y abierto por reexaminar y rehistorizar ese núcleo formativo del cristianismo (no sólo como un fenómeno religioso, sino como una categoría histórica, cultural y sociopolítica²⁸ que logró permear en el devenir de la humanidad como un todo, claramente no siguió una ruta monolítica de aportaciones, sino que dio lugar a una variedad creciente de desarrollos investigativos bajo el influjo transdisciplinar de las humanidades, la filosofía y las ciencias sociales, volcadas hacia un espíritu plenamente orientado al ejercicio crítico-cultural y al compromiso sistematizador y analítico propio del conocimiento científico.

Con apoyos documentales y soportes empíricos provenientes de distintos ángulos y fuentes fácticas, así como con la elaboración de marcos interpretativos en torno a los imaginarios o universos simbólicos ahí incrustados, lo que se va perfilando, con el paso del tiempo, es un abanico más sistemático y diversificado de planteamientos y líneas de indagación, los cuales, en conjunto, fueron permitiendo una comprensión más matizada, compleja y esclarecedora de lo que aconteció —de la mano de sus textos y contextos clave—, en general, en los inicios del cris-

²⁸ Robles, «El cristianismo y el mundo contemporáneo: cosmovisión y *ethos*», p. 87.

tianismo y, en particular, desde que se dieron las persecuciones contra los cristianos²⁹ como una de las expresiones tempranas de su lucha por hacerse un lugar cultural, organizativo e institucional en la humanidad.

Buscando esquematizar el recorrido seguido desde sus etapas iniciales hasta el momento presente, puede decirse que, entre esos dos marcos temporales —el de los escritores cristianos frente a los especialistas contemporáneos—, aunque el salto cronológico sea muy amplio, se decantaron aproximaciones históricas, lingüísticas y retóricas claramente diferenciadas, por obvias razones contextuales, biográficas, intelectuales, disciplinarias y de anclaje sociopolítico de los actores a sus entornos. En efecto, estos modos de entendimiento analítico (individual y estructural), se corresponden con las herramientas, sensibilidades e involucramientos reconocidos de su tiempo, delimitando sus compromisos e independencias; pero también permiten preservar como asunto impercedero la necesidad de entender los alcances y límites de un proceso de hondo calado —el cristianismo— como legado a la cultura y sentido histórico amplio de la humanidad.³⁰ De una primera línea de configuración, donde el conocimiento histórico y lingüístico se caracterizaba por una reflexividad plenamente situada en —e incluso entremezclada con— la praxis y el compromiso sentidos por sus estudiosos, más contemporáneamente hay un viraje hacia un ejercicio de los conocedores de aquello que ocurrió remotamente sustentado en una veta distintivamente académica y crítica; reconstruyendo sus líneas de continuidad y ruptura, buscando sistematizar ello con el rigor y profundidad analíticas requeridas sobre tales procesos socio-históricos relevantes ahora bajo reexamen.

Con una mirada balanceada y cautelosa, puesta en el detalle de lo que habría ocurrido en balance con sus aspectos / actores concurrentes, historiadores y académicos de otras disciplinas describen y analizan los contornos de esa época junto a sus expresiones definitorias, a partir de la persecución romana con-

²⁹ Cf. por ejemplo, González Salinero, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*, 2005.

³⁰ Holland, *Dominio. Una nueva historia del cristianismo*, p. 322.

tra los cristianos, identificando y sopesando en ello interpretativamente en términos sustentados *quiénes* las habrían llevado a cabo, en respuesta a qué *modelo político-cultural* que operaba como su base, considerando qué *alcances y profundidades*, respondiendo a qué *intereses y motivaciones*, entre otros factores distintivos en torno a ese acontecimiento significativo de la historia cultural de la humanidad. Ello no subestima el papel desempeñado por los sectores intelectuales que —como Eusebio y Lactancio— se dieron a la tarea de un entendimiento cercano y comprometido con dicho proceso; sin embargo, entendiendo las razones y posibilidades que los moldearon o limitaron,³¹ exploran esas experiencias socio-históricas y culturales a la luz de un conocimiento histórico panorámico, discernidor y reflexivo, que opera desde la especialización y la vocación intelectual de fondo. Y ya no simplemente reproducen o extrapolan lo que hicieron los primeros escritores cristianos —como solía hacerse hasta el siglo XIX—, sin suscitar mayor cuestionamiento y debate.

Para los propósitos del presente escrito, tres ejes de revaloración histórica surgen como puntos a considerar, a fin de poner *las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano* bajo un examen contemporáneo, aportado por los estudios disciplinares abocados a esa temática:

a) *La situación y naturaleza de las tradiciones religiosas en una estructura política y cultural prevaleciente como su contexto temporal y espacial de base.*

Al respecto, John North señala de un modo sintético lo siguiente:

Para encontrar una nueva comprensión de estos cambios tan profundos en la historia religiosa [en referencia a las tradiciones religiosas en el Imperio Romano], se necesita un análisis (...) [de] cómo cambiaron las relaciones entre los grupos religiosos con el tiempo. Las respuestas no pueden estar en estudiar solo a los cristianos, o solo a los judíos, o solo a los paganos, como sigue siendo la práctica demasiado frecuente, sino más bien en

³¹ Cf. Castro, «La construcción narrativa de Lactancio: Una aproximación a la intención historiográfica en *De mortibus persecutorum* (s. IV) », pp. 39-66.

la naturaleza de sus interacciones entre ellos. El tipo de competencia religiosa por los miembros que caracterizó esta situación fue un fenómeno bastante nuevo para la gran mayoría de los habitantes del Imperio.³²

Abonando al argumento previo, Everett Ferguson ya adoptaba un ejercicio de análisis intergrupar, considerando sus razones políticas y religiosas, como el sugerido por John North, anotando las siguientes descripciones históricas: «[Por ejemplo], uno de los principales cargos contra los cristianos en el Imperio fue que eran ‘ateos’; es decir, se llamaba la atención sobre su proceder en no adorar a las deidades paganas y, por tanto, al actuar así no participaban de las actividades sociales y cívicas que implicaban rendir homenaje a ellas.»³³

Este planteamiento es de vital relevancia. En efecto, los análisis requieren sopesar contrastadamente el sentido en que se hacía valer un discurso / práctica en torno a ciertas creencias, desde la posición de poder —o resistencia— de quien se hacía referencia con fines de entendimiento, defensa, denuncia o simple racionalización histórica. Limitarse a la dinámica de un grupo —con omisión de otros—, por el contrario, impide captar las relaciones y juegos de poder, así como sus inclinaciones, intereses y contradicciones cuando todos entran en contacto o tensión en sus entornos.

b) Las políticas del Imperio y respuestas sociales ante la posición que iba adquiriendo un sistema de creencias particular y único —como el cristianismo—; vistas desde sus motivaciones, expresiones, alcances y declinaciones.

Sobre el particular, identificando que hubo variados patrones de persecución hacia los cristianos —aunque no sólo a ellos—, uno de los cuales derivó de una política imperial, Davenport y Malik sostienen que:

³² North, «The Religious History of the Roman Empire», <<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-114>>

³³ Ferguson, «Persecution in the Early Church: Did You Know?», <<https://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-27/2700.html>>

Los romanos eran personas horribles y sedientas de sangre en muchos sentidos. Pero el tratamiento de los cristianos por parte del estado imperial romano fue más complejo de lo que podríamos pensar en un principio. La persecución de los cristianos se llevó a cabo a nivel local y, por lo general, fue iniciada por turbas provinciales.

La muerte, especialmente la de los leones, no era un castigo inevitable y no se limitaba a los cristianos. Los edictos universales de persecución solo se emitieron en ocasiones específicas en el siglo III y principios del IV. Fueron el resultado del intento de los emperadores por reforzar la religión romana tradicional en tiempos cada vez más inestables.³⁴

La variedad de momentos y actores involucrados, así como los modos en los que actuaron, sus motivaciones, alcances y duraciones plantea que hay un escenario más diversificado de participaciones en torno a este acontecimiento distintivo, incluyendo el impacto o proyección simbólica que ello dejaba tras su paso.

c) *La definición, posicionamiento y modos de acercamiento ante las prácticas y concepciones previas desde los estudiosos, escritores y actores intelectuales.* Ya sea que se autodefinan a favor de la religión en cuestión o no — incluyendo su experiencia cercana o contemporánea a lo ocurrido—, o lo hagan como examinadores especializados independientemente de su afiliación con ella; y en correspondencia con una etapa más reciente y, por tanto, muy distante a un periodo como el aquí tratado.

Nuevamente han de considerarse las acotaciones críticas de North:

No hay manera, ni razón, de desafiar todas las críticas a los dioses paganos ofrecidas por escritores cristianos como Lactancio, Arnobio y Agustín. Al mismo tiempo, está claro que no es la mejor manera de evaluar el carácter de cualquier tradición

³⁴ Davenport y Malik, «Mythbusting ancient Rome: throwing Christians to the lions», <<https://theconversation.com/mythbusting-ancient-rome-throwing-christians-to-the-lions-67365>>

religiosa basar los puntos de vista de uno principalmente en el material acumulado por sus enemigos abiertos con el propósito explícito de destruirlo; pero esto es, en efecto, lo que hicieron los críticos de la religión romana en el transcurso del siglo XIX.

El supuesto unificador que subyace en estos juicios de los siglos XIX y XX era, en el fondo, bastante simple, derivados de supuestos religiosos compartidos por los críticos y sus antiguas autoridades cristianas, y que se habrían considerado como un supuesto de sentido común, que apenas merecía discusión o debate. (...) Lo que ahora [por el contrario] se está reconociendo es que la comprensión de las ideas religiosas de una ciudad antigua no se puede lograr con un esfuerzo tan simple de sentido común moderno. Debe aceptarse que necesitamos un nuevo vocabulario y un nuevo conjunto de concepciones... Nuestra comprensión de la vida religiosa de los antiguos está entretejida con los problemas del vocabulario que usamos para describirla. [De manera que] las discusiones que siguen no deben verse como debates sobre palabras, sino como intentos de desenredar la conexión de las palabras con instituciones y acciones.³⁵

Entre la praxis cercana y las posibilidades de un enfoque esclarecedor, a pesar de lo primero, por una parte, y la tarea intelectual, especializada e integradora, hecha desde la distancia temporal, por otra, se han logrado acumulativamente mejores ajustes y vocaciones para considerar la historicidad reflexiva de los acontecimientos humanos. Haberse quedado en el primer momento —o persistir en ello—, implicaría no solo un estancamiento del saber, sino también una clara renuncia a todo ejercicio crítico y lúcido en torno a una experiencia sociocultural específica.

³⁵ North, *op. cit.*

I.4 Algunas apreciaciones concluyentes

La *Historia eclesiástica* de Eusebio es el punto de partida para toda la historia netamente cristiana; además, es una obra propia y original en su género, gracias al caudal de fuentes que en ella se registra. *Sobre la muerte de los perseguidores* de Lactancio, por su parte, da un nuevo sentido a la apología, pues en ella se invierten las funciones: los perseguidos se convierten ahora en perseguidores. En conjunto, ambos escritos comprenden un punto en común: exponer las causas de las persecuciones y a los emperadores romanos que las ejecutaron, desde Nerón hasta Galerio y Maximino Daya.

Eusebio de Cesarea busca narrar las causas de las persecuciones y referirse a los emperadores perseguidores de una manera real y objetiva. Lactancio, por su parte, trata las causas persecutorias de un modo más subjetivo y personal; a su vez, da más peso a la intervención divina al referirse a las muertes de los emperadores; éstas se describen de una forma cruel y sangrienta. Sin embargo, ambos autores, al tratar las persecuciones y a los perseguidores, aportan un marco histórico valioso y exacto sobre la historia del cristianismo durante el Imperio Romano.

Si bien los judíos iniciaron las persecuciones, los romanos las llevaron a cabo durante más tiempo y por diversas causas, entre las que sobresalieron las políticas y religiosas. Diocleciano, quien gobernó veinte años mediante la tetrarquía durante una parte del período de crisis, vio irrumpido su sistema gubernamental cuando Constantino ascendió al poder. La conversión de Constantino al cristianismo, debida a acontecimientos sobrenaturales, fue el punto de partida para dos etapas importantes. A su vez, el Edicto de Milán terminó para siempre con las persecuciones de cristianos y el Concilio de Nicea reafirmó los dogmas eclesiásticos, desechando las herejías, que perturbaban los aspectos religiosos y político-sociales del Imperio.

La separación entre el mundo pagano y el cristianismo es aparente. El universalismo de Heródoto ha permanecido en el cristianismo desde su origen, porque la salvación se otorga a todos los seres humanos. El ciclo histórico de Tucídides, aunque no se incluye en el cristianismo, se ha mostrado en todo el transcurso de la humanidad. El factor religioso ha tenido y tendrá una

influencia notable en cualquier sociedad. En definitiva, las obras de Eusebio y Lactancio abarcan un extenso período histórico del cristianismo en el Imperio Romano; la crisis del siglo III se repite en la actualidad y la religión ha transformado de manera determinante el curso de la historia mundial. De aquí se deriva la vigencia y relevancia de las obras de Eusebio y Lactancio.

La investigación y reflexión históricas sobre un acontecimiento central —para muchos un hito—, como el que se abordó en este escrito, siguen manteniendo su vitalidad y amplio sentido crítico en épocas recientes. El carácter significativo y la centralidad de sus expresiones como un proceso cultural, político e histórico es revisado una y otra vez, revelando ángulos, perspectivas, diálogos, debates y lecturas que bien pueden ayudar a entender incluso situaciones y concepciones que definen a las sociedades en la actualidad.

Las consideraciones y abordajes de los últimos años sobre el asunto de las persecuciones cristianas en el Imperio Romano pueden reunirse y clasificarse desde un rango de posiciones variadas y centradas en rasgos puntuales de esa línea temática de estudio. Así pues, como consecuencia, se obtendrán básicamente dos orientaciones —distintas y, a la vez, complementarias— sobre el énfasis y sentido de sus aportaciones al respecto:

Una postura amplia y predominante que se centra en la revaloración del núcleo histórico, el cual se plasma con el proceso general del tópico —en el que confluyen historias de vida, cosmovisiones, esquemas de movilización colectiva y formas de organización político-cultural de la vida en común—³⁶ y un entendimiento más señaladamente escéptico —pero con el suficiente sustento para serlo— y muy dispuesto a replanteamientos innovadores, el cual no siempre se contrapone a los hallazgos e interpretaciones de la anterior, ya que, al desafiar a esa corriente principal, la empuja a refinar sus planteamientos al mismo tiempo que permite identificar terrenos no explorados o mal enfocados.³⁷

³⁶ Cercanos a esta postura están autores como Ricketts, «The Growth of Christianity in the Roman Empire», 2018; Meeks *et al.*, *Why Did Christianity succeed? The martyrs*. *Frontline*, 1998.

³⁷ A este sector se adscriben los planteamientos de autores como Beard *et al.*, *Religions of Rome*, 1998.

A continuación, valdrá la pena entrar en un mayor detalle en las formas en que ellas estudian y articulan los ejes que resultan de mayor interés.

En el primer caso (a), aspectos como el papel de los mártires cristianos, el asunto del orden político-religioso prevaleciente desde una corriente bien organizada en una escala cada vez más expandida y que aspira a arraigarse —como el cristianismo—, el contraste entre paganismo y monoteísmo en nuevo estado de cosas a nivel histórico, la caracterización de la conversión del emperador Constantino como punto de inflexión, las particularidades de las persecuciones con respecto al momento / lugar en que se encontraba el dominio de cada emperador que las emprendió, el reconocimiento o prohibición a ciertos cultos desde un marcaje oficial establecido por el poder y el sentido que se atribuye a una religión oficial bajo el criterio imperial, son temas ampliados e integrados por historiadores y estudiosos que coinciden con esta postura.

En cambio, una reorientación —a veces mucho más profunda— ocurre con la otra vía de entendimiento sobre el tópico (b) que se está examinando. Para este sector de estudiosos, se requiere tener un mayor cuidado cuando se busque discernir sobre las categorías analíticas para entender el proceso histórico a tratar, sopesando ideas, instituciones y tradiciones. De lo contrario, se estarían analizando situaciones de esa época con puntos de vista más recientes y modernos. De ahí que quienes se identifican con este grupo, se pregunten —y repregunten— constantemente qué se está entendiendo en espacios y tiempos particulares por tal o cual concepto, por ejemplo, religión y religiosidad, cultos, rituales, paganismo contra monoteísmo, esfera pública contra ámbito privado, coexistencia o conflicto inter-religioso, valoración pública de la comunidad, la vinculación —y tensiones— entre lo político y lo religioso, entre otros rasgos centrales que permiten conceptualizar esa experiencia de historia humana.

Algunos apuntes de ésta —particularmente dirigidos a depurar los aspectos aceptados de manera convencional por la corriente principal, dentro de varios—, y que permiten ilustrar lo dicho previamente se enfocan en:

- i) la vinculación de lo político-religioso en el Imperio Romano, y

- ii) los modos de coexistencia que, en esa época, eran permisibles en el ejercicio de los cultos desde el poder, en un entorno pagano de acuerdo con el sistema romano. En las líneas que siguen se trata más puntualmente lo anterior.

Las esferas política y religiosa eran inseparables en el orden romano de entonces; las razones por las que se perseguía a ciertos grupos —dentro de ellos los cristianos— debe centrarse en que su crecimiento e influencia se percibían como amenazantes, —pues se apartaban abiertamente de la obediencia esperada al *statu quo*—. Lo que enfrentaban los dirigentes gubernamentales de la época, por claras razones políticas, era una actitud vista como destabilizadora y la necesidad de corregir ejemplarmente a los transgresores ante la comunidad de ese momento.

Con respecto a la libertad de cultos, otorgada por el poder establecido, se generó un cierto sentido de coexistencia entre algunos grupos al momento de practicar sus rituales; esto despertó valoraciones históricas no siempre en unos términos pertinentes y sostenibles. Mientras para la primera posición (a) aquí indicada ya, de suyo, se trataba de una «tolerancia»; el segundo aspecto (b) se centró en una mayor cautela en su caracterización: se trataba de una autorización vertical y parcial de ciertos cultos, y la limitación de otros, que para nada debe ser equiparada a la tolerancia —concepto que, vale recordarlo, tiene una naturaleza en sí misma moderna—. Como señala, con acierto, Sophie Lunn-Rockliffe:

[...] el Imperio Romano fue, en los primeros siglos de nuestra era, expansionista, y a través de sus conquistas se acomodaron nuevos cultos y filosofías de diferentes culturas, como el culto persa del mitraísmo, el culto egipcio de Isis y el neoplatonismo, una religión filosófica griega. El paganismo nunca fue, entonces, una religión unificada y única, sino una colección fluida y amorfa.

Pero también sería un error describir la religión romana como una coexistencia fácil y tolerante de cultos. La ‘tolerancia’ es una idea claramente moderna y secular.³⁸

³⁸ Lunn-Rockliffe, «Christianity and the Roman Empire», <http://www.bbc.co.uk/history/ancient/romans/christianityromanempire_article_01.shtml>. Traducción propia.

En efecto, no es casual ni periférico que algunos rasgos generales del comportamiento humano y del gobierno de sus entidades comunitarias, las expectativas colectivas de los individuos o actores políticos, el sentido asignado —o recreado— en las formas de religiosidad y la valoración de los otros humanos con base en unos imaginarios, la vocación por (re)construir una espiritualidad reconciliadora con la plenitud y sensibilidad de las personas, el cuestionamiento a los abusos y contrariedades de modelos que de manera reduccionista deshumanizan la vida —restándole dignidad y decencia—, y el papel y vinculación que deben emprender los sistemas organizados (política, administración, derecho) ante sus configuraciones simbólicas —dentro de ellas, la religión y otras— que emergen a nivel colectivo persistan con sus propios rasgos en la época que toca vivir. Habrá, por tanto, que crear entendimientos frescos y esclarecedores sobre ello.

Y si bien no se trata de historias que se repitan —ni muy cercanamente— del modo en que ocurrieron en un pasado un tanto remoto, hay continuidades de largo aliento que bien valdría considerar como claves para el entendimiento no solo intelectual y político del contexto presente, sino para identificar compromisos personales o conjuntos que tocan a todos en aras de generar mejores arreglos en la vida cultural, ética, económica, política y social.

Tal vez una lección general que se recupera de esta experiencia —y las narrativas que defendió o confrontó— con el cristianismo, es que la existencia de las sociedades —junto a la certidumbre de sus integrantes— se pone en riesgo, al punto de destruirse o quebrarse, no solo cuando la política y vida social es «contaminada» por fines religiosos inaceptables y opresivos, sino también cuando esta misma vida religiosa se ve casi anulada por fines políticos que interfieren en su práctica como expresión de creencias y convicciones profundas.

El legado de esos procesos vitales y sistemas de ideas, junto a sus retos y opciones asumidos, ha tenido gran repercusión en la historia humana;³⁹ con momentos y actores que retomaron el hilo de dichos aportes para encauzarlos en un sentido construc-

³⁹ Holland, *op. cit.*, p. 386.

tivo —y también a veces contradictorio y dañino—. Si no fuera así, no se entendería la influencia de una cierta *matriz cristiana* muy presente en la cultura, filosofía, política, derecho, arte, educación e inclusive ética universales. Que, en otras vertientes, también ello degenerara en acciones excluyentes e incluso antihumanas (como la Inquisición), no resta valor a lo señalado. La complejidad del asunto reside justo en que hay sutilezas en las implicaciones de cualquier concepción política, ideológica, filosófica y religiosa.

Se trata, por tanto, de elaborar un encuadre bien articulado sobre las prácticas y discursos de una sociedad. Considerar esta apuesta podría arrojar luz para centrar las circunstancias actuales: las dinámicas migratorias y sus implicaciones variadas en el orden mundial, el examen y afrontamiento de nuevas formas de esclavitud, el pluralismo cultural y la espiritualidad como su eje orientador, el diálogo conciliatorio entre religiones, filosofías y cosmovisiones, la construcción de puentes globales para dotar a la humanidad de una educación y ética más integrales, entre otros.

Martirio de los santos mártires persas, Ferbuta, Sadot y Abraham de Arbela

II

David Rojas Suaste (FFL, UNAM)

A lo largo del tiempo, la literatura cristiana en general ha sido un campo apasionante y muy rico no sólo en cuanto a temas teológicos, sino también filosóficos, históricos y culturales; no obstante, y a pesar de lo antes mencionado, se ha encontrado con un sinnúmero de obstáculos, algunos de los cuales siguen prevaleciendo hasta el día de hoy.

Partamos desde el siglo XIX, periodo muy fructífero para los estudios cristianos, ya que vieron la luz publicaciones como el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* de Adolf Harnack y Theodor Mommsen —un *corpus* que reúne escritos griegos sobre cristianismo primitivo— o las conocidas *Patrologia Graeca* y *Patrologia Latina* de Jacques Paul Migne, por poner algunos ejemplos.

Sin embargo, sería a finales de ese mismo siglo cuando la literatura cristiana comenzaría a ser poco estudiada y a ser tratada con escaso sentido crítico, teniendo muchos altibajos con el pasar de los años. La propia revista *Teología y Vida* de la Pontificia Universidad Católica de Chile afirma que estudios sobre Padres de la Iglesia como Clemente, Orígenes y Agustín aparecieron desde sus primeros números, pero de modo muy poco significativo. Ahora bien, es cierto que se pueden encontrar citados diferentes autores cristianos a lo largo de diversos trabajos, pero en muchas ocasiones no se les otorga el valor que realmente merecen e incluso se les usa con fines polémicos, desfigurando y sacando de contexto sus afirmaciones —algo que, por fortuna, ha ido cambiando con el paso de los años—.¹

¹ Fernández Eyzaguirre, «La patrología en los 40 años de *Teología y Vida*», pp. 310-27.

Del lado de los estudios orientales, más concretamente de aquél que compete a las persecuciones cristianas en el Imperio Sasánida, podemos recurrir a Smith para darnos cuenta de que han sobrevivido más de 70 narraciones sobre mártires cristianos en Persia. Buena parte de ellas están escritas en siríaco, pero las narrativas no siríacas se encuentran principalmente en griego y en armenio. Como consecuencia de lo anterior, y de forma desafortunada, solamente algunos de estos testimonios son accesibles al lenguaje de la erudición moderna, haciendo que permanezcan poco estudiados o sin estudiar.²

Específicamente, el cristianismo siríaco ha pasado por momentos muy difíciles desde la antigüedad misma. Según una hipótesis propuesta por Buck, Eusebio de Cesarea brindó una mayor relevancia en sus escritos a la historia de la Iglesia occidental, si la comparamos con la que le brindó a la historia de la Iglesia oriental. Así pues, su estilo influyó notoriamente en sus sucesores, tanto antiguos como modernos y, en consecuencia, se restó importancia a los estudios orientales, lo cual suele prevalecer aún en la actualidad.³

Los classicistas muchas veces tendemos a dejar de lado a los autores cristianos que plasmaron sus obras en alguna de las lenguas clásicas de nuestro interés. Por los motivos antes expuestos, he traducido tres pasiones elaboradas alrededor del siglo IV, como aportación de utilidad para el campo del cristianismo, con el objetivo de reafirmar su importancia y riqueza.

II.1 El martirio, su relación con otros géneros cristianos⁴ y su relevancia

Comencemos por preguntarnos qué significa con exactitud la palabra «martirio». Para resolver esta pregunta, remitámonos al término griego *μάρτυς* (*martyrs*), el cual puede traducirse dentro de sus primeras acepciones como «testigo». De este modo, en un

² Cf. Smith, *Constantine and the captive Christians of Persia*, p. 99.

³ Buck, «The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?», p. 55.

⁴ Considerando sólo las denominaciones endógenas.

sentido cristiano, la palabra μάρτυς hace alusión a toda aquella persona que da testimonio en favor de Cristo y de su doctrina con el sacrificio de su vida. Esto último es importante para poder comprender qué es en sí un martirio, pues éste se entiende como la realidad que designa la muerte de un cristiano provocada por su fe.⁵ Por tal motivo, los mártires que habían encontrado la muerte siguiendo a Cristo y se habían mostrado fieles a su mensaje tenían acceso a la gloria y a la vida eterna;⁶ así, el martirio es la recreación del triunfo de Jesús sobre la muerte.⁷

El comienzo de la literatura martirial se da propiamente durante la segunda mitad del siglo II con el martirio escrito a manera de carta de san Policarpo, quien fue obispo de Esmirna hacia el 156. Unos años más tarde, del 177 al 178, se suscitó una breve, pero violenta persecución en la Galia. Lo único que se tiene documentado es la fase final de la misma; nuevamente, es gracias a una carta de Eusebio que tenemos noticia de ello. Está escrita en griego y fue enviada de las iglesias de León y Viena a las iglesias de Asia y Frigia, y se le conoció como *Martirio de los mártires de Viena y León*. A diferencia del de Policarpo, el cual se enfoca únicamente en él, el martirio procedente de la Galia se centra en más de una víctima y se suceden unas a otras, no sin antes dar lugar al análisis de las pruebas de fe y coraje presentadas por cada uno de los mártires.⁸

De manera paralela a las cartas, se registra también el surgimiento de otro tipo de literatura martirial: las actas. En contraposición a las misivas, las cuales tenían un carácter narrativo, las actas poseen una estructura dialógica derivada del interrogatorio que las autoridades llevaban a cabo en los procesos judiciales contra los cristianos. Muchas de éstas se basan en los mismos archivos oficiales, en apuntes sobre los martirios o en los propios espectadores. En palabras de Donet:

⁵ Fiore, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, s. v. «Mártir».

⁶ González Fernández, «El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana: Origen, evolución y factores de su configuración», p. 164.

⁷ Williams, «Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran», p. 48.

⁸ Simonetti y Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, pp. 250-51.

Las principales características internas que definen a aquellos documentos —a las actas— son las siguientes: brevedad, que hace rapidísima la acción y su conclusión; ausencia de todo elemento puramente descriptivo, incluso en la ejecución; ausencia de elementos didáctico-exhortativos, porque el hecho en sí mismo ya tiene esos valores. Se respeta además la forma original del documento de cancillería, sin reelaboraciones del contenido del texto.⁹

Justamente, una de las primeras atestigüaciones de este tipo de escritos es el martirio de Justino y de sus discípulos, fechado en el año 165. Entre otros ejemplos, tenemos las *Acta martyrum Scillitanorum* (s. II), *Acta Cypriani* (s. III) y *Acta Maximiliani* (c. s. IV).¹⁰

Por último, y ya propiamente correspondientes a los mártires que se abordarán a continuación, se encuentran las pasiones. Por lo general, aquí se cuentan las historias de quienes fueron condenados, las cuales pueden ir desde el momento en el que son arrestados hasta su muerte —a diferencia de las actas, las cuales se centran especialmente en el interrogatorio—. Citando nuevamente a Donet, las pasiones «son composiciones de carácter narrativo sobre los últimos días y la muerte del mártir».¹¹ Estos escritos se fueron multiplicando considerablemente hacia el final de las persecuciones en el Imperio Romano y, con el paso del tiempo, se les fueron añadiendo argumentos que amplificaban en gran medida los actos de heroísmo de los mártires, así como sus prodigios y la crueldad de los castigos;¹² por esta razón, vienen generalmente de la mano con las leyendas, versiones que son mucho más tardías con respecto a la culminación de un martirio y que contienen muchos más elementos fantásticos.¹³

Dicho lo anterior, es posible diferenciar al martirio y sus derivados de otros géneros como la *vita*, la *laus* o el *sermo*, los cuales

⁹ Mateo Donet, «Las *Actas de los Mártires*: una actualización de los documentos sobre los primeros cristianos», p. 377.

¹⁰ Simonetti y Prinzivalli, *op. cit.*, pp. 251-2.

¹¹ Mateo Donet, *op. cit.*, p. 379.

¹² Simonetti y Prinzivalli, *op. cit.*, pp. 253-5.

¹³ Mateo Donet, *op. cit.*, p. 379.

pueden guardar o no relación con aquéllos, pues si bien es cierto que pueden compartir características o similitudes, todos tienen uno o más rasgos que son característicos y que predominan en mayor medida.

En primer lugar, el término *vita* es muy claro en sí mismo, ya que los autores lo usan para indicar que hablarán sobre la vida de un determinado personaje —no única y precisamente del proceso de muerte causado por la profesión de su fe—. Es verdad que, en algunas ocasiones, como en la *Vita Cypriani*, se puede hacer un énfasis particular en el martirio sufrido por el protagonista en cuestión; empero, no se limita a tratar solamente su muerte, sino que también describe otras etapas de su vida.¹⁴

La *laus* o *laudatio* también es muy concisa, puesto que en ella se presta especial atención al enaltecimiento de un individuo, repitiéndose en numerosas ocasiones palabras como *laus*, *laudatio* y derivados del verbo *laudare*, que se apoderan del protagonismo del texto. Este género era especialmente usado durante los cortejos funerarios, puesto que una de sus principales funciones era la *consolatio* por la pérdida de alguien.¹⁵ Por último, está el *sermo*, que hace referencia a un discurso público y reservado para un escenario litúrgico la mayoría de las veces.¹⁶

De tal manera, aunque no se consideren como tal dentro de las denominaciones arriba descritas y siguiendo la línea planteada con anterioridad,¹⁷ en los martirios, más concretamente en las pasiones, se pueden encontrar algunos rasgos distintivos: a) relatan el apresamiento del mártir, así como los eventos anteriores a éste; b) los mártires atestiguan firmemente su fe pese a los interrogatorios y torturas a los que eran sometidos, declinando en todo momento la oportunidad de negar a Cristo a cambio de su salvación; c) el punto culmen del relato llega con la muerte, pues es la prueba máxima de la exposición y defensa de la fe cristiana.

¹⁴ González Marín, «Estudio de las etiquetas genéricas endógenas aplicadas a las vidas de santos de la antigüedad tardía», pp. 42-3.

¹⁵ *Ib.*, pp. 72-3.

¹⁶ *Ib.*, pp. 75-6.

¹⁷ Buck, *op. cit.*, p. 55 y Mateo Donet, *op. cit.*, p. 378.

Finalmente, en lo que atañe a su relevancia, varios han sido los autores que hacen referencia o dan noticia de los relatos martirológicos. Para empezar, muchos estudiosos contemporáneos hacen uso de las *Acta martyrum* para la elaboración de sus obras sobre vidas de santos. Una de las más completas es, sin duda, *The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints* de Alban Butler —la cual está dividida en varios tomos de acuerdo con los meses en los que se veneran los personajes—. Por otro lado, las actas de los mártires han sido fundamentales para la realización de un sinfín de martirologios y santorales que brindan información sobre la vida y obra de los santos venerados por la comunidad cristiana, eso sin contar los libros, artículos, ensayos y otros trabajos a los que también han dado pie.

II.2 Los textos siriacos: autoría y fecha de composición

Las versiones griegas y latinas de las *Actas de los mártires persas* se derivan de sus correspondientes versiones siriacas. De acuerdo con Héctor Francisco: «El siríaco (un dialecto particular del arameo originario de alta Mesopotamia y utilizado primariamente por los cristianos) coexistió con el griego como vehículo de transmisión intelectual por más de un milenio, y de esa coexistencia derivó un intenso movimiento de traducciones en uno y otro sentido».¹⁸ Entre estos trabajos de traducción siríaco-griego se encuentran las historias dedicadas a la persecución llevada a cabo bajo el mandato de Sapor II.

No obstante, cabe mencionar que, si bien es cierto que el siríaco fue una especie de *lingua franca* para la escritura y conservación de textos litúrgicos en la Persia sasánida, se han descubierto escritos en otros idiomas iraníes —persa medio, sogdiano, persa nuevo, etc.—; de hecho, fue la habilidad que tuvo la Iglesia oriental para adaptar el culto cristiano a otras lenguas vernáculas lo que le permitió tener un notorio éxito misionero.¹⁹

¹⁸ Francisco, «Identidad religiosa y autoridad política en el Martirio de Zebinas (*BHO* 531, *BHG* 942): circulación y adaptación de motivos polémicos entre Bizancio y la Persia sasánida», p. 54.

¹⁹ Buck, *op. cit.*, p. 54.

Uno de los primeros eruditos en dar a conocer las fuentes siríacas fue Assemani²⁰ con sus *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium* (1748), basadas en el *Codex Vat. Sir. 160* (s. X). Años más tarde, P. Bedjan²¹ hizo lo propio con sus *Acta martyrum et sanctorum II* (1891). Datar la fecha de composición y la autoría de las versiones siríacas sin duda sería un trabajo titánico y casi imposible. Assemani atribuye la obra a Marūtā de Maypherqat;²² no obstante, esto debe tomarse con sumo cuidado, pues se conserva una vida de Marūtā en armenio que no da ningún informe de lo anterior. Por otra parte, fuese quien fuese el autor de estas pasiones, es posible especular que las reunió durante el mandato de Yazdegerd I (c. 399-420), por lo que se estaría tratando con una fuente muy antigua.²³

II.3 Las pasiones de los mártires persas

Los textos martiriales aquí presentados ya contaban con una traducción al español titulada *Las verdaderas actas de los mártires* del año 1776, las cuales se traducen de las *Acta primorum martyrum sincera et selecta* de Teodorico Ruinart de 1689. Algunos martirios pueden ser obtenidos a través de la tradición indirecta, como el de santa Ferbuta y san Sadot, los cuales se encuentran en el *Tratado de la Iglesia de Jesu-Christo* de 1798 o en la *Historia Ecclesiastica* de Sozomeno. Pese a todo, la publicación de 1776 carece del relato de uno de los mártires que aquí se aborda: san Abraham de Arbela. Por otro lado, existe una versión elaborada por Héctor Francisco en 2016,²⁴ la cual, además de conte-

²⁰ Giuseppe Simone Assemani (Hasroun, Líbano, 1687-Roma, 1768). En 1739 fue nombrado Primer Bibliotecario de la Biblioteca del Vaticano.

²¹ Paul Bedjan (Khosrova, Persia, 1838-Colonia, 1920).

²² Obispo de Maypherqat conmemorado como Doctor de la Iglesia. Las fuentes refieren que fue hijo de un mago persa convertido al cristianismo (Mellon Saint-Laurent, «Marutha of Maypherqat», <<http://syriaca.org/person/25>> y Butler, *The Lives of the Saints: Complete edition*, p. 2095).

²³ Cf. Vööbus, «Acts of the Persian martyrs», pp. 430-1 y Mellon Saint-Laurent, «Gateway to the Syriac Saints: A Database Project», p. 186.

²⁴ Cf. Francisco, *La historia de Karkhā Debēth Selōkhy y otros textos relativos a los mártires persas*, 2016.

ner diversas investigaciones dedicadas al estudio de los mártires persas, ofrece una traducción directa del siriaco de dos mártires que nuestras pasiones no contienen: san Sapor y san Isaac, ambos obispos en tierras sasánidas durante el gobierno de Sapor II.

Así mismo, las pasiones abordadas en este trabajo están tomadas de una edición francesa de 1905: *Les versions grecques des actes des martyr persans*, las cuales fueron editadas por Hippolyte Delehaye. No obstante, varios manuscritos²⁵ fueron la fuente principal para la obtención del texto griego presentado en dicha obra.

En palabras del propio autor, el martirio de santa Ferbuta puede obtenerse de dos códices principales: *Codex Venetus S. Marci 359* (c. ss. X o XI) y *Codex Vaticanus graecus 1660* (s. XIII).

Del martirio de san Sadot tenemos noticia gracias a cuatro fuentes: *Codex Vindobonensis Hist. gr. 3* (s. XI), *Codex Parisiensis*²⁶ *1452* (s. X), *Codex Ottobonianus 92* (c. s. XVI) y *Codex Hierosolymitanus 1* (s. XI). Sin embargo, estos dos últimos no fueron cotejados por Delehaye, dado que el primero parece ser una copia del *Codex Vindobonensis Hist. gr. 3* y del segundo resultaba poco viable obtener información.

El caso de san Abraham resulta muy interesante debido a que existen dos tradiciones griegas que nos transmiten su martirio, por ello se integran aquí dos versiones de su pasión. La primera es obtenida del *Codex Hierosolymitanus 1* y el *Codex Parisiensis 1452*; la segunda proviene de un único manuscrito: el *Codex Mosquensis S. Synodi 376* (s. XI).

Acerca de trabajos publicados en otros idiomas, es conveniente comenzar por aquéllos que fueron vertidos primeramente al latín —los cuales también se encuentran presentes en el trabajo de Delehaye—. La edición latina de Ferbuta se la debemos a nombres como Godefrido Heschenio, primer editor del martirio de santa Ferbuta en las *Acta Sanctorum*.²⁷ Éste publicó

²⁵ Para la datación de los manuscritos utilizados aquí, véase la base de datos *Pinakes*, que alberga información de un sinnúmero de manuscritos y colecciones ubicadas en diferentes partes del mundo <<https://pinakes.irht.cnrs.fr/>>.

²⁶ También conocido como *Codex Parisinus*.

²⁷ Las *Acta Sanctorum* se publicaron sucesivamente de 1643 a 1940. Están

la versión latina realizada por un cardenal de apellido Sirlet, misma que es usada por Delehaye para elaborar su trabajo, y Pietro Francesco Zino, quien realizó la traducción latina del martirio de santa Ferbuta en el *Septimus tomus vitarum sanctorum patrum* (1558) de Luigi Lippomano.

El relato latino de san Sadot estuvo a cargo de Hentian Herve, humanista y teólogo erudito, que igualmente fue publicado por Luigi Lippomano en el *Tomus quintus vitarum sanctorum patrum* (1556), mientras que la versión de san Abraham de Arbela utilizada por Delehaye parece permanecer en el anonimato;²⁸ empero, podemos encontrar datos de él y de su vida en las *Acta Sanctorum*, nuevamente a cargo de Heschenio.

En relación con idiomas modernos, es importante señalar que, aunque la edición francesa de Hippolyte Delehaye es relativamente reciente, no se encarga de traducir al francés ninguno de los testimonios recopilados. No obstante, sí se tiene noticia de que Henri Leclercq tradujo algunas narraciones de mártires persas en su obra *Les martyrs*, dividida en 15 volúmenes entre los años 1902 y 1924.

La versión más reciente que tenemos está en inglés y se titula *The Persian Martyr Acts in Syriac* de Sajad Amiri Bavanpour, la cual fue publicada en 2020 y prevé tener 4 volúmenes — siendo éste el primero—. Como el mismo libro indica, proporciona una traducción directa del siriaco de 17 actas, entre las cuales se encuentra la de Abraham de Arbela. Existe también un trabajo elaborado por Adam H. Becker en 2019 conocido como *Persian Martyrs Acts in Syriac: Text and Translation*; sin embargo, solamente se centra en mártires asesinados bajo el mandato de Yazdegard I (399-421).

Contamos con *Atti sinceri de primi martiri della Chiesa Cattolica*, traducidas al italiano en 1779, y basadas en el texto latino de Ruinart, haciendo que, por obvias razones, se tengan aquí a los mismos mártires que contiene la versión castellana del siglo

divididas en varios tomos en los cuales encontraremos un determinado mes y todos los santos que a éste atañen (*cf. Acta Sanctorum Database*).

²⁸ Ésta sólo se encuentra disponible en la versión que nos transmiten los *Codex Hierosolymitanus I* y *Parisiensis 1452*. El *Codex Mosquensis S. Synodi 376* no cuenta con versión latina.

XVIII. Por su parte, el alemán tiene la obra *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer* de 1915, obra producida por Oskar Braun, quien trabajó un selecto grupo de mártires persas, entre los cuales se encuentran Ferbuta y Sadot. Anterior a ésta, Georg Hoffman publicó en 1880 *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, en donde, si bien aborda algunos mártires directamente del texto siríaco, no toca a ninguno de los que aquí traducimos.

Por lo tanto, a más de 200 años de que se produjera la versión castellana, considero necesario no solamente realizar una nueva, sino también hacer la traducción directa del griego, pues, como ya mencioné antes, la obra publicada en 1776 se basó en la versión latina.

II.4 Contexto histórico

La finalidad de este apartado es evidenciar el entorno sociopolítico en el que se desarrollaron tanto las persecuciones llevadas a cabo en el Imperio Romano como la persecución desatada en la Persia sasánida. Si bien es cierto que el periodo en que Sapor II asumió el trono de Persia fue del 309 al 379, considero necesario abordar su contraparte romana desde el año 284 a causa de tres sucesos históricos muy importantes para la historia de Roma: en primer lugar, en ese momento, de la mano de Diocleciano se pone fin a uno de los momentos más sombríos que vivió el Imperio, es decir, la crisis del siglo III. En segundo lugar, su ascenso al trono fue un parteaguas para la administración gubernamental romana, pues con él también llegó la tetrarquía y la división del Imperio. Finalmente, este mismo emperador trajo consigo una de las últimas, pero más cruentas persecuciones sufridas por los cristianos.

Así mismo, no se pueden dejar de lado dos puntos de suma importancia que afectaron enormemente al cristianismo tanto en Persia como en Roma: a) la simpatía que Constantino el Grande mostró hacia los cristianos, y b) el conflicto bélico habido entre el Imperio Romano y el Imperio Sasánida. Ambos hitos fueron sucesos cruciales para que Sapor II comenzara la persecución cristiana en suelo persa, la cual cobró la vida de aproximadamente dieciséis mil mártires.

II.4.1 Situación sociopolítica del Bajo Imperio Romano (284-379)

Dioleciano: ascenso al poder, institución de la tetrarquía y persecución contra los cristianos

Hablar del siglo IV no sólo es hablar de una inestabilidad general en Roma y sus alrededores, sino también de caos y persecución para los devotos cristianos. Las constantes disputas por el poder entre los diversos aspirantes al trono imperial, las innumerables guerras contra los pueblos bárbaros y los ataques en contra de los seguidores del cristianismo fueron la antesala de lo que sería el último siglo de vida del Imperio Romano de Occidente.

Dioleciano ascendió al poder en 284 y el inicio de su gobierno no fue nada fácil, pues pronto tuvo que lidiar con sublevaciones en la Galia, en Britania, en Egipto, en África y en Oriente. Sin embargo, todos terminaron cediendo ante el poderío de Roma.²⁹

Con el ascenso del nuevo emperador se produjo también uno de los cambios más importantes y trascendentales en la administración política y geográfica del gobierno imperial: la división del Imperio en dos, instituyendo así una tetrarquía compuesta por dos *Augusti* y dos *Caesares*, que sucederían a los *Augusti* llegado el momento. De este modo, Dioleciano decidió adoptar a Maximiano, dándole el control de la parte occidental del Imperio, mientras que él se encargaría de la región oriental. Para marzo del 293, Constancio Cloro y Galerio serían nombrados Césares de Maximiano y Dioleciano, respectivamente.³⁰

Veinte años después de la institución *ad hoc* de esta tetrarquía y de la división del Imperio, los cristianos sufrirían una de las persecuciones más grandes que se organizara en su contra bajo el mando de Dioleciano y compañía: la iglesia de Nicomedia fue destruida e, inmediatamente después, se emitió un edicto que ordenaba la destrucción y quema de escritos y templos cristianos. Pero eso fue sólo el principio, puesto que los

²⁹ Eutr. 9, 21-5.

³⁰ Cameron, *El Bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*, pp. 40-1.

obispos fueron amenazados con ser encarcelados si continuaban ejerciendo su cargo, los cristianos que ostentaban rangos importantes eran despojados de éstos y los libertos eran devueltos a la esclavitud.³¹

Aún no se sabe con certeza por qué inició esta masacre, pues Diocleciano llevaba tiempo gobernando en paz con los cristianos y, además, su mujer Prisca y su hija Valeria eran cristianas o catecúmenas; inclusive algunos cristianos formaban parte de su corte. Es muy factible que Diocleciano se haya dado cuenta del potencial que tenía la Iglesia y pensara que podía convertirse en un gravísimo peligro.³² Aunque la persecución cobró más víctimas en Occidente, en Oriente muchos miembros del clero también fueron encarcelados, mutilados o decapitados. Reinaba la muerte y el miedo, y esto continuó hasta el año 311 cuando Galerio calmó un poco las cosas con el Edicto de Tolerancia de Nicomedia y, dos años después, en el 313, Constantino I el Grande firmó el Edicto de Milán, el cual promulgaba la tolerancia religiosa en todo el Imperio.³³

Disputas por el poder: el fin de la tetrarquía y las constantes guerras civiles en Roma

Una vez que Diocleciano y Maximiano dejaron sus cargos de Augustos, Constancio y Galerio pasaron a ser sus sucesores, y Severo y Maximino Daya fueron nombrados Césares. Constancio se quedó con el poder de la Galia, Italia y África, mientras que Galerio se quedó con el Ilírico, Asia y Oriente; no obstante, Constancio prescindió de gobernar Italia y África, que pasaron a manos de Galerio y sus Césares.³⁴

La muerte de Constancio sería un parteaguas en el sistema tetrárquico ya que, poco tiempo después, su hijo Constantino tomaría su lugar. En Roma, Majencio, hijo de Maximiano, fue nombrado emperador convenientemente y, cuando Galerio tuvo

³¹ *Ib.*, p. 53.

³² Blázquez Martínez, «Constantino el Grande y la Iglesia», p. 80.

³³ Cameron, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ Eutr. 10, 1, 1-3.

conocimiento de este suceso, dio la orden a Severo para que lo atacara. Por supuesto, Maximiano veía en su hijo una oportunidad de retomar su puesto como Augusto, enviándole también una misiva a Diocleciano en donde lo incitaba a reestablecer su vida política; empero, Diocleciano no lo tomó en consideración. Finalmente, Severo murió asesinado cuando huía a Ravena debido a la traición de sus propios soldados.³⁵

El siguiente en tomar el lugar de Severo fue Licinio, quien tiempo atrás había participado en la guerra contra el rey persa Narseo desempeñándose de forma valerosa. Galerio, por su parte, marchó a Italia para intentar arreglar los problemas que Severo no pudo solventar, pero también moriría a causa de una herida que se le infectó cuando huía de Roma por miedo a ser traicionado por sus soldados al igual que le había ocurrido a Severo.³⁶ Entretanto, Maximiano intentó usurpar el poder de su hijo, pero con esta decisión terminó provocando una sedición y se ganó los insultos de los soldados de Majencio. Así pues, Maximiano planeó huir a la Galia para unirse a Constantino, quien ya gobernaba ese territorio, contaba con el apoyo de las tropas galas y era rival directo de Majencio por el poder. Sin embargo, su plan se vería frustrado por su propia hija, Fausta, la cual comunicó todo a su marido. Al verse descubierto, Maximiano se dio a la fuga, siendo capturado en Marsella, donde encontró la muerte.³⁷

De tal modo, con Constancio, Maximiano, Severo y Galerio fuera del juego, quedaron únicamente Constantino y Majencio, hijos de los antiguos Augustos, y Licinio y Maximino, hombres nuevos. Conducido por su sed de poder, Majencio avanzó desde Roma hacia Rocas Rojas³⁸ para pelear en contra de Constantino, pero sus tropas fueron destrozadas para finalmente ser

³⁵ *Ib.* 10, 2, 2-4.

³⁶ Aur. Vic., *Caes.* 48, 7-9.

³⁷ Eutr. 10, 3, 1-2.

³⁸ Conocido en ese entonces como *Saxa Rubra*, en la actualidad Grottarossa, fue una villa ubicada aproximadamente a 9 millas de la capital del Imperio (Aur. Vic., *Caes.* 48, 23-24), edificada sobre la colina que hoy recibe el nombre de *Monte delle Grotte* (Marzano, *Roman villas in central Italy*, p. 505).

completamente derrotado en la batalla de Puente Milvio.³⁹ Del otro lado, en Oriente, Maximino se reveló contra Licinio. Tras enfrentarse, Licinio logró ponerlo en fuga, sólo para que después muriera en Tarso de manera fortuita.⁴⁰

Una vez muertos Majencio y Maximino, las disputas entre Constantino y Licinio no se hicieron esperar. Aunque estaban unidos por lazos de parentesco, puesto que Constancia, hermana de Constantino, estaba casada con Licinio, estalló una guerra civil de la cual Constantino saldría vencedor. Primero derrotó a su rival en Panonia Secunda y, mientras Licinio se reorganizaba en Cibalas, Constantino aprovechó para apoderarse de Dardania, Mesia y Macedonia, además de otras numerosas provincias; por último, luego de muchas disputas y de que se renovara y rompiera la paz en muchas ocasiones, Licinio se rindió en Nicomedia y fue posteriormente asesinado en Tesalónica.⁴¹

El gobierno de Constantino el Grande y su relación con los cristianos

Después de numerosas guerras civiles, el Imperio finalmente había quedado bajo el dominio de un solo hombre y es en ese momento en el que comienza una etapa muy importante para el cristianismo en Roma desde la promulgación del Edicto de Tolerancia de Nicomedia del 311. Desde el supuesto milagro ocurrido durante la batalla de Puente Milvio, Constantino se fue inclinando cada vez más al cristianismo y esto se vio reflejado, en un primer momento, en sus líneas de infantería militar, a las cuales ordenó portar escudos con el lábaro o crismón.⁴²

Un año después de su triunfo en Puente Milvio, en el 313, se promulgó el Edicto de Milán, en el cual se abogaba por la libertad de culto no sólo para los cristianos, sino también para cual-

³⁹ *Ib.* 48, 23-24. Fue en esta batalla en la que sucedió el conocido prodigio en que Constantino vio en el cielo la frase *in hoc signo vinces* que fue crucial para su conversión al cristianismo y para la libertad de culto en el Imperio.

⁴⁰ *Ib.* 41, 1-2 y Eutr. 10, 4, 4-5

⁴¹ *Ib.* 10, 5-6, 1-2.

⁴² Eus., *VC* 1, 30-31.

quier otra práctica religiosa que no fuera la tradicional romana. Esto puso punto final a las cruentas persecuciones que venían sucediéndose desde hace algunos años y que sólo habían tenido un respiro con el ya mencionado Edicto de tolerancia promulgado por Majencio dos años atrás.⁴³

Con el poder de Roma y el favor de todo el Imperio, Constantino comenzó a construir iglesias; pero, contra lo que podría pensarse, esta nueva política arquitectónica no surgió por el deseo del emperador de convertirse de lleno al cristianismo, sino como una estrategia para dejar atrás las tradiciones que habían llevado a Roma a vivir una de sus más duras crisis: los problemas ocurridos durante el siglo III y que culminaron una vez que Diocleciano subió al trono. Aun así, y para mantener contento al sector pagano, siguieron llevándose a cabo las ceremonias tradicionales romanas.⁴⁴

Otra de las políticas filocristianas de Constantino fue promulgar leyes en las que se castigaba a los paganos que quisieran forzar a los cristianos a llevar a cabo sus costumbres. Se aceptó el domingo como día festivo, se instituyó el 25 de diciembre como el nacimiento de Cristo, fecha que coincidía con la fiesta consagrada al sol, y permitió a la Iglesia recibir herencias, lo cual la convirtió rápidamente en una gran latifundista.⁴⁵

Por otra parte, intervino por los cristianos que eran perseguidos por Sapor II. Eusebio de Cesarea da fe de esto mediante la correspondencia que Constantino envió al rey persa, en la que ensalza grandemente a Dios, lo proclama como el único y verdadero, tacha de equivocados a los emperadores que antes gobernaron Roma, los cuales no volvieron sus ojos a él y persiguieron a su pueblo, y rechaza toda práctica nauseabunda que implicara sangre y sacrificios, algo sumamente propio de los ritos sasánidas.⁴⁶

Pero quizá uno de los hitos cristianos más importantes ocurridos bajo el gobierno de Constantino fue la realización del

⁴³ Feher Trenscher, «El Edicto de Milán», p. 99.

⁴⁴ Pavón Ferrandiz, *Constantino y su cristianismo*, pp. 17-9.

⁴⁵ Blázquez Martínez, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁶ Eus., *VC* 4, 9-13.

Concilio de Nicea en 325, considerado el primer concilio ecuménico de la historia que buscaba unificar a la Iglesia al igual que estaba unificado el Imperio. Éste tuvo sus orígenes en el conflicto ocasionado por Arrio de Alejandría sobre la naturaleza humana-divina de Jesucristo. En 321, Alejandro, obispo de Alejandría, había convocado una reunión a la que asistieron más de cien obispos de Egipto y Libia con el fin de excomulgar a Arrio por su herejía. También Alejandro publicó una epístola encíclica que fue contestada por Arrio, avivando todavía más esta polémica.⁴⁷

Aconsejado por Osio de Córdoba, el emperador no encontró mejor solución para poner fin a la disputa que convocar un concilio ecuménico en la ciudad de Nicea, en Bitinia, del 20 de mayo al 25 de julio del 325. A él asistieron los más distinguidos ministros de Europa, Libia y Asia. Entre los hombres más destacados que acudieron al concilio tenemos al ya mencionado Osio de Córdoba, Atanasio de Alejandría, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Hilario y Ambrosio de Milán.⁴⁸

Los acuerdos a los que se llegaron al final de las reuniones fueron: la posición ortodoxa sobre la divinidad de Cristo utilizando el término *ὁμοούσιος* (*homoousios*) para indicar que era coeterno e igual al Padre, dado que eran una misma esencia; surgió también el Credo niceno que fue firmado por los presentes; por último, se promulgaron veinte cánones que trataban temas diferentes concernientes a la Iglesia, los cuales iban desde tener reglas a tomar en cuenta para la ordenación, pasando por la prohibición de los clérigos a tener relaciones con cualquier mujer, la excomunión, hasta cómo se debían llevar a cabo los rezos durante los domingos y la pascua, entre muchas otras cosas. Así, el Concilio de Nicea implicó el inicio de la penetración imperial en los asuntos administrativos de la Iglesia cristiana.⁴⁹

Posteriormente se celebraron otros concilios,⁵⁰ como el Con-

⁴⁷ Balabarca Cárdenas, «El Concilio de Nicea: una perspectiva histórica», p. 121.

⁴⁸ *Ib.*, pp. 122-4.

⁴⁹ *Ib.*, pp. 125-8.

⁵⁰ *Cf.* Gurruchaga, *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*, pp. 13-4.

cilio de Antioquía del 326, en el que se depuso a los obispos Eustacio de Antioquía y Asclepas de Gaza, gracias a la conspiración de unos cuantos obispos de fe arriana. Comenzando el 327, se llevó a cabo otro concilio para cubrir las sedes vacantes. A finales de ese mismo año se organizó un concilio en Nicomedia, considerado una segunda sesión del Concilio de Nicea, en el cual se rehabilitó a Arrio, a Eusebio de Nicomedia y a Teognis, todos de ideología arriana. En el 335 se realizó el Concilio de Tiro con el fin de deponer a Atanasio de Alejandría;⁵¹ meses más tarde habría otro concilio en Jerusalén para reponer a más sínodos de carácter arriano.⁵² Constantinopla igualmente sería sede de otra reunión en el 336 con el mismo fin que las anteriores,⁵³ y en el 337 en que Eusebio de Nicomedia fue nombrado su obispo.

A pesar de todas estas concesiones, Constantino nunca se declaró cristiano hasta el año 337, cuando Eusebio de Nicomedia lo bautizó poco antes de su muerte. De hecho, el emperador hacía notoria su devoción y educación por el culto solar y ostentó el título de Pontífice Máximo, un honor netamente pagano.⁵⁴

Caos en el Imperio: nuevas guerras intestinas y el conflicto romano-sasánida

Antes de morir, Constantino nombró Césares a su hijo Constantino y a Dalmacio, hijo de su hermano. También derrotó a la tribu de los sármatas y a los godos, los cuales estaban causando serios problemas al Imperio Romano. Murió en 337, en un campo cercano a Nicomedia, justo cuando se alistaba para marchar a la guerra contra los persas.⁵⁵

⁵¹ Fernández Hernández, «*Partitio Ecclesiae y partitio Imperii* en el Concilio de Sárdica», p. 525.

⁵² Berríos, «*Acta Synodalia*, Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381, A. Baron y H. Pietras (eds.)», p. 572.

⁵³ Aguilera Hinojosa, «El Concilio de Nicea: la construcción del hereje en el estado cristiano», p. 29.

⁵⁴ Blázquez Martínez, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁵ Aur. Vic., *Caes.* 41, 9-22.

Además de Constancio y Dalmacio, sus otros hijos, Constantino II y Constante, también fueron nombrados sucesores. De nuevo, las luchas y la ambición por el poder no se hicieron esperar. El primero de los tres en caer fue Dalmacio, asesinado en medio de una insurrección militar. Poco después comenzaron las rencillas entre Constante y Constantino II, pues aquél atacó de manera precipitada la ciudad de Aquilea, al mando de Constantino II; Constante resultó vencedor y sus tropas le quitaron la vida a su hermano.⁵⁶

A la escena se unieron también Magnencio y Vetranio, quienes intentaron usurpar el poder imperial.⁵⁷ No pasó mucho tiempo de la victoria contra su hermano cuando Constante fue asesinado por Magnencio.⁵⁸ Constancio, por su parte, tuvo que enfrentarse a los diferentes ataques que le propinaban los persas, quienes asediaron varias de sus ciudades, tomaron muchas de sus fortalezas y aniquilaron a sus ejércitos. Una de las pocas, pero valiosas victorias que logró el Imperio Romano ocurrió en Singara, cuando los soldados persas decidieron atacar sin éxito al terminar el día.⁵⁹

A pesar de sus desventuras contra los sasánidas, Constancio confirió el poder de Oriente a Constancio Galo, mientras que Magnencio otorgó el poder de las Galias a su hermano Decenio, obteniendo así el cargo de Césares.⁶⁰ Empero, en Roma aparecía Nepociano, mismo que fue nombrado emperador luego de corromper la ciudad y de que un grupo de gladiadores tomara las armas. En el Ilírico, Vetranio fue elegido emperador con el consentimiento de sus tropas.⁶¹

Habiendo surgido nuevamente una serie de peleas por el poder, el primero en ser depuesto del trono fue Vetranio gracias a la elocuencia de Constancio, quien convenció a los soldados de ambos

⁵⁶ Eutr. 10, 9, 1-3.

⁵⁷ Aur. Vic., *Caes.* 41, 23-6.

⁵⁸ Eutr. 10, 9, 3-4.

⁵⁹ *Ib.* 10, 10, 1-2.

⁶⁰ Aur. Vic., *Caes.* 42, 9-10.

⁶¹ Eutr. 10, 10-2.

bandos para que no siguieran apoyándolo.⁶² Por otra parte, Nepociano era borrado del mapa por Magnencio y sus tropas, clavando su cabeza en una lanza, la pasearon por la ciudad e hicieron un sinnúmero de proscripciones y matanzas de nobles.⁶³ La suerte de Magnencio no duraría mucho, pues sus hombres se enfrentaron con los de Constancio. Tras ser vencidos en Mursa y mientras intentaban huir a la Galia, Constancio obligó a suicidarse a Magnencio y a Decenio en Lugduno. No mucho después, el mismo Constancio mandó matar a Constancio Galo por su crueldad.⁶⁴ De tal modo, el orbe volvía a quedar al mando de un solo hombre.

En la Galia, Silvano, quien había llegado a ser jefe de infantería de Constancio y aspiraba a llegar más arriba en el poder, fue asesinado por sus propias legiones, motivo por el que decidió enviar a Juliano a la Transalpina para que socavara una sublevación si era necesario. El trabajo de Juliano en la Galia fue sobresaliente, pues logró someter a los bárbaros luego de capturar a sus respectivos reyes;⁶⁵ además, alejó a los germanos más allá del Rin y restituyó las fronteras del Imperio.⁶⁶

Mientras tanto, Constancio seguía en pie de lucha contra los sasánidas y, como medida estratégica, logró imponerles un rey a los sármatas para poder, de cierto modo, ejercer control sobre ellos. Al mismo tiempo que se encontraba luchando contra los persas, Juliano se alzó como Augusto apoyado por sus tropas, marchando también hacia el Ilírico para tomar posesión de él. Cuando Constancio se enteró de lo sucedido, se preparó para el regreso y para comenzar una nueva guerra civil, lo cual no lograría concretar dado que murió en el camino, entre Cilicia y Capadocia, a la edad de 38 años.⁶⁷

Cabe señalar que, mientras todo esto ocurría y antes de la muerte de Constancio, en Rímini era celebrado un nuevo concilio. Semejante a los anteriores, el tema a tratar era nuevamente la fe

⁶² Aur. Vic., *Caes.* 42, 1-3.

⁶³ Eutr. 10, 11, 1-2.

⁶⁴ Aur. Vic., *Caes.* 42, 9-14 y Eutr. 10, 12, 1-2.

⁶⁵ Aur. Vic., *Caes.* 42, 16-8.

⁶⁶ Eutr. 10, 14, 1-2.

⁶⁷ *Ib.* 10, 15, 1-2.

de Nicea y la fe arriana. Contra todo pronóstico, y a pesar de que los ortodoxos superaban en número a los arrianos, la fe arriana se sobrepuso a la ortodoxa y el Imperio la adoptó como la oficial.⁶⁸

Persia vencedora: el fracaso de Juliano y Joviano al mando del Imperio Romano

Una vez asumido el cargo de Augusto, Juliano continuó guerreando en contra de los persas, devastando con éxito Asiria y tomando varias ciudades a su paso. Pero el exceso de confianza y su imprudencia en batalla fueron su perdición, siendo asesinado a manos del enemigo a los 32 años de edad.⁶⁹

El difunto emperador fue conocido como «el apóstata», debido a que, a pesar de ser cristiano en un principio, se declaró pagano y seguidor de la escuela neoplatónica, anticristiana por excelencia desde sus orígenes en Plotino. Jámblico, fundador del neoplatonismo sirio y discípulo de Porfirio, fue el encargado de influenciar a Juliano con dichas ideas filosóficas.⁷⁰

Joviano sería el siguiente en la línea imperial. Asumió el poder en un momento crítico para el ejército romano, el cual se hallaba en serios aprietos por culpa de los persas y, por si fuera poco, sufría una escasez de víveres que sólo empeoraba las cosas. Con tal presión encima, Joviano decidió firmar la paz con Sapor II, entregándole así las fronteras y una parte del Imperio. Su preocupación por que apareciera un nuevo rival que deseara usurparle el trono también influyó en esta decisión.⁷¹

A pesar de que acompañó a Juliano en sus campañas contra el ejército sasánida, Joviano restableció el culto cristiano⁷² luego del breve resurgimiento del paganismo durante el mandato de su antecesor y prohibió también el culto a los ídolos.⁷³

⁶⁸ Pérez Pastor, *Diccionario portátil de los concilios*, s. v. «Rímimi».

⁶⁹ Eutr. 10, 16, 1-3.

⁷⁰ Guarde Paz, «*Contra galileos*: la crítica neoplatónica de Juliano el apóstata al cristianismo», p. 413.

⁷¹ Eutr. 10, 17, 1-3.

⁷² Díaz Carmona, *Lecciones elementales de historia universal*, p. 76.

⁷³ Blázquez Martínez, «La violencia religiosa en la *Historia Eclesiástica*

De Valentiniano a Teodosio: nuevas guerras civiles e imposición del cristianismo como religión oficial

A la muerte de Joviano, Valentiniano, que tenía bajo su mando la parte occidental, rectificó las leyes promulgadas por su antecesor. Empero, Valente, su hermano que tenía bajo su mando la parte oriental, permitió el culto a diferentes divinidades y celebrar los ritos sagrados que se quisieran; incluso ardía el fuego en los altares, se ofrecían libaciones y víctimas a los ídolos, se llevaban a cabo banquetes en plazas públicas y los iniciados en las orgías de Dionisio corrían por las calles con pieles de cabra.⁷⁴ Curiosamente, al considerarse arriano, Valente llegó a perseguir a los cristianos ortodoxos que pugnaban en contra de su fe y su creencia.⁷⁵

Durante el reinado de Valentiniano y Valente se llevó a cabo otro concilio, esta vez en la ciudad de Roma en el año 368. El motivo fue, de nueva cuenta, el arrianismo. El papa Dámaso se enfocó principalmente en aquéllos que practicaban esta fe. El momento cumbre de la reunión llegó cuando el mismísimo papa expuso a los cabecillas y autores arrianos, y los excomulgó junto con el emperador de Oriente, Valente, a causa de sus creencias.⁷⁶

En lo que respecta al gobierno, Valentiniano tuvo que lidiar con los pueblos germanos en constantes guerras. Su hijo, Graciano, compartió el poder con Valentiniano II y, siguiendo los pasos de su padre, lograron vencer a los germanos a principios de su gobierno. Valente, por su parte, peleaba contra los godos, a los que en un principio había dado tierras; no obstante, y a pesar de sus esfuerzos, murió en Adrianópolis. En consecuencia, Graciano asoció a Teodosio a la parte oriental, pues no podía acudir en su ayuda. Luego de llevar a cabo una exitosa campaña, Teodosio vencería a los godos sólo para después otorgarles tierras nuevamente a manera de tributo.⁷⁷

de Teodoreto de Ciro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros», p. 380.

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ Díaz Carmona, *op. cit.*, p. 76.

⁷⁶ Pérez Pastor, *op. cit.*, s. v. «Roma».

⁷⁷ Díaz Carmona, *op. cit.*, p. 77.

La suerte de Graciano terminaría cuando la gente comenzó a repudiarlo gracias a la preferencia que daba a los bárbaros y al abandono en que tenía al gobierno. Por lo anterior, Máximo, un senador, se autoproclamó emperador y asesinó a Graciano. Con el Occidente en su poder, se dispuso a atacar a Valentiniano II. Teodosio acudió en su ayuda y logró derrotar a las tropas de Máximo, restituyendo a Valentiniano II, quien, eventualmente, fue atacado y asesinado por Arbogasto, general de origen franco. Teodosio se lanzó a la batalla, venciendo y quedando como único hombre al mando del Imperio Romano. El nuevo emperador fue famoso por promulgar el cristianismo como religión oficial mediante el Edicto de Tesalónica en 380.⁷⁸ Sapor II murió el mismo año en que Teodosio asumió el poder, en 379.

II.4.2 Situación sociopolítica de la Persia Sasánida (309-379)

Ascenso al poder de Sapor II y la antesala de la guerra romano-sasánida

El periodo durante el cual gobernó Sapor II estuvo marcado por constantes guerras, entre las cuales destaca la que se llevó a cabo contra Roma, y por una intensa persecución íntimamente ligada a este conflicto bélico. La situación cristiana llegó a tal punto que era común ver los cadáveres de los ejecutados esperando ser secados por el sol y devorados por las aves.⁷⁹

Corría el año 309 cuando murió Hormizd II. Aunque el difunto rey tenía un hijo llamado Adur-Narsés, los sacerdotes zoroástricos y una parte de la nobleza prefirió poner en el trono a su hermano Sapor el Grande. Éste reinaría durante un periodo de 70 años, siendo el líder persa que más tiempo gobernó. No obstante, Sapor II todavía no tenía la mayoría de edad y no sería sino hasta el 325 cuando tomaría por completo las riendas del Imperio Sasánida.⁸⁰

⁷⁸ Bueno Delgado, *El edicto justiniano de los «Tres Capítulos» en el marco de la disputa cristológica sobre la doble naturaleza de Cristo*, p. 28.

⁷⁹ Francisco, «Ideología funeraria y culto de los mártires en el Irán Sasánida», p. 97.

⁸⁰ Pisa Sánchez, *Breve historia de los persas*, pp. 218-9.

Apenas tomó control del poder, el rey concentró sus fuerzas en expulsar a un buen número de tribus árabes que se atrevieron a invadir y saquear varias partes del suroeste del territorio persa cuando aún no cumplía la mayoría de edad. Su campaña fue todo un éxito y, no contento con ello, continuó avanzando a través de la península arábiga, tomando muchas ciudades a su paso y expulsando todavía más tribus.

Al final del conflicto, ambas partes del Golfo Pérsico permanecieron bajo yugo persa, sin contar los avances defensivos llevados a cabo con el fin de evitar futuras incursiones. Sin embargo, una nueva amenaza se alzaba en Armenia, pues ésta se había convertido al cristianismo junto con su rey Tirídates IV, por lo cual Sapor tomó cartas en el asunto. Al ser Armenia una aliada de Roma, comenzó una guerra entre ambos luego de que los sasánidas sitiaron las ciudades de Nisibis y Singara en el 337.⁸¹

Lo cierto es que ya desde la misma visión romana, los persas eran vistos de una forma muy desfavorable, reflejando en ellos vicios como la lujuria, la crueldad o el afeminamiento, sólo por mencionar algunos. En consecuencia, Persia no solamente era enemiga de Roma, sino del mundo clásico en general.⁸²

Podemos rastrear una serie de conflictos ya desde el momento en que Diocleciano ascendió al poder. Para ese entonces, y aunque todavía no era cristiana, Armenia ya era protegida de Roma, por lo que Narseo, rey en turno, decidió atacarla para anexarla a sus dominios.⁸³ Galerio fue enviado a hacerle frente y, aunque luchó de manera aguerrida, los persas fueron quienes resultaron vencedores. Pero, luego de reunir tropas a través del Ilírico y Mesia, volvió a pelear contra Narseo, resultando victorioso el bando romano en esta ocasión. Tras la derrota, el campamento persa fue saqueado; las esposas, hermanas, hijos e hijas de los sasánidas fueron hechos prisioneros y su tesoro quedó en manos del Imperio Romano.⁸⁴

⁸¹ *Ib.*, pp. 219-21.

⁸² Garrido González, «Siria y el enfrentamiento romano-sasánida en el siglo IV d. C.», p. 143.

⁸³ *Ib.*, p. 145.

⁸⁴ Eutr. 9, 23-25 y Heather, *La caída del Imperio romano*, pp. 89-94.

Estalla la guerra: Persia toma las armas contra Roma

En respuesta a los sitios a las ciudades de Nisibis y Singara, Constantino decidió enviar a su sobrino Hanibaliano a Oriente, nombrándolo además rey de Armenia, hecho que le permitía a los romanos anexarse ese territorio. Sin embargo, la muerte de Constantino supuso un contratiempo para Roma; aun así, se logró llegar a un acuerdo en el que Armenia regresaba nuevamente a manos de los arsácidas⁸⁵ y se levantaba el sitio de Nisibis.⁸⁶

Ya con Constancio II en el trono imperial, nuevamente se reanudó la guerra con una serie de altibajos para el pueblo romano. En el 343, el emperador de Roma franqueó el Tigris y luchó contra los persas en Adiabene, resultando victorioso y obteniendo el título de *Adiabenicus*, además de evitar que Sapor II y sus tropas tomaran nuevamente la ciudad de Nisibis en el 346. Luego de esta batalla, ambos bandos firmaron la paz; pero el gusto les duraría poco, ya que en el 348 se reanudaron las hostilidades trayendo graves consecuencias para los romanos en la ciudad de Singara. Constancio II deseaba evitar a toda costa un ataque directo, pero, tras un arrebato de ímpetu y de imprudencia en el ejército romano, los soldados se lanzaron a la ofensiva directamente al campamento sasánida. Los persas lograron reorganizarse y, en medio de un contraataque, masacraron al enemigo. Para el año 350, y luego de que Sapor II fracasara otra vez en su intento por recuperar Nisibis, se llegó a un nuevo tratado de paz.⁸⁷

Un suceso que reforzó el acuerdo entre Roma y Persia fue el hecho de que un grupo de tribus nómadas conocido como chionitas había iniciado toda una serie de incursiones en territorio sasánida. En el 350, Sapor II enfocó sus fuerzas en socavar estas invasiones extranjeras, pero no fue hasta el 357 que los venció de manera definitiva.⁸⁸

⁸⁵ Dinastía que se encontraba al mando hasta antes de la rebelión del primer rey sasánida: Ardashir I (Shavarebi, «Sasanians, Arsacids, Aramaeans: Ibn Al-Kalbī's account of Ardashīr's western campaign», p. 364).

⁸⁶ Garrido González, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁷ *Ib.*, p. 148.

⁸⁸ Pisa Sánchez, *op. cit.*, p. 221.

Constancio II utilizó este periodo para tratar de pacificar también su propio territorio y defender su título de emperador cuando Magnencio asesinó a su hermano Constante y él mismo se proclamó emperador. A pesar de todo, Constancio II no perdió de vista a Oriente, pues dejó como encargado a su sobrino Galo en calidad de César.⁸⁹

Una vez que Sapor II solucionó los problemas en sus fronteras, volvió sus ojos contra Roma y tomó, nuevamente, las ciudades estratégicas de Nisibis y Singara. Así mismo, logró una victoria más capturando la ciudad de Amida, la actual Diyarbakr en Turquía, después de un prolongado asedio de 73 días.⁹⁰

A la muerte de Constancio, Juliano continuó al mando del conflicto en el 363. Con un total de noventa y cinco mil efectivos,⁹¹ de los cuales treinta mil soldados se desviaron a territorio armenio, apostando por una táctica divisoria avanzó a territorio persa. A los romanos se les unieron Arsaces II de Armenia y Hormízd, hermano de Sapor II. Lograron marchar a Ctesifonte y vencer al enemigo, pero se tomó la decisión de continuar avanzando al interior del territorio sasánida, para lo cual Juliano decidió destruir su flota compuesta de mil navíos, a excepción de veinte, con el fin de que no cayeran en manos rivales.⁹²

El objetivo de Juliano no era anexionar territorios en Mesopotamia o destruir por completo a los persas, sino reestablecer el prestigio del Imperio Romano y su dominio en Armenia. El hecho de que el hermano de Sapor II acompañara a los romanos en su campaña puede dar pistas de que, eventualmente, Juliano habría buscado sustituir al actual líder sasánida por Hormízd, esperando tener a un rey persa mucho más comprensivo de su lado.⁹³

⁸⁹ Garrido González, *op. cit.*, p. 148; *vid.* p. 62.

⁹⁰ Pisa Sánchez, *op. cit.*, pp. 221-2.

⁹¹ *Cf.* Garrido González, *op. cit.*, p. 151, quien menciona que el número de soldados romanos fue sesenta y seis mil y el de navíos, cien. Sus números distan mucho también de los de Norberto Castilla, traductor de Amiano Marcelino, quien hace una descripción detallada de la infantería que acompañaba a los romanos (*cf.* Amm. Marc. XXIII, p. 372).

⁹² Pisa Sánchez, *op. cit.*, p. 222.

⁹³ Garrido González, *op. cit.*, p. 151.

Contrario a lo que uno podría pensar, se pudo notar cierto grado de impopularidad en la campaña llevada a cabo por Juliano, ya que un sector de opositores no deseaba que se pusiera en riesgo la seguridad de Occidente al marchar hasta un sitio tan lejano como lo era Persia en Oriente. El rechazo se incrementó cuando el emperador hizo a un lado los consejos de los arúspices y prefirió el de los filósofos, que optaban por un neopaganismo de tendencia sincrética y filosófica en lugar del paganismo conservador.⁹⁴

Fuera cual fuera el caso, y luego de optar por seguir adentrándose en tierras sasánidas, el camino se tornó tortuoso para los romanos dadas las grandes dificultades que iban encontrando a su paso. En una de estas batallas, Juliano murió producto de una lanza que impactó contra él el 27 de junio del 363. De hecho, surge aquí una controversia, ya que, derivado del cansancio y hartazgo de los soldados, hay quienes hipotetizan que la lanza fue arrojada por sus propias tropas y no por el enemigo.⁹⁵

Tras la muerte de Juliano, Joviano se vio obligado a firmar la paz ese mismo año, la cual resultaba desfavorable para Roma, cediendo gran parte de Mesopotamia, Singara y Nisibis, abandonando gran parte de Armenia meridional, lo que les hizo perder todo el control que podían ejercer en el reino armenio y acarrió la muerte de Arsaces II;⁹⁶ todo esto sin mencionar el pago de un tributo al rey Sapor II con el pretexto de que, con él, juntos frenarían el avance de posibles invasores del norte. El tratado que Joviano ofreció al enemigo tuvo un efecto duradero, ya que se prolongó por 30 años.⁹⁷

Posterior a éstas, hubo algunas otras escaramuzas menores entre persas y romanos a lo largo del reinado de Valente y, finalmente, en el mismo año que Teodosio asumió el Imperio, en el 379, Sapor II falleció, tomando su lugar su hijo Sapor III, quien no tuvo el mismo carácter bélico que su padre.⁹⁸

⁹⁴ Cf. Amm. Marc. XXIII, p. 368 y Garrido González, *op. cit.*, pp. 150-1.

⁹⁵ Cf. *ib.*, p. 151.

⁹⁶ Pisa Sánchez, *op. cit.*, p. 224.

⁹⁷ Garrido González, *op. cit.*, pp. 152-3.

⁹⁸ Cf. Heather, *op. cit.*, p. 214 y Garrido González, *op. cit.*, pp. 153-4.

Consecuencias de la guerra: persecución cristiana en el Imperio Sasánida

Un hecho que comenzó casi de manera simultánea al conflicto romano-sasánida fue la persecución cristiana en Persia. En el 339, necesitado de recursos económicos a causa de la guerra que se estaba librando, Sapor II decidió aumentar el impuesto que los cristianos pagaban a cambio de la seguridad que el Imperio les otorgaba para practicar su religión. Como era de esperarse, los cristianos se negaron a pagar dicho dinero y comenzó así una matanza que se extendería hasta el final de su reinado.⁹⁹

Estas rencillas surgieron también debido a que la rivalidad entre ambas superpotencias —la romana y la persa— comenzó a tomar tintes religiosos, además de políticos, cuando el cristianismo adquirió una relevancia importante en el Imperio Romano,¹⁰⁰ pues en territorio sasánida predominaba el zoroastrismo como religión oficial.¹⁰¹

Por consecuencia, entre las principales víctimas se pueden enumerar obispos, sacerdotes y feligreses, además de la destrucción y confiscación de las iglesias.¹⁰² Ahora bien, no sólo los cristianos se vieron afectados por las nuevas políticas de Sapor II, sino que también se extendió la persecución hasta los judíos y maniqueos que vivían en tierra sasánida.¹⁰³

Y es que la consolidación del zoroastrismo durante la dinastía sasánida y el celo religioso que llegó de la mano con él se remonta a varios años antes de que Sapor II asumiera el poder. Existe una inscripción mandada a hacer por un individuo conocido como

⁹⁹ Pisa Sánchez, *op. cit.*, p. 224.

¹⁰⁰ El rencor hacia el cristianismo por parte de los sasánidas no era para menos. Sumado con la afinidad que Roma tuvo con los cristianos, también se perdieron miles de seguidores de Zoroastro tras convertirse a la fe cristiana. Por tal motivo, el cristianismo ya no era visto solamente como una de las tantas religiones más que había en el Imperio Sasánida, sino como «la religión del enemigo de Irán, Roma y su cristianísimo emperador» (Williams, *op. cit.*, p. 39).

¹⁰¹ Buck, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰² Bridge, «Persecutions».

¹⁰³ Garrido González, *op. cit.*, p. 223.

Kartir, quien fungió como jefe de los magos *c.* 235-293, en la cual expresa que «(...) los judíos, los monjes budistas (sramanes), los brahmanes, los nasoreos, los gnósticos, los maktaquitas y los maniqueos (zandikes) en el imperio fueron castigados, y hubo destrucción de ídolos y dispersión de los almacenes de los demonios, y los altares y madrigueras fueron abandonadas».¹⁰⁴

De hecho, y aunque ellos mismos también eran perseguidos, los judíos ayudaron en gran medida a desatar el terror y la violencia contra los cristianos, puesto que, conspirando contra ellos, los acusaron ante el rey de ser amigos del César de Roma. Por lo tanto, Seleucia y Ctesifonte fueron de las primeras ciudades en sentir los estragos de la persecución junto con su obispo Simeón¹⁰⁵ y otros 300 compañeros. Debido a la ya mencionada influencia judía y a que el obispo se negó a aceptar el alza de los impuestos a cambio de la tolerancia religiosa, fue condenado a muerte y, como sucedió con muchos otros cristianos, Sapor II le ofreció adorar al sol a cambio de perdonarle la vida y de muchos otros regalos, pero aquél se negó y prefirió ser ejecutado.¹⁰⁶

A pesar de que Constantino entró en conflicto bélico con Persia, el emperador romano envió misivas¹⁰⁷ para tratar de apaciguar la ira que se desbordaba contra los cristianos. Él mismo se puso como ejemplo de lo bien que le puede ir a un gobernante cuando vuelve sus ojos a Dios en lugar de hacer todo tipo de sacrificios y rituales sanguinarios como era costumbre entre los persas. Con una idea opuesta, pone a Valeriano¹⁰⁸ como un

¹⁰⁴ Cf. Campos Méndez, «Las persecuciones religiosas en la Persia Sasánida: la creación de la identidad nacional en torno a la religión zoroastriana», p. 23.

¹⁰⁵ Se trata de Simeón Bar Sabas, hermano de Ferbuta y predecesor de Sadot.

¹⁰⁶ Soz., *HE*, pp. 64-6.

¹⁰⁷ *Vid.* p. 59 y n. 46.

¹⁰⁸ Lactancio hace lo propio en su obra exponiendo la muerte de varios emperadores que persiguieron a los cristianos —entre ellos Valeriano—. Zósimo, por su parte, menciona que Valeriano se puso en vergüenza no sólo a sí mismo, sino también a todo el Imperio Romano al haberse dejado capturar por el enemigo (Smith, *op. cit.*, p. 39; Lac., *Mort. Pers.*, 5, 1-7; Zos., *HN* 1, 36, 2).

ejemplo negativo, ya que comenzó también una persecución cristiana y, en consecuencia, murió asesinado a manos persas.¹⁰⁹

Paradójicamente, uno de los motivos para que estallara la persecución en Persia fue justamente la buena actitud de Constantino para con los cristianos, pues hasta antes de que ésta comenzara, los sasánidas habían sido en gran medida tolerantes con la religión cristiana; sin embargo, la paulatina cristianización del emperador romano junto con su imperio creó cierta incertidumbre entre los persas, quienes comenzaron a considerar sospechosos políticos y simpatizantes de Roma y de sus correligionarios a todos aquéllos que promulgaban la fe cristiana a lo largo de su territorio.¹¹⁰

Por otra parte, se puede asumir que Constantino estaba preparándose para invadir a los sasánidas como el libertador autoproclamado de los cristianos de Persia; así mismo, las esperanzas que suscitó entre ellos causaron que el rey persa considerara a sus súbditos cristianos como potenciales traidores y que se embarcara en una persecución política.¹¹¹

Por tal motivo, y como resultado de todo lo mencionado anteriormente, la situación seguiría empeorando hasta el final del gobierno de Sapor II, al grado que Sozomeno declara que pudieron haber sido alrededor de dieciséis mil los ejecutados durante la persecución; sin embargo, y a pesar de los esfuerzos, hace hincapié en que sólo es un número aproximado, pues seguramente habría quedado toda una multitud en el anonimato.¹¹²

II.5. Los santos mártires persas

II.5.1 La traducción y el contenido

El texto griego original editado por Delehayne en 1905 asigna números que se repiten en más de una ocasión debido a las limita-

¹⁰⁹ Soz., *HE*, p. 72.

¹¹⁰ Smith, *op. cit.*, pp. 5-6 y Weisweiler, «Christianity in War: Ammianus on Power and Religion in Constantius Persian War», p. 392.

¹¹¹ Smith, *op. cit.*, p. 6.

¹¹² Soz., *op. cit.*, pp. 64-6.

ciones tipográficas de la época y al afán de ahorrar espacio. Para ser lo más fiel posible a la edición de dicho impreso y para no ser muy repetitivo con las abreviaturas filológicas correspondientes se respeta lo anterior, por lo que se encontrarán notas repetidas que remiten a otra que ya ha aparecido con anterioridad.

Así mismo, a lo largo del escrito hay un buen número de citas bíblicas para las cuales se ha usado la *Biblia de Jerusalén*, en el caso del castellano, y de la *Septuaginta* (Antiguo Testamento) y la edición de Eberhard Nestle (Nuevo Testamento) en el caso del griego. Las notas que acompañan la traducción abarcan datos geográficos, históricos, gramaticales, religiosos y culturales para proporcionar un mejor contexto y aportar datos que ayuden a entenderla.

En lo que respecta al contenido y a la interpretación de cada una de las pasiones, éstas se pueden dividir en tres partes: el inicio, en el cual se hace referencia breve al contexto histórico, temporal y geográfico que rodea a los santos; el desarrollo, en el cual se aborda la captura de los mártires, su interrogatorio con el jefe de los magos y la manera en la que son castigados, resaltando enormemente la valentía y la tenacidad con la cual afrontan su destino y no niegan a Dios en ningún momento, a la vez que rechazan la proposición de adorar al sol a cambio de salvar sus vidas;¹¹³ por último, la conclusión, que relata la forma de ejecución de los protagonistas, así como la ciudad y la fecha en que se llevó a cabo su martirio. El griego usado es eclesiástico; no obstante, y dado que las pasiones están escritas con miras a ser leídas por el público en general, es muy cercano al *koiné*, lo cual no representa dificultades mayores en su interpretación, exceptuando algunos casos muy puntuales.

¹¹³ Las diversas oportunidades que se otorgan a los santos para salvar sus vidas a cambio de introducirse al zoroastrismo, de hecho, estaban estipuladas en la ley sasánida. Dice Campos Méndez, *op. cit.*, p. 24: «El Rey de Reyes ha ordenado que tal hombre —quien haya cometido una herejía en contra de la religión persa— deba ser encarcelado, y por el espacio de un año, sea visitado por hombres instruidos para que le asesoren y destruyan sus dudas. Si es penitente y hace contrición y obtiene el favor de Dios, será liberado. Si obstinación y orgullo le mantienen, entonces que se le dé muerte».

Los mártires aquí presentados son Ferbuta,¹¹⁴ Sadot¹¹⁵ y Abraham de Arbela.¹¹⁶ Los primeros dos guardan una relación directa con san Simeón,¹¹⁷ obispo y mártir, muerto en el 341. Ferbuta, hermana del difunto obispo, fue condenada a muerte hacia 341-342 junto con su hermana y su criada después de haber sido inculpadas injustamente por los judíos de haber envenenado a la reina tras la muerte de Simeón, compartiendo así su mismo destino. Por su parte, Sadot tomó las riendas de las ciudades de Seleucia y Ctesifonte al quedarse sin obispo después de la muerte de Simeón; no obstante, a tan sólo un año de haber asumido el cargo, fue condenado a la pena capital junto con otros 128 compañeros suyos. Por último, Abraham estuvo a cargo del obispado de Arbela,¹¹⁸ capital de Adiabene, en Asiria. Su ejecución se data entre 345-348 y no se tienen muchos datos de este santo más allá de su martirio.

El porqué saltaron a la fama estos mártires persas y quedaron para la posteridad a través de sus diferentes traducciones en lenguas antiguas y modernas puede deberse a diversos factores. El primero de ellos es la relativa tranquilidad religiosa que había durante el gobierno de los primeros reyes de la dinastía sasánida, pues existió cierta tolerancia para aquéllos que practicaban una religión diferente al zoroastrismo y, en general, no hubo grandes conflictos de esta índole.¹¹⁹ A pesar de eso, con el tiempo la relación entre el clero y el gobierno se fue solidificando cada vez más,¹²⁰ formando también una identidad religiosa entre los habi-

¹¹⁴ *BHG 1511.*

¹¹⁵ *BHG 1613.*

¹¹⁶ *BHG 10 y 11.*

¹¹⁷ *Vid.* pp. 71-2, n. 104

¹¹⁸ La misma ciudad que se hizo famosa por encontrarse cerca de Gaugamela, donde Alejandro Magno obtuvo una importante victoria contra el ejército persa en 331 a. C. (*cf. infra, Martirio de san Abraham, obispo de Arbela de Persia*, n. 282).

¹¹⁹ Campos Méndez, *op. cit.*, pp. 24-5.

¹²⁰ Si se piensa bien, esto también fue un factor decisivo para desencadenar la persecución, ya que los cristianos —algunos de los cuales ocupaban cargos o magistraturas importantes— pudieron haber sido identificados como una potencial causa de desestabilización entre el estado y la religión (Williams, *op. cit.*, p. 40).

tantes del Imperio. Por tal motivo, la élite no podía permitir que alguna otra religión que no fuese la oficial ganara terreno y, en consecuencia, ya para el gobierno del rey Bahram II (276-293) comenzaron las primeras rencillas importantes entre zoroastristas y devotos de otras creencias,¹²¹ las cuales irían en aumento con el pasar de los años.

Ahora bien, como ya se mencionó,¹²² la llegada de Sapor II al trono significó el punto culmen del esplendor persa. Fue uno de los gobernantes más importantes que llegó al poder, asumiéndolo por 70 años, lo cual no logró ningún otro dirigente, y llevó a su nación a un periodo de enorme desarrollo. Aunada a su grandeza, la matanza llevada a cabo durante su gobierno fue la más cruenta, ganándose el mote de «Gran persecución».¹²³ Butler, por su parte, menciona que Sapor II aprobó un edicto en el que condenaba a los cristianos a muerte o a la esclavitud sin derecho a juicio, y que no fue hasta la muerte de Azades, eunuco que se había ganado la simpatía del rey, pero que también fue ejecutado por profesar la fe cristiana, que apaciguó un poco su proceder contra los cristianos.¹²⁴ Por tanto, la tranquilidad vivida durante las décadas anteriores y la repentina precipitación de una persecución de tal magnitud debió haber causado un impacto muy fuerte en la recepción de las políticas anticristianas del rey persa.

Por último, no debe perderse de vista la simpatía que comenzaba a tener Constantino el Grande por los cristianos y la intervención que realizó en favor de los feligreses sasánidas. Esto, además de la guerra que se estaba librando en ese momento entre ambos imperios, provocó que se relacionara a los cristianos persas con sus correligionarios de Roma, lo cual pudo haber impulsado su popularidad entre los romanos, provocando incluso que años más tarde historiadores como Eusebio o Sozomeno prestaran atención en sus obras, así como su posterior inclusión en el *Martirologio Romano*.

¹²¹ Campos Méndez, *op. cit.*, pp. 24-5.

¹²² *Vid.* p. 64.

¹²³ Cf. Francisco, «Identidad religiosa...», p. 54.

¹²⁴ Butler, *op. cit.*, pp. 2095 y 2097.

II.5.2 Texto griego y traducción

Códices

Ferbuta:

M	<i>Codex Venetus S. Marci 359</i>	c. ss. X o XI
V	<i>Codex Vaticanus Graecus 1660</i>	s. XIII

Sadot:

P	<i>Codex Parisiensis 1452</i>	s. X
W	<i>Codex Vindobonensis Hist. gr. 3</i>	s. XI

Abraham (fuente A):

P	<i>Codex Parisiensis 1452</i>	s. X
J	<i>Codex Hierosolymitanus 1</i>	s. XI

Abraham (fuente B):

R	<i>Codex Mosquensis S. Synodi 376</i>	s. XI
---	---------------------------------------	-------

Códices en orden cronológico:

P	<i>Codex Parisiensis 1452</i>	s. X
M	<i>Codex Venetus S. Marci 359</i>	c. ss. X o XI
J	<i>Codex Hierosolymitanus 1</i>	s. XI
R	<i>Codex Mosquensis S. Synodi 376</i>	s. XI
W	<i>Codex Vindobonensis Hist. gr. 3</i>	s. XI
V	<i>Codex Vaticanus Graecus 1660</i>	s. XIII

**ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ¹²⁵ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΦΕΡΒΟΥΘΗ¹²⁶ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΔΕΛΦΗΣ
ΑΥΤΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΑΙΔΙΣΚΗΣ ΑΥΤΗΣ**

1. Τῷ καιρῷ τῶν διωγμῶν ἡμῶν ἠσθένησεν ἄφνω ἡ βασιλεία. Ἐπειδὴ δὲ πλήρης ἦν ἡ καρδία αὐτῆς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ, ἡδέως δὲ αὐτῶν ἤκουεν ἕκαστα, λέγουσιν αὐτῇ προσελθόντες· «Διὰ τὸ ἀνηρῆσθαι τὸν ἐπίσκοπον Σιμεῶνα, τὸν¹²⁷ ἐπίκλην Ἰωνβαφαίων,¹²⁸ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ἐποίησάν σοι φάρμακα, ἵνα ἀποθάνης». Ὡς δὲ ἔφθασε τὸ ῥῆμα εἰς τὸν βασιλέα, παραχρῆμα κατεσχέθη ἡ ἁγία Θερβοῦς¹²⁹ σὺν τῇ ἀδελφῇ καὶ παιδίσκῃ αὐτῆς. Ἦν δὲ ἡ Θερβοῦς ἀσκουμένη, ἀλλὰ καὶ ἀμφότεροι πολιτείαν ἐκέκτηντο καλλίστην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· κατεπήχθησαν δὲ ἐν τῷ παλατίῳ ἐρωτηθῆναι. Ἐξῆλθεν δὲ κατὰ κέλευσιν τοῦ βασιλέως μαυπτὰς,¹³⁰ ὃ ἔστιν ἀρχιερεὺς τῶν μάγων, καὶ δύο μετ' αὐτοῦ ἄρχοντες, ἐπὶ τὸ ἀκοῦσαι αὐτῶν. Ὡς δὲ παρέστη ἔμπροσθεν αὐτῶν ἡ ἁγία Θερβοῦς¹³¹ μετὰ τῶν σὺν αὐτῇ δύο, εἶδον τὸ κάλλος αὐτῆς—ἦν γὰρ ἀληθῶς ἡ ἁγία τῷ εἶδει ὡραία σφόδρα— καὶ παραχρῆμα ἐνεθυμήθησαν ἐν τῇ καρδίᾳ ἕκαστος ἐπιθυμίαν πονηράν, κρύψαντες ἀπ' ἀλλήλων τὸ τοιοῦτον. Εἶπον δὲ αὐταῖς· «Ἴνα τί ἐποίησατε φάρμακα τῇ βασιλίσῃ¹³² καὶ δεσποίνῃ τῆς ὄλης¹³³ οἰκουμένης; διὸ ἔνοχοι θανάτου ἐστέ». Ἀποκριθεῖσα δὲ ἡ ἁγία Θερβοῦς¹³⁴ ἔφη¹³⁵ πρὸς αὐτούς· «Διὰ τί ἐπήγαγεν ἡμῖν ἀφορμὴν

¹²⁵ μηνὶ τῷ αὐτῷ ε' (*scil. april. 5*) *praeit* in M; τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ V.

¹²⁶ *in lemmale* Φερβουτή V, Φερβουθὶ M, *in corpore* Φερβούς V, Θερβοῦς M; παρθένου *add.* V.

¹²⁷ τὸ V.

¹²⁸ Ἰωνβαφαίων M; Ἰογναφαῖον V, *Legē* υἰὸν Βαφεῶν.

¹²⁹ Φερβοῦς V.

¹³⁰ μαύτης *hic* V, *dein* μαύπτης; μαυπτὰ *hic* M.

¹³¹ Φερβοῦς V.

¹³² V, βασιλίδι M.

¹³³ (τ. ὁ.) πάσης τῆς V.

¹³⁴ Φερβοῦς V.

¹³⁵ εἶπεν V.

τοιαύτην ὁ Σατανᾶς,¹³⁶ ἥτις Σατανᾶς,¹³⁷ ἥτις ἀπέχει πολὺ τῆς ἀληθείας; καὶ ἵνα τί ἀδίκως συκοφαντῆσαι ἡμᾶς βούλεσθε; εἰ γὰρ τὸ αἷμα ἡμῶν διψᾶτε, τίς ἐστὶν ὁ κώλυων ὑμᾶς τοῦ πιεῖν αὐτὸ; καὶ εἰ ποθεῖτε τὴν σφαγὴν ἡμῶν, ἰδοὺ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰς χεῖρας ὑμῶν μολύνετε εἰς αὐτήν, ἡμεῖς δὲ διὰ τὸν Θεὸν ἡμῶν χριστιαναὶ ἀποθανούμεθα, μὴ ἀρνησάμεναι αὐτόν, ὅτι αὐτός ἐστιν ἡ ζωὴ ἡμῶν, καθὼς γέγραπται ἡμῖν, ἕνα Θεὸν προσκυνεῖν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν· οὕτω γὰρ καὶ ποιούμεν· ἀλλὰ καὶ ἐν ἑτέρῳ γέγραπται· Γόης διὰ χειρὸς τοῦ λαοῦ ἀποθνησκέτω. Πῶς οὖν ἡμεῖς φάρμακα ἐποιήσαμεν; εἶρον γὰρ τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν ἀρνήσεώς ἐστὶν τοῦτο· καὶ γὰρ καὶ περὶ ἑκατέρων ὁμοίος θάνατος τοῖς ἐνόχοις ἠπείληται».¹³⁸

2. Ἦκουον δὲ αὐτῆς ἠδέως ἐπὶ τοσοῦτον ἀμφοτέροι καὶ ἀπὸ τῆς ἐκστάσεως τοῦ τε κάλλους καὶ τῆς σοφίας αὐτῆς οὔτε λαλῆσαι ἠδύναντο, ἀλλ' ἕκαστος αὐτῶν ἐλογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· «Εγὼ παρακαλῶ τὸν βασιλέα, καὶ ῥυσάμενος αὐτὰς τοῦ θανάτου, λήψομαι ταύτην ἐμαυτῷ εἰς γυναῖκα». μόλις δὲ ὁψὲ γοῦν ποτε ὁ μαυπτὰς¹³⁹ ἔφη πρὸς αὐτήν· «Εἰ καθὼς λέγεις οὐκ ἔξοστιν ὑμῖν φάρμακον ποιῆσαι, ἵνα μὴ τις παραβάτης εὐρεθῆι, ἀλλὰ γε ὑμεῖς διὰ τὸν τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν θάνατον ὑπεραλγοῦσαι πεποιήκατε». Καὶ πρὸς ταῦτα ἡ ἀγία Θρεβοῦς¹⁴⁰ εἶπεν· «Τί γὰρ κακὸν ἔπαθεν ὁ ἀδελφός μου, ἵνα δι' αὐτὸν ἀπὸ Θεοῦ ζῶντος τὴν ζωὴν ἡμῶν ἀπολέσωμεν; εἰ γὰρ καὶ ὑμεῖς διὰ τὴν ἡμῶν πονηρίαν καὶ τὸν ζῆλον αὐτὸν ἀπεκτείνετε,¹⁴¹ ἀλλ' ἐκεῖνος ζῆ καὶ ἀγάλλεται εἰς τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν, ἥτις βασιλεία τὴν ὑμῶν ἐξουσίαν καὶ βασιλείαν¹⁴² καταργεῖ». Καὶ ταῦτα αὐτῆς εἰπούσης, ἐκέλευσεν αὐτὰς ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ ἀχθῆναι καὶ φυλάττεσθαι.

¹³⁶ (ὁ Σ.) V, *om.* M.

¹³⁷ (ὁ Σ.) V, *om.* M.

¹³⁸ ἠπείλητο V.

¹³⁹ μαύπτας V, μαυπτὰς M *et ita deinceps.*

¹⁴⁰ Φερβοῦς V.

¹⁴¹ ἀπεκτείνετε αὐτὸν V.

¹⁴² Βασιλείαν καὶ ἐξουσίαν V.

3. Γενομένης δέ πρωίας, ἔπεμψεν ὁ μαυπτὰς πρὸς αὐτὴν λαθραίως καὶ εἶπεν αὐτῇ· «Θέλεις παρακαλέσω τὸν βασιλέα, καὶ ῥύσωμαι ὑμᾶς τοῦ θανάου καὶ γένη¹⁴³ μοι εἰς γυναῖκα»; Ἡ δὲ ἀθλοφόρος¹⁴⁴ ἀκούσασα τὰ ῥήματα ταῦτα, ἐξέστη καὶ ἐφοβήθη σφόδρα· εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν· «Φράξον τὸ στόμα σου, κύον¹⁴⁵ ἀκάθαρτε, ἐχθρὲ τοῦ θεοῦ καὶ πάσης ἀληθείας, καὶ μηκέτι προσθῆς τοῦ λαλῆσαι ἀκάθαρτον ῥήμα τοῦτο εἰς τὰς ἐμὰς ἀκοάς· οὐ γὰρ εἰσέρχεται ταῦτα εἰς τὴν ἐμὴν διάνοιαν, μὴ γένοιτο, ἐπειδὴ ἅπαξ ἠρμόσθη τῷ δεσπότῃ Χριστῷ καὶ τὴν παρθενίαν μου αὐτῷ φυλάττω τὴν τε πίστιν καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτῷ διατηρῆσαι σπουδάζω· δυνατὸς δὲ ἐστὶν ὁ μόνος ἀναμάρτητος ῥύσασθαί με ἐκ τῶν ἀκαθάρτων ὑμῶν χειρῶν καὶ λογισμῶν ῥυπαρῶν, ὧν ἐλογίσασθε κατ' ἐμοῦ. Οὐ μέντοι φοβοῦμαι ἀποθανεῖν οὐδὲ τὴν σφαγὴν δειλιῶ· ἡ δὲ ὁδός, ἦν¹⁴⁶ θέλετέ με πέμψαι, αὐτὴ ἀπάγει με πρὸς τὸν ἀδελφόν μου καὶ ἐπίσκοπον ἀγαπητὸν Συμεῶνα,¹⁴⁷ ἵνα ἐκεῖ παρακληθῶ ἀπὸ τῶν θλίψεών μου καὶ στεναγμῶν, ὧν εἶδεν¹⁴⁸ ἡ ψυχὴ μου μετὰ τὸν θάνατον αὐτοῦ». Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δύο ἄρχοντες ἔπεμψαν πρὸς αὐτὴν τὸ αὐτὸ τοῦτο δηλοῦντες· καὶ ὡσαύτως πάλιν μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς ἀποκριθεῖσα καὶ τούτοις, ἀπεκρούσατο αὐτούς.¹⁴⁹
4. Ἰδόντες οὖν ἀμφοτέροι, ὅτι ἐνικήθησαν καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτῶν ἐματαιώθη, ἐποίησαν συμβούλιον οἱ τρεῖς καὶ ἐλάλησαν ὁμοῦ καταμαρτυρήσαντες αὐτῶν ἀδίκως καὶ εἶπον πρὸς τὸν βασιλέα οὕτως· «Γοήτριά εἰσιν». Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας, ἐκέλευσεν ἵνα, ἐὰν προσκυνήσωσι τῷ ἡλίῳ, μὴ ἀποθάνωσιν. Ὡς δὲ ἐπηγγέλθη αὐταῖς κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως προσκυνῆσαι τῷ ἡλίῳ, ἀπεκρίθησαν αἱ ἄγιοι καὶ εἶπον.¹⁵⁰

¹⁴³ γίνη M.

¹⁴⁴ ἀθληφόρος M.

¹⁴⁵ κύων V.

¹⁴⁶ εἰς ἦν V.

¹⁴⁷ συμαῖωνα V.

¹⁴⁸ ἶδεν M, εἶδεν V.

¹⁴⁹ αὐτοῦς M.

¹⁵⁰ εἶπαν V.

«Ἡμεῖς Θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς προσκυνοῦμεν καὶ τὴν αὐτοῦ τιμὴν τῷ κτίσματι αὐτοῦ τῷ ἡλίῳ οὐ προσφέρομεν, ἀλλ' οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τὴν ἀπειλὴν ὑμῶν χωρισθῆναι δυνάμεθα». Ὡς οὐνεῖπον ταῦτα, ὁμοθυμαδὸν οἱ μάγοι ἐβόησαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· «Ἀπολέσθωσαν αὐταὶ ἐκ τῆς ὑπ' οὐρανὸν· αὐταὶ γὰρ ἐποίησαν τῇ βασιλίδι φάρμακα, ὥστε ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν». Καὶ παραχρῆμα ἐδόθη κατ' αὐτῶν ἀπόφασις τοιαύτη, ἵνα, οἷω ἂν βούλωνται¹⁵¹ θανάτῳ οἱ μάγοι ἀποθανεῖν αὐτάς, ἀποθάνωσιν· ἔλεγον γὰρ οἱ ἀνόσιοι καὶ μιαιοί, ὅτι, ἐὰν μὴ κοπῆ τὰ σώματα αὐτῶν εἰς δύο καὶ παρέλθῃ ἡ βασίλισσα διὰ μέσου αὐτῶν, θεραπευθῆναι οὐ δύναται. Ὡς δὲ ἐξέβαλον αὐτάς ἵνα ἀποκτείνωσι, πάλιν ὁ μαυπτὰς ἀπαγομένων αὐτῶν ἔπεμψε πρὸς τὴν ἀγίαν λέγων· «Ἐὰν θέλῃς μου ἀκοῦσαι, οὔτε σὺ ἀποθνήσκεις οὔτε αἱ νεάνιδες». Ἡ δὲ ἀγία μετὰ φωνῆς μεγάλης ὑβρίσασα αὐτὸν εἶπεν· «Κύον¹⁵² ἀκάθαρτε, τίνοσ ἔνεκεν τοιαῦτα φθέγγῃ, ἃ μὴ ἀνέχομαι¹⁵³ ἀκοῦσαι; ἐγὼ γὰρ τελείως εὐχομαι ἀποθανεῖν, ἵνα ζήσω εἰς τὸν αἰῶνα· οὐ μὴ χαυνώσω ἐμαυτὴν εἰς τὴν ζωὴν τὴν πρόσκαιρον ταύτην, ἵνα μὴ ἀποθάνω θάνατον τὸν αἰώνιον».

5. Ἐξαγαγόντες οὖν αὐτάς πρὸ τῆς πόλεως, μιᾶ ἐκάστη αὐτῶν προσέπηξαν δύο πάλους, εἰς μὲν τὸν ἕνα τὸν τράχηλον δῆσαντες, εἰς δὲ τὸν ἕτερον τοὺς πόδας, καὶ διατείναντες αὐτάς εἰς αὐτοὺς ἐκάστην, κατενέγκαντες πρίονα τεκτονικὸν ἔπρισαν αὐτάς εἰς μέρη δύο· καὶ πήξαντες ξύλα μεγάλα, τρία μὲν τῆς ὁδοῦ ἐντεῦθεν καὶ τρία ἐντεῦθεν, ἐκρέμασαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἅγια σώματα. Ὡ τοῦ φρικτοῦ καὶ φοβεροῦ θαύματος· πλήρης γὰρ¹⁵⁴ δακρύων καὶ κατανύξεως ἐκπλήξεώς τε καὶ στεναγμῶν τὰ γεγονότα. Εἴ τις οὐκ ἔχει δάκρυα, ἐλθέτω καὶ κλαυσάτω, κατανύξεως βρέχων τὸ σῶμα δάκρυσιν. Ἴδου γὰρ σώματα τερπνὰ καὶ ἅγια θρίαμβος ἐγένοντο κατὰ τὴν ὁδόν,

¹⁵¹ βούλονται V.

¹⁵² κύων V.

¹⁵³ ἀνίσχομαι M.

¹⁵⁴ δακρύων γὰρ V.

ἐφ' ἃ ἐφυλάχθη σεμνότης¹⁵⁵ καὶ παρθενία εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς αὐτῶν· ἡ ἐλευθερία ἐδόθη εἰς ὄνειδισμὸν τῶν τε πράοτητα καὶ δικαιοσύνην ἐν ἰδίῳ θαλάμῳ ἀσκησασῶν ἰδοῦ ἡ δόξα πρόκειται εἰς ὕβριν. Ὡ πόσον μακροθυμεῖ ἡ δικαιοκρισία, ἀλλ' ὅταν ἀναστῆ τοῦ ἐκζητῆσαι, οὐκέτι συγχωρεῖ ἢ οἰκτεῖρει. Ὡ πόσα τολμᾷ ἡ ὑπερηφάνια, ἀλλ' ὅταν πέσῃ, οὐκ ἔχει θεραπείαν ἢ ὑπόστασιν. Ὅντως τὰ ξύλα ταῦτα τῶν ἀγίων καρποὶ δικαιοσύνης εἰσὶ· καὶ ὄντως οὗτοι λύκοι τῆς Ἀραβίας ἄσπλαγχοι καὶ αἰμοπόται, οἱ πρίσαντές φημι καὶ κρεμάσαντες. Ἐνταῦθα κατανοήσας ὁ μακαρίος προφήτης εἶπεν· Ἄρα ζῶντας ἂν κατέπιον ἡμᾶς ἐν τῷ ὀργισθῆναι τὸν θυμὸν αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς; ζῶντας εἰς ἄδην κατήγαγεν ἡμᾶς; Ἄρα ἐχάρη τις ἐπὶ τῷ φοβερωῶ τούτῳ ἔργῳ ἢ ἡδέως ἔσχεν τις τὸ φρικτὸν τοῦτο θέαμα; Ἄρα ἐνέβλεψέν τις, κἂν προσεῖδεν αὐτοῖς, ἀδακρυτί; Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶμαι εἶ δὲ καὶ ἄρα τολμήσας τις προσέσχεν ἐπὶ τῷ τοιούτῳ, τῆς ἡμετέρας οὐκ ἔστι φύσεως, ἀλλ' οὐδὲ τὸ γένος αὐτοῦ ἐκ τοῦ Ἀδάμ.

6. Ἦνεγκαν δὲ τὴν ἀθλίαν βασιλίδα τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ παρῆλθε διὰ τῶν ἀγνῶν σωμάτων καὶ πᾶσα παρεμβολὴ ὀπίσω αὐτῆς· προκένσον γὰρ εἶχεν ὁ βασιλεύς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Ἐτελειώθη δὲ¹⁵⁶ ἁγία Φερβοῦς¹⁵⁷ σὺν τῇ ἀδελφῇ καὶ τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς τῇ πέμπτῃ τοῦ ἀπριλλίου μηνός, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν· ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ¹⁵⁸ εἰς τοὺς αἰῶνας αἰώνων. Ἀμήν.

¹⁵⁵ ἐφυλάχθησαν ἐν σεμνότητι V.

¹⁵⁶ om. V.

¹⁵⁷ Φερβοῦς V.

¹⁵⁸ δοξα καὶ τὸ κράτος καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις M.

Martirio de santa Ferbuta,¹⁵⁹ de su criada y de su hermana

1. Durante el periodo¹⁶⁰ en el que se llevaba a cabo nuestra persecución, la reina¹⁶¹ cayó enferma repentinamente. Puesto que tenía especial simpatía hacia los judíos,¹⁶² enemigos de la cruz de Cristo, y escuchaba amablemente cada cosa que ellos le contaban, acercándose a ella, le dijeron: «a causa de la muerte

¹⁵⁹ Existen numerosas variantes para el nombre de Ferbuta, como Tarbo, Tarbula, Thermutha, Thermo y Derphuta (*cf.* Eldarov, *s. v.* «Santa Ferbuta»); empero, téngase cuidado con Derphuta, ya que, al igual que Ferbuta, parece haber sido ejecutada con su hermana, pero durante la persecución de Diocleciano en Amisos. Al respecto, Butler alude que el nombre original de la virgen es Tarbo, pero que tanto Heschenio como Ruinart, basados en los textos griegos, la llamaron corruptamente *Pherbuta* en su edición latina (Butler, *op. cit.*, p. 2089 y *vid.* pp. 51-2). El porqué se deformó tanto el nombre de la santa puede deberse a diversos factores: las variantes Φερβουθί (*Pherbouthi*) —evidente iotacismo de Φερβουθή (*Pherbouthe*)— y Θερβους (*Therbous*) pueden ser encontrados en el *Codex Venetus S. Marci* (s. XI), mientras que Φερβουθή y Φερβους (*Pherbous*) están presentes en el *Codex Vaticanus Graecus 1660* (s. XIII), lo cual reitera la propuesta de Ruinart, ya que los códices más recientes suelen ser también los más corruptos, por lo que el griego más cercano al original persa sería Θερβους, que eventualmente se iría corrompiendo hasta dar Φερβουθή. Así pues, es posible que: a) se optara por un nombre más reconocible y sencillo para el lector de la lengua griega, o b) las similitudes entre las letras Φ y Θ que, aunado con una potencial forma de tercera declinación griega (Θερβους, Θερβουτος, *Therboutos*), originara el femenino de primera declinación Φερβουθή.

¹⁶⁰ El reinado de Sapor II se extendió a lo largo de 70 años (309-379), siendo el rey persa que más años gobernó (Pisa Sánchez, *op. cit.*, p. 218).

¹⁶¹ Se trata de Sithil Korak de Kushán (Starr, *The Disporia as Known*, p. 145). El Imperio Kushán estuvo presente entre los siglos I-III. Se extendió desde Tayikistán hasta el mar Caspio y desde Afganistán hasta el valle del río Ganges. Tenía contactos diplomáticos con Roma, Persia y China, y por varios años estuvo en el centro del comercio entre Oriente y Occidente, motivo por el cual expandió el budismo a través de China (Ruspoli, *Orientalia. Antropología, cultura, religión, historia y leyendas de Oriente*, p. 82).

¹⁶² No obstante, y a pesar de la simpatía que la reina sentía por los judíos, éstos también fueron perseguidos en la Persia sasánida junto con budistas, brahmanes, nasoreos, gnósticos, maktaquitas y maniqueos (*vid.* p. 72).

del obispo Simeón, de apellido Bar Sabas,¹⁶³ sus hermanas te prepararon un veneno con el fin de que murieras». Cuando llegaron estas palabras a oídos del rey, santa Ferbuta fue arrestada de inmediato junto con su hermana y su criada. No sólo Ferbuta era de alma virtuosa,¹⁶⁴ sino que ambas, tanto ella como su hermana, se habían procurado la forma de vida más bella: la inspirada en Jesucristo. Fueron llevadas al palacio para ser interrogadas; por orden del rey, salió el sacerdote de los magos,¹⁶⁵ su sumo pontífice, y con él dos comandantes con el propósito de escuchar lo que éstas dirían. Apenas estuvo en su presencia santa Ferbuta en compañía de su hermana y su criada, se pecataron de su belleza —pues en verdad se encontraban en la flor de su belleza— e inmediatamente cada uno de ellos dispuso en su corazón un deseo obsceno, pero lo ocultaron entrambos. Entonces les preguntaron: «¿Por qué prepararon un veneno para la reina y señora de toda la tierra? Por este motivo son condenadas a muerte». A lo que santa Ferbuta les respondió: «¿por qué Satanás les ha hecho creer tal mentira que dista mucho de la verdad?, ¿por qué

¹⁶³ Ἴωνβαφαίων (*Ionbarphaion*) —léase υἱὸν βαφέων (*hyion barpheon*)—, es decir, hijo del batanero, está emparentado con su apellido hebreo Bar Sabas, que parece ser una variante de Barsaboé, cuyo significado es exactamente el mismo que en griego (*Oeuvre de la propagation de la foi*, p. 270).

¹⁶⁴ El griego ἀσκέω (*askeo*) implica que la santa fue trabajando y perfeccionando una virtud a lo largo de su vida al elegir el camino de Dios y consagrarle su virginidad, *cf.* Gutiérrez Pozo, «Evidencia y ascesis como modos de acceso a la verdad. Teoría y praxis en la evolución de la idea de meditación filosófica», pp. 41-71.

¹⁶⁵ μαυπτάς (*mauptas*) —*mauptes* en latín—: *pontifex magorum apud Persas* (Würzburg, *Manuale Vocabulorum, Exoticorum, Obscurorum, Latino-Barbarorum: e Nonnullorum Scriptorum Glossariis, Lexicis, Onomasticis...*, s. v. «*Mauptes*»). Era uno de los cargos más importantes a los que se podía aspirar, puesto que equivalía a ser el primer ministro de asuntos religiosos con competencias abiertas al ámbito judicial, acceso directo al rey, gran peso en las decisiones del consejo y autoridad para definir todo lo relacionado al zoroastrismo (Campos Méndez, *op. cit.*, p. 23). Ahora bien, el término «mago» empleado por las religiones ajenas a la sasánida era más bien despectivo, al grado de que nunca eran así conocidos en lugar de «zoroastrianos» o «seguidores de Mazda» (Williams, *op. cit.*, p. 39).

desean acusarnos injustamente? Si tienen sed de nuestra sangre, ¿quién les impide beberla? Y si desean nuestra muerte, sépanse que ensucian sus manos con ella cada día. A pesar de todo, nosotras moriremos como cristianas por nuestro Dios, sin negarnos, pues él es nuestra vida, como nos fue escrito,¹⁶⁶ adorar al único Dios y servirle sólo a él, y así es como obramos. También en otro pasaje está escrito: el hechicero debe morir a manos de la gente.¹⁶⁷ ¿Cómo es que, en tal caso, nosotras hemos preparado un veneno?, pues esto es peor que negar a nuestro Dios. Además, igualmente les aguarda la muerte a quienes sean condenados por uno de estos dos motivos».

2. Después de eso, todos la escucharon embelesados y no podían ni hablar por el arrebató que causaban su belleza y su sabiduría; sin embargo, cada uno de ellos meditó consigo estas palabras: «yo suplicaré al rey y, luego de salvarlas de la muerte, me casaré con ella».¹⁶⁸ Después de un rato, el sacerdote de los magos finalmente le dijo: «Si, como dices, no les fue posible preparar un veneno, de modo que nadie podría ser hallado culpable, todavía queda la posibilidad de que lo hicieran al sufrir por la muerte de su hermano». Santa Ferbuta le respondió: «¿qué ignominia sufrió mi hermano¹⁶⁹ para que, por

¹⁶⁶ Varios pasajes bíblicos exhortan a adorar a Dios, entre ellos: *Ex* 23, 24-26 y *Sal* 150; por supuesto, el Decálogo presente en *Ex* 20, además de *Dt* 6, 13, cita a la que aquí se alude: «Al Señor tu Dios temerás, a él servirás, por su nombre jurarás». Del mismo modo, es probable que también se esté haciendo alusión a *Jn* 14, 6: «Jesús le dijo: ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida’».

¹⁶⁷ Referencia a *Ex* 22, 18: «no tolerarás a los hechiceros». El autor juega con el sentido del término, ya que, dado el contexto de la conversación, la ambivalencia del significado de la palabra «hechicero» da para pensar tanto en «brujo» o «mago» como en «envenenador». Así mismo, en la referencia directa de la *Septuaginta*, encontramos dicho pasaje como *φαρμάκους οὐ περιποιήσετε* (*pharmakous ou peripoiesete*), teniendo *φαρμάκους* las mismas acepciones que *γόης* (*goes*).

¹⁶⁸ Con Ferbuta.

¹⁶⁹ Soz., *HE*, p. 67 da fe de lo ocurrido con Simeón. Luego de ser conducido desde la prisión hasta el palacio y de exponer su negativa al rey de adorar al sol, éste fue condenado a la decapitación y, junto con él, murieron muchos otros, entre los cuales se encontraban obispos, presbíteros y

él, pongamos fin a nuestras vidas apartándonos de Dios vivo? Aunque¹⁷⁰ ustedes lo condenaron a muerte por causa de su maldad y recelo, finalmente vive y glorifica en el reino del cielo, el mismo que revoca el poder y la autoridad de ustedes». Luego de que Ferbuta dijera esto, el sacerdote ordenó que fueran conducidas y confinadas en prisión.

3. Al amanecer, el sacerdote de los magos la buscó en secreto y le dijo: «¿Quieres que suplique al rey que las salve de la muerte y casarte conmigo?» Tras escuchar la mártir¹⁷¹ estas palabras se quedó atónita y se aterrorizó en extremo. Entonces le respondió: «cierra la boca, perro impuro, enemigo de Dios y de toda verdad,¹⁷² no pongas este discurso impío producto de tu parlo-

otros clérigos de diferentes rangos en el año 341 (Conferenza episcopale italiana, *Martirologio romano: riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Giovanni Paolo II*, p. 1117).

¹⁷⁰ En este punto deben leerse juntas las conjunciones εἰ καὶ (*ei kai*), para dar un sentido concesivo a la cláusula.

¹⁷¹ El griego ἀθλοφόρος (*athlophoros*) es usado para describir la condición victoriosa de los mártires, en tanto que han logrado su cometido: una vida y una muerte dignas de la vida eterna, a más de su actitud estoica de no dejarse doblegar por el enemigo. Francisco refiere con respecto a este adjetivo: «En cada uno de los diálogos, la victoria del santo es seguida por sesiones de tortura que reflejan la incapacidad de los antagonistas por doblegarlo» (Francisco, «Identidad religiosa...», p. 56); por su parte, González Fernández destaca «la concepción del mártir como luchador victorioso en vida contra las potencias demoniacas, victoria que con su muerte se asegura para la posteridad y la idea de héroe» (González Fernández, *op. cit.*, pp. 166-7). Aunado a lo anterior, en contexto cristiano, ἀθλοφόρος también se interpreta como «aquél que logra la beatitud» (Guiance, *Legendario cristiano. Creencia y espiritualidad en el pensamiento medieval*, n. 56). Por tal motivo, dicho adjetivo es usado como metonimia de μάρτυς.

¹⁷² En el ámbito cristiano, ἀληθεία (*aletheia*) se refiere a la única verdad que existe, es decir, aquélla que viene de Dios y de Jesucristo (*PGL*, s. v. «ἀληθεία»).

teo en mis oídos,¹⁷³ pues no entran estas cosas¹⁷⁴ en mi mente, no ha de suceder. Puesto que yo me consagré a mi señor Jesucristo, le guardo mi virginidad y me empeño en conservar para él mi sinceridad y mi fidelidad.¹⁷⁵ Él es el único libre de pecado capaz de salvarme de sus manos impuras y de los sucios pensamientos que maquinan contra mí. De hecho, no tengo miedo de morir ni temo una masacre. Este camino, por el cual ustedes desean enviarme, me lleva con mi hermano y nuestro querido obispo Simeón, para ser ahí consolada lejos de mis aflicciones y de mis sollozos, mismos que percibe mi alma desde el momento en que él murió». Igualmente, los dos generales le mandaron a manifestar esto mismo, y de la misma manera los rechazó, respondiéndoles nuevamente con coraje y con ira.

4. Al darse cuenta ambos de que habían sido vencidos y de que su deseo había sido frustrado, los tres hicieron un acuerdo, pactaron por igual testificar injustamente contra las mujeres y hablaron así ante el rey: «son hechiceras». Al escuchar esto, el rey dio la orden de que no murieran si adoraban al sol.¹⁷⁶

¹⁷³ Posible alusión a *2 Tm 4, 3-5*: «Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio».

¹⁷⁴ Cf. lat. *Deus avertat ne hoc umquam fiat*. En este caso, el texto griego prefiere usar el *schema atticum*, empleando el verbo en tercera persona del singular y un sujeto plural neutro (οὐ γὰρ εἰσέρχεται ταῦτα..., *ou gar eiserchetai tauta...*).

¹⁷⁵ Entiéndase aquí πίστιν (*pistin*) referida tanto a la fidelidad que Ferbuta guardaba a Jesús, luego de haberle consagrado su virginidad, como a la fe cristiana que ha venido demostrando con gran fortaleza a lo largo del relato.

¹⁷⁶ Se trataba del *Sol Invictus*, divinidad que fue adoptada incluso por los romanos. El culto solar tenía un día especialmente dedicado: el 25 de diciembre, mismo que funcionaba como una especie de solsticio de invierno. El emperador Constantino intentó opacar al dios pagano con el nacimiento de Jesucristo, pero al mismo tiempo no quería que esta festividad tan conocida dejase de celebrarse (Garrido, *Imperios*

Cuando se les ordenó adorar al sol de acuerdo con el mandato del rey, las santas les respondieron diciendo: «nosotras adoramos a Dios, creador del cielo y de la tierra y no daremos su honor a una creación suya: al sol. Al contrario, no somos capaces de apartarnos del amor de nuestro Señor y salvador Jesucristo ni siquiera por sus amenazas». En efecto, respondieron estas cosas y los magos gritaron al unísono con fuerte voz: «Que desaparezcan de debajo de los cielos,¹⁷⁷ pues prepararon un veneno a la reina, de tal suerte que la condenaron a muerte luego de caer enferma». Pronunciaron de inmediato semejante afirmación para que murieran una vez que los magos determinaran con qué clase de muerte las ejecutarían. Estos hombres impíos, cuyas manos estaban manchadas de sangre, dijeron que, si no se cortaba en dos el cuerpo de éstas y caminaba la reina entre ambas partes, no podría curarse. Dado que arrojaron a las mujeres a su muerte, el sacerdote de los magos nuevamente mandó decir a la santa: «si estás dispuesta a escucharme, no morirás tú ni las otras jóvenes». La santa le respondió afrentándolo con dura voz: «¡Perro impuro!, ¿por qué motivo dices cosas como éstas que no soporto escuchar? Pues, definitivamente, prefiero morir para vivir la vida eterna. No me envaneceré por esta vida temporal para no tener una muerte eterna».¹⁷⁸

y espadaos), lo que daría origen a la celebración de la Navidad. En Persia se asociaba al *Sol Invictus* con la deidad solar Mitra. Lo anterior se debe al dominio del zoroastrismo en la Persia sasánida, que era considerado religión de estado por los reyes (Nony, *De los orígenes de Roma a las invasiones bárbaras*, p. 201). Creían que el fuego era la fuerza que otorgaba la vida y sus seguidores debían rezar en su presencia. Durante este periodo, los magos llevaban a cabo la función de sacerdotes zoroástricos y tenían la tarea principal de cuidar el fuego sagrado, además de servir como nexo entre sus fieles y el conjunto de fuerzas oscuras, grandes poderes y seres divinos del zoroastrismo (Bloom, *Islam. Mil años de ciencia y poder*, p. 24).

¹⁷⁷ Misma fórmula que en *Ex 17, 14*: «(...) borraré por completo la memoria de Amalec de debajo de los cielos».

¹⁷⁸ En un principio esta expresión puede sonar un poco ambigua, se podría concluir que Ferbuta cree firmemente en la recompensa de la vida eterna y, por ello, no duda en afrontar la muerte. Por otro lado, está segura de que todos estamos de paso en esta vida terrenal y la muerte no es algo

5. Después de llevar a las mujeres a las puertas de la ciudad,¹⁷⁹ fijaron dos maderos para cada una de ellas, atándoles el cuello en uno de ellos y los pies en el otro estirándolos y, acto seguido, hicieron bajar una sierra de carpintero a través de su cuerpo, de modo que las cortara en dos partes.¹⁸⁰ Clavaron pues unas grandes vigas, tres en una parte del camino y tres en la otra, y colgaron sobre éstas los santos cuerpos.¹⁸¹ ¡Oh, qué imagen tan horrible y terrorífica, sucesos llenos de lágrimas, de remordimiento, de horror y de gemidos! Si alguien carece de lágrimas, que venga y que llore para que empape su cuerpo con lágrimas de arrepentimiento. Pues miren cómo yacían¹⁸² sobre el camino sus cuerpos encantadores¹⁸³ y santos como símbolo de su triunfo, en los cuales se preservó la santidad y la virginidad a lo largo de toda su vida. Se les otorgó la

duradero, dada la creencia cristiana de la resurrección, motivo por el cual no se ablanda ante el hecho de perder la vida.

¹⁷⁹ Ubicadas en Seleucia (Conferenza episcopale italiana, *op. cit.*, pp. 304-5).

¹⁸⁰ La ejecución por aserramiento parece haber sido muy común durante las persecuciones cristianas. Se cree que ésta fue la causa de muerte del profeta Isaías (Siavete, «Persecución y muerte violenta de los profetas de Israel», p. 267; *cf.* también Montaner Vegas, «La leyenda griega sobre el martirio de Isaías», pp. 261-8). *Hb* 11, 37 menciona el aserramiento entre los castigos de aquéllos que no tienen una pizca de fe. Quizá el caso más conocido de este tipo de muerte es el de san Simón apóstol, quien también fue aserrado en vida en la ciudad de Suamir, en la misma Persia (*El Católico, Periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, p. 191). No obstante, el tribunal persa también contemplaba castigos que iban desde la tortura, pasando por la crucifixión, la ceguera causada por agujas o aceite, hasta la lapidación, el desollamiento y el aplastamiento, entre otros (Velo, «Derecho sasánida. Organización del estado y clases sociales», p. 698).

¹⁸¹ El texto que a continuación se presenta, en el que el autor parece introducir su voz, se encuentra tanto en la versión griega como en la versión latina; sin embargo, no está presente en la versión castellana de 1776. Hasta el comienzo del párrafo 6 se retoma el discurso en dicha traducción.

¹⁸² La exposición de los cadáveres era común en la cultura sasánida. En ocasiones los cuerpos eran dejados insepultos a la intemperie, lo que permitía que fueran rescatados por los creyentes (Francisco, «Corpse exposure in the *Acts of the Persian martyrs* and its literary models», p. 214).

¹⁸³ El griego *τερπνά* (*terpna*) se presta a una doble interpretación. La primera —por la cual me he decantado— es aquélla en que se traduce como «encantadores», en el sentido de la belleza de las mujeres. Por otro lado, también se puede entender como «jubilosos», pues el martirio era lo que las santas esperaban con alegría como máxima prueba de su fe.

libertad a cambio de la vergüenza¹⁸⁴ y, debido a que las santas cultivaron su gentileza y su justicia en su propio tálamo,¹⁸⁵ su honor se antepuso a la insolencia. ¡Cuántas cosas perdona el justo juicio de Dios!, pero cuando se levante para exigir cuentas, no ha de perdonar ni de tener piedad. ¡Hasta dónde llega la arrogancia!, pero cuando sucumbe, no sirve de nada ni tiene fundamento. En verdad estas vigas son frutos de la virtud de las santas.¹⁸⁶ Estos lobos¹⁸⁷ de Arabia son inhumanos y sanguinarios; son, ya se los digo, aserradores, y cuelgan cuerpos. El santo profeta lo comprendió y lo mencionó aquí.¹⁸⁸ ¿Acaso serían capaces de devorarnos vivos al irritar su ánimo en nuestra contra?, ¿nos arrastrarán vivos al seol?¹⁸⁹ ¿Acaso

¹⁸⁴ La de despreciar a Dios y su voluntad.

¹⁸⁵ Esto es, el voto de virginidad que defendieron hasta sus últimas consecuencias.

¹⁸⁶ En el sentido de que jamás se rehusaron a profesar su fe, al grado de preferir ser aserradas en vez de negar su devoción.

¹⁸⁷ El autor llama así a los ejecutores persas debido a la analogía que se presenta en el Salmo 124: «vivos nos hubieran devorado —los lobos— cuando estalló contra nosotros su furia». *Vid.* n. 188.

¹⁸⁸ Se trata de *Sal* 124, 3: «(...) vivos entonces nos habrían tragado en el fuego de su cólera» y *Nm* 16, 30: «Pero si Yahveh obra algo portentoso, si la tierra abre su boca y los traga con todo lo que les pertenece, y bajan vivos al seol, sabréis que esos hombres han rechazado a Yahveh», respectivamente. Ambas citas continúan el discurso para presentarnos el fatídico destino de aquéllos que se atreven a atentar contra los seguidores de Dios y de Cristo.

¹⁸⁹ Muchas ediciones bíblicas, entre ellas la *Biblia de Jerusalén*, hacen referencia al seol hebreo con respecto al griego ᾗδης (*hades*) por analogía. En un primer momento, el seol era usado para designar el lugar al que todos los seres humanos iban al término de su existencia —de ahí que muchas veces se le comprendiera simplemente como sepulcro—; pero, en el Antiguo Testamento se encuentran testimonios que lo hacen ver como un lugar destinado a aquéllos que no fueron buenos en vida (*Sal* 9, 17: «¡Vuelvan los impíos al seol, todos los gentiles que de Dios se olvidan!»). Aun así, al llegar a los textos intertestamentarios, el seol evoluciona a la idea de un lugar en el que las almas esperan la resurrección y el juicio, habiendo en él una parte destinada a la dicha —el paraíso— y varios lugares de tormento destinados a los pecadores (López de Ocariz y Alzola, «El ‘engullidor’ hacia una tipología de la máscara de horror en la escultura románica», p. 314). No obstante, resulta curiosa la similitud

hay alguien que se haya regocijado de tan terrible destino o acaso hay alguien que haya estado complacido de este horrible espectáculo?, ¿acaso hay alguien que haya visto esto sin lágrimas o que pudiera verlo? Yo no lo creo. Aun si alguien observara algo como esto, no sería propio de nuestra naturaleza, ni siquiera de aquélla que nos viene de Adán.¹⁹⁰

6. Condujeron a aquella miserable reina hacia aquel camino, pasó por en medio del cuerpo de las santas y toda una multitud la seguía. Aquel día el rey traía consigo una procesión imperial.¹⁹¹ Así terminó santa Ferbuta junto con su hermana y su criada un día 5 de abril.¹⁹² Por Cristo nuestro Señor, quien tiene la gloria junto con su Santo Espíritu bueno y dador de vida, ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

y confusión que generan los términos «seol» del hebreo y ᾗδης y γέεννα (*geenna*) del griego (*vid.* n. 296), lo cual se debe a que convergieron en el latín *infernus*, que posteriormente derivó en «infierno» (Toledo, *La segunda muerte: una crítica bíblico-teológica del mito pagano del infierno que sustituyó la verdad bíblica acerca del terrible destino de los malvados*, p. 7).

¹⁹⁰ Es decir, la naturaleza pecadora que nos heredó Adán al desobedecer a Dios y que nos es transmitida hasta el momento de nuestro bautismo. San Pablo comienza la historia de la salvación desde el momento en que Adán no escucha las palabras de Dios, hasta la aparición y crucifixión de Cristo. Así pues, el don de Cristo sobrepasa con mucho el pecado de Adán y sus consecuencias para la humanidad (O'Callaghan, «Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original», p. 163).

¹⁹¹ Nuevamente, el texto español de la primera traducción omite la parte subsiguiente referida a la conclusión del relato, llegando hasta este punto.

¹⁹² Del año 342 (Conferenza episcopale italiana, *op. cit.*, p. 1027); Butler sitúa su martirio en el 341 (*op. cit.*, p. 2099).

**ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ¹⁹³ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ¹⁹⁴ ΖΑΔΩΘ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ¹⁹⁵ ΚΑΙ ΤΩΝ
ΜΕΤ' ΑΓΙΟΥ ΡΚΗ' ΜΑΡΤΥΡΗΣΑΝΤΩΝ ΕΝ ΤΩ ΔΕΥΤΕΡΩ ΕΤΕΙ
ΤΟΥ ΔΙΩΓΜΟΥ**

1. Μετὰ τὸ τελειωθῆναι τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Συμεῶνος ἐκληρονόμησεν τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ ὁ ἅγιος Σαδῶθ ἐν τῇ καλουμένη πόλει Σαλήκ καὶ Κτησιφῶντι τῶν βασιλευουσῶν παρὰ Πέρσαις πόλεων· ὃς ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν εἶδεν¹⁹⁶ ὄραμα φοβερὸν καὶ καθ' ἑαυτὸν θαυμάσας συνεκάλεσεν¹⁹⁷ τὸν κλῆρον αὐτοῦ, περσβυτέρους τε καὶ διακόνους· ἦσαν γὰρ κεκρυμμένοι διὰ τὸν φόβον τοῦ βασιλέως. Καὶ ἀρξάμενος διηγείσθαι αὐτοῖς εἶπεν· «Εἶδον ὄναρ ἐν τῇ νικτὶ ταύτῃ τοιοῦτον,¹⁹⁸ κλίμακα μετὰ δόξης πολλῆς ἰσταμένην,¹⁹⁸ ἧς ἡ ἀρχὴ ἦν εἰς τὸν οὐρανόν. Ἴστατο δὲ ἐπ' αὐτῆς ὁ ἅγιος ἐπίσκοπος Σιμεῶν μετὰ δόξης πολλῆς¹⁹⁸ καὶ¹⁹⁸ ἀπείρου· ἐγὼ δὲ ἰστάμην κάτω¹⁹⁹ εἰς τὴν γῆν. Καὶ καλέσας με¹⁹⁸ μετὰ χαρᾶς μεγάλης εἶπεν μοι· Ἄνελθε πρὸς μέ, Σαδῶθ, ἀνελθε, μὴ φοβοῦ· καὶ γὰρ καγῶ²⁰⁰ χθὲς ἀνέβην, σὺ δὲ σήμερον ἀνελεύση· Καὶ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης ἐπιστεύσα, ὅτι εἰς τὴν τιμίαν¹⁹⁸ καὶ¹⁹⁸ καλλίστην τοῦ Χριστοῦ²⁰¹ ὁμολογίαν καταλείψομαι.²⁰² τὸ δὲ εἰρηῆσθαι παρ' αὐτοῦ ὅτι ἐγὼ χθὲς ἀνέβην, σὺ δὲ σήμερον ἀνελεύση, σημαίνει ὅτι αὐτὸς μὲν¹⁹⁸ πέρυσι²⁰³ ἐμαρτύρησεν. ἐγὼ δε ἐφέτος²⁰⁴ μαρτυρήσω καὶ ἀποκτανθήσομαι». Καὶ ἤρξατο νουθετεῖν αὐτούς καὶ²⁰⁵

¹⁹³ ἄθλησις P.

¹⁹⁴ μεγαλομάρτυρος *add.* P.

¹⁹⁵ γεγονότος *add.* P.

¹⁹⁶ ἶδεν W, P.

¹⁹⁷ συνεκάλεσατο P.

¹⁹⁸ *om.* P.

¹⁹⁹ (ἰ. χ.) κάτω εἰστήκειν P.

²⁰⁰ ἐγὼ P.

²⁰¹ *corr. supra lin.* P.

²⁰² W, P *forte legendum* καταλείψομαι.

²⁰³ περίσου W.

²⁰⁴ ἐφέτως P, ἐφέτω W.

²⁰⁵ ν. α. καὶ *om.* P.

παρακαλεῖν²⁰⁶ ἐκ τῶν θείων γραφῶν, ἔλεγεν δὲ οὕτως «Ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ πατέρες,²⁰⁷ τὸν Θεὸν ἀγαπήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, καὶ τὸν κύριον²⁰⁸ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξ ὅλης τῆς διανοίας· καὶ ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως οὐ φοβηθησόμεθα ἀπὸ παντὸς κακοῦ. Ὁ θάνατος δὲ καὶ ἡ σφαγὴ ἐὰν ἔλθῃ καθ' ἡμῶν καὶ φθάσῃ ἡμᾶς, μὴ δειλιάσωμεν, ἀλλ' ἕκαστος ἡμῶν ὡς δυνατὸς καὶ ἰσχυρὸς πολεμησάτω καὶ ὡς τέλειος ἀγωνιστῆς ἀγωνισάσθω.²⁰⁹ εἰ γὰρ²¹⁰ καὶ ἀποθάνωμεν, ὡς τέλειοι ἀποθάνωμεν· κἄν τε ζήσωμεν, ὡς δίκαιοι ζήσωμεν· εἰ δὲ καὶ ἀποθάνωμεν,²¹¹ ἀποθάνωμεν διὰ τὸν σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· ἐφ' ὅσον οὖν²¹² τὸ ξίφος ζωὴν δίδωσιν, δεῦτε, καὶ ἀρπάσωμεν· καὶ ὡς ἡ ῥομφαία ἀυγάζεται, σπουδαίως πλουτήσωμεν τὴν αἰώνιον ζωὴν.²¹³ Ἐν ὅσῳ γὰρ²¹⁴ ἐστὶν ἡμέρα, ὀξυποδήσωμεν εἰς τὴν μονὴν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας, ἵνα τιμὴν περισσοτέραν²¹² καὶ δόξαν αἰώνιον²¹² κληρονομήσωμεν καὶ πάσῃ τῇ ἐρχομένῃ γενεᾷ τὸ ὄνομα ἡμῶν καὶ τὴν δόξαν καταλείψωμεν. Εὐξώμεθα, ἀδελφοί, τῷ Θεῷ ἡμῶν τάχιον πληρῶσαι τὸ ὄραμα²¹⁵ τοῦτο ἡμῖν· καὶ γὰρ μετὰ χαρᾶς καὶ πόθου καὶ ἀγάπης πολλῆς²¹² δέχεται ὁ πνευματικὸς τὴν παρουσίαν τοῦ τοιοῦτου θανάτου· καὶ οὐ δεδιέναι²¹⁶ ἂν τις ἔτοιμος καὶ ἐμπαράσκευος ὑπάρχων. Φοβερὰ δὲ καὶ φρικτὴ ἐστὶν σαρκικῶς ἡ τούτου παρουσία· ὁ πνευματικὸς οὐ δέδιε²¹⁷ τὸν θάνατον, πολιτείαν πνευματικὴν κεκτημένος· ὁ δὲ σαρκικὸς ἰλιγγιᾷ καὶ τρέμει, σαρκικὴν ἔχων καὶ²¹⁸ τὴν πολιτείαν. Οἱ πρόθυμοι καὶ

²⁰⁶ αὐτούς *add.* P.

²⁰⁷ ἀγ. καὶ. π. *om.* P.

²⁰⁸ ἡμῶν *add.* P.

²⁰⁹ ἀγωνισάτω W, P.

²¹⁰ δὲ P.

²¹¹ (κἄν-δὲ καὶ ἀποθάνωμεν) *om.* P.

²¹² *om.* P.

²¹³ τ. α. ζ. *om.* P.

²¹⁴ δὲ P.

²¹⁵ ὄρομα W.

²¹⁶ W, P, *forte* δεδιείη.

²¹⁷ δέδειεν W, δεδιέναι P.

²¹⁸ *om.* P.

σπουδαῖοι κατεδίωξαν τὸν τοιοῦτον θάνατον, ἵνα ζῶν ἀπ' αὐτοῦ τὴν ἀίδιον κληρονομήσωσιν· οἱ δὲ χαῦνοι καὶ ὀκνηροὶ ἰδόντες αὐτόν, ἀπεκρύβησαν· οἱ ἀγαπῶντες τὸν Θεὸν πρὸς τὸν Θεὸν ἀπεδήμησαν, οἱ δὲ τὸν κόσμον, ἔμειναν ἐν τῷ κόσμῳ, οἱ μὲν εἰς εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίασιν ἀναλύσαντες, οἱ δὲ εἰς θλίψεις καὶ στεναγμούς ἀναμένοντες».

2. Ἐν δὲ²¹⁹ τῷ δευτέρῳ²²⁰ τοίνυν ἔτει τοῦ διωγμοῦ ἡμῶν παρεγένετο Σαβώριος ὁ βασιλεὺς τῶν Περσῶν²²¹ ἐν τῇ λεχθείσῃ πόλει Σαλήκ καὶ Κτησιφῶν²²² καὶ κατηγορήθη αὐτῷ ὁ ἐπίσκοπος καὶ ἀθλοφόρος²²³ Σαδῶθ, ὅπερ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον φιλοβασιλεύς· οὕτως γὰρ ἦν ἀγαπήσας τὸν ἐπουράνιον βασιλέα Χριστὸν²¹⁹ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ δινάμεως. Ὅσιος γὰρ ὁ ἅγιος Σαδῶθ²¹⁹ καὶ τέλειος, ἐγκράτης καὶ πλήρης πίστεως καὶ δικαιοσύνης ὑπάρχων²¹⁹, μιμητῆς γέγονε²²⁴ τοῦ ἀγίου Σιμεῶνος, οὗπερ καὶ ἦν διάδοχος. Πέμπτας οὖν ὁ βασιλεὺς Σαβώριος²¹⁹ ἐκράτησεν αὐτόν σὺν τῷ κλήρῳ αὐτοῦ μετὰ καὶ ἐτέρων κληρικῶν τῆς περιοικίδος καὶ ἀσκητῶν καὶ ἀσκητριῶν τὸν²¹⁹ ἀριθμὸν²¹⁹ ἑκατὸν εἴκοσι ὀκτώ. Καὶ πάντες ὁμοῦ δεθέντες ἀλύσεσιν σιδηραῖς κατεκλείσθησαν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ²²⁵ ἐν τόπῳ σκοτεινῷ καὶ πικρῷ ἐπὶ μῆνας πέντε, θλίψεις μεγάλας καὶ ποικίλας ἀνάγκας ὑπομείναντες. Οἱ γὰρ ἄθεοι καὶ ἄνομοι²²⁶ περιθέντες αὐτοῖς σχοινία εἰς τὰς κνήμας καὶ ψύας καὶ τοὺς ὤμους καὶ²¹⁹ κατασφίγγοντες ξύλοις, ἐπὶ τοσοῦτον σινέτειναν αὐτοὺς καὶ ἐβασάνισαν,²²⁷ ὥστε τὰ ὀστᾶ αὐτῶν οἰνεὶ φορτία ξύλων σφιγγόμενα τρισμὸν ἀποτελεῖν καὶ μέγιστον πόνον ἐμποιεῖν.²²⁸ Βασανίζοντες

²¹⁹ *om.* P

²²⁰ οὖν *add.* P.

²²¹ Σ. ὁ βασιλεὺς παρεγένετο P.

²²² W, P, *supra*, n. 1 Κτησιφῶντι.

²²³ (ἐ. κ. ἀ.) ἀθλοφόρος ἐπίσκοπος P.

²²⁴ γεγονώς P.

²²⁵ ἐν τῷ δ. κ. P.

²²⁶ ἄνομοι καὶ ἄθ. P.

²²⁷ κ. ἐ. *om.* P.

²²⁸ καὶ μ. π. ἐμπ. *om.* P.

δὲ αὐτοὺς σφοδρῶς καὶ ἀνελεημόνως²²⁹ ἐπέλεγον αὐτοῖς «Προσκυνήσατε τῷ ἡλίῳ καὶ ποιήσατε τὸ θέλημα τοῦ βασιλέως καὶ ζήσεσθε». Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἅγιος Σαδῶθ ὡς ἐκ στόματος πάντων εἶπεν· «Ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ²³⁰ εἰς μίαν πίστιν καὶ μίαν δύναμιν καὶ ἀλήθειαν <ὁμοίως μίαν²³¹> πιστεύομεν καὶ ἐν μαρτύριον μαρτυροῦμεν καὶ ἓνα θεὸν προσκυνοῦμεν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ αὐτῷ λατρεύομεν ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς²¹¹ δυνάμεως ἡμῶν· τῷ δὲ ἡλίῳ κτίσματι αὐτοῦ ὄντι οὐ προσκυνοῦμεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ πῦρ τιμῶμεν —ὁ γὰρ ποιήσας αὐτὰ Θεὸς²²³ αὐτὸς ἔδωκεν εἰς λειτουργίαν ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις— καὶ παραβάται κατὰ τὸν πονηρόν σου διάταγμα ἡμεῖς οὐ γιγνώμεθα· ὅθεν²³² παρὰ σοῦ μὲν²³² ὁ θάνατος, παρ' ἡμῶν δὲ²³² ἡ ζωὴ αὕτη ἢ πρόσκαιρος. Μὴ οὖν μακροθυμῆσης ὥραν μίαν ἐν τῇ σφαγῇ ἡμῶν μηδὲ φείση τῶν ὀφθαλμῶν σου ἐκχέαι τὸ αἷμα ἡμῶν. Ἡ γὰρ ἐφ' ἡμᾶς μακροθυμία σου καὶ φειδῶ ἀπωλείας πρόξενος ἡμῖν γίνεται». Πάλιν οὖν²³² ἐρρέθη τοῖς ἁγίοις²³³ ὡς ἐκ στόματος τοῦ βασιλέως· «Ἐὰν τὸ θέλημά μου μὴ ποιησῆτε καὶ τῶν προσταγμάτων μου μὴ ἀκούσητε, ἰδοὺ ἔφθασεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ κακίστη ὥρα τῆς ἀπωλείας ὑμῶν». Καὶ ἀποκριθέντες οἱ ἅγιοι ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος εἶπον· «Ἡμεῖς οὐκ ἀπολλύμεθα παρὰ²³² τῷ Θεῷ ἡμῶν οὐδὲ ἀποθνήσκομεν ἐν²³² τῷ Χριστῷ αὐτοῦ, ἀλλὰ²³² ζωοποιεῖ²³⁴ ἡμᾶς τῇ μακαρίᾳ καὶ²³⁵ αἰωνίῳ αὐτοῦ ζωῇ καὶ δίδωσιν ἡμῖν εἰς κληρονομίαν καὶ ἀνάπαυσιν τὴν ἀθάνατον καὶ ἀτελεύτητον αὐτοῦ βασιλείαν.²³⁶ Τὸ λοιπὸν²³⁷ ὀξέως ἐπάγαγε ἐν ἡμῖν τὸν θάνατον,²³⁸ ἐτοίμως καὶ προθύμως ἔχουσιν διὰ τὸν Θεὸν ἡμῶν ἀποθανεῖν. Οὔτε

²²⁹ σφ. κ. ἀν. om. P.

²³⁰ οἱ χ. om. P.

²³¹ P, om. W.

²³² om. P.

²³³ αὐτοῖς P.

²³⁴ γὰρ add. P.

²³⁵ μ.κ. om. P.

²³⁶ (καὶ ἀνάπ.- βασιλείαν) τὴν βασιλείαν αὐτοῦ P.

²³⁷ (τ. λ.) τὸν οὖν θάνατον P.

²³⁸ τ. θ. om. P.

γὰρ τῷ ἡλίῳ προσκυνοῦμεν οὔτε τὸ πυρὶ οὔτε²³⁹ τοιούτων ἀνόμων²²⁹ προσταγμάτων ἀκούομεν τοῦ βασιλέως²⁴⁰, ἐπει²⁴¹ θανάτου²⁴² καὶ ἀπωλείας γέμουσιν».

3. Ἰδόντες τὸ στερρὸν καὶ ἀκλινὲς τῆς πιστέως αὐτῶν καὶ ὁμολογίας, ἔδωκαν κατ' αὐτῶν τὴν ἀπόφασιν.²⁴³ Ἀκούσαντες δὲ οἱ τρισμακάριοι τοῦ Χριστοῦ μάρτυρες,²⁴⁴ ὅτι ἐδόθη κατ' αὐτῶν ἢ διὰ τοῦ²⁴⁵ ξίφους ἀπόφασις, ὥστε πάντα ὁμοῦ ἀποτμηθῆναι, ἠτοίμασαν ἐνισχύσαντες ἑαυτοὺς πρὸς τὴν σφαγὴν καὶ τὸν θάνατον. Οἱ δὲ τοῦ βασιλέως ἄρχοντες καὶ πιστικοὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς δεσμώτας ἔξω τῆς πόλεως· οἱ δὲ ἅγιοι¹⁹⁵ μάρτυρες¹⁹⁵ μετὰ χαρᾶς πολλῆς¹⁹⁵ καὶ εὐφροσύνης²⁴⁶ ἔψαλλον καὶ ἔλεγον οὕτως¹⁹⁵ «Κρῖνον ἡμῖν²⁴⁷ ὁ Θεὸς καὶ δίκασον τὴν κρίσιν ἡμῶν ἐξ¹⁹⁵ ἔθνους οὐχ ὀσίου καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων δολίων καὶ αἰμοποτῶν σῶσον ἡμᾶς, ὅτι σὺ ὁ Θεὸς κραταίωμα ἡμῶν¹⁹⁵ εἶ καὶ ἐλπίς».²⁴⁸ Καὶ ὡς ἔφθασαν τὸν τόπον, ἔνθα ἤμελλον τελειοῦσθαι, ὁμοθυμαδὸν ἀνοίξαντες τὰ στόματα αὐτῶν εἶπον· «Εὐλογητὸς εἶ, ὁ Θεός, ὁ καταξιώσας ἡμᾶς εἰς τὴν χάριν ταύτην καὶ μὴ ὑπεριδὼν τὴν δέησιν ἡμῶν, ἀλλὰ δούς ἡμῖν τὸν πολύτιμον τοῦτον²⁴⁹ στέφανον τοῦ μαρτυρίου.²⁵⁰ οἶδας γάρ, δέσποτα, πῶς αὐτὸν ἐζητοῦμεν. Καὶ εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τῆς σῆς ἀγαθότητος, ὁ σῶσας ἡμᾶς καὶ καλέσας εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Μὴ οὔν²⁵¹ ἐάσης ἡμᾶς, Κύριε,¹⁹⁵ θλιβῆναι εἰς τὸν κόσμον τοῦτον,

²³⁹ τ. π. *om.* P.

²⁴⁰ τ. β. ἀκούομεν P.

²⁴¹ ἐπὶ P, W.

²⁴² θανάτω P, W.

²⁴³ (ιδόντες-ἀπόφασιν) *om.* P.

²⁴⁴ (οἱ-μάρτυρες) *om.* P.

²⁴⁵ *om.* P.

²⁴⁶ οὔτως *add.* P.

²⁴⁷ *Ita*, W, P. (?)

²⁴⁸ ἡμῶν *add.* P.

²⁴⁹ π. τ. *om.* P.

²⁵⁰ (τ. μ.) τοῦτον P.

²⁵¹ (μὴ οὔν) καὶ μὴ P.

ἀλλὰ βεβαίωσον²⁵² ἐνώπιόν σου εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν, καὶ καταξιώσον²⁵³ ἡμᾶς εἰς τὸ τίμιον βάπτισμα τοῦ αἵματος ἡμῶν λουθῆναι, ὅτι σὺ μόνος ὑπάρχεις δεδοξασμένος Θεὸς καὶ ὁ μονογενὴς σου Υἱὸς καὶ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα εἰς τὸν αἰῶνα, ἀμήν». Ταῦτα τοίνυν εὐξάμενοι οἱ μακάριοι ἀνηροῦντο ὑπὸ τῶν παρανόμων, καὶ οὐκ ἐπαύσατο ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ἡ δοξολογία, ἕως οὗ καὶ ὁ πάντων ἔσχατος ἀνηρέθη.²⁵⁴

4. Ἐτελειώθησαν δὲ οἱ ἅγιοι ρχη²⁵⁵ μάρτυρες μηνὶ φεβρουαρίῳ εἰκάδι.²⁵⁶ Τὸν δὲ τίμιον καὶ ἔνδοξον ἐπίσκοπον καὶ ἀθλοφόρον Σαδῶθ²⁵⁷ ἀνήγαγον δεδεμένον εἰς πατρίδα ἑτέραν, καλουμένην Βεθουζᾶν, ἐν πόλει καλουμένην Βηθλαπάτ-κάκεϊ αὐτοῦ ἀπέτεμον τὴν τιμίαν καὶ ἀγίαν²⁵⁸ κεφαλὴν. Ἐτελειώθησαν δὲ²⁵⁹ πάντες οἱ ἅγιοι καὶ²⁶⁰ ἔνδοξοι μάρτυρες ἐν εἰρήνῃ, ὑμνοῦντες καὶ δοξολογοῦντες τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, ἅμα τῷ Πατρὶ σὺν τῷ ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς²⁶⁰ αἰῶμας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

²⁵² Βεβαίωσας P.

²⁵³ καταξιώσας P.

²⁵⁴ (λουθῆναι-ἀνηρέθη) καὶ ἕως οὗ πάντων ἔσχατος ἀνηρέθη οὐκ ἐπαύσατο ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ἡ δοξολογία P.

²⁵⁵ οὔτοι P.

²⁵⁶ εἰκάδι β τοῦ φεβρουαρίου μηνὸς P.

²⁵⁷ (τὸν δὲ-Σαδῶθ) τὸν ἀθλοφόρον δὲ ἐπίσκοπον P.

²⁵⁸ τ. καὶ ἀγ. om. P.

²⁵⁹ om. P.

²⁶⁰ (ἅμα-τοὺς) μεγαλωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια εἰς τοὺς ἑξεῖς ἅπαντας P.

Martirio del obispo san Sadot y sus otros 128 compañeros martirizados con él durante el segundo año de la persecución

1. Luego de que se realizara el martirio de san Simeón,²⁶¹ san Sadot fue designado su sucesor en las ciudades llamadas Seleucia²⁶² y Ctesifonte, las cuales eran importantes entre los persas. Cierta día, Sadot contempló una terrible visión y, asombrado desde lo más profundo de su ser, convocó a su clero, a sus presbíteros y a sus diáconos, pues estaban escondidos a causa del miedo que les provocaba el rey. Y, comenzando a relatarles lo que vio, les dijo: «aquella noche tuve un sueño, vi una escalera²⁶³ que se alzaba con enorme gloria, cuyo comienzo se encontraba en el cielo. Sobre ésta estaba el obispo san Simeón rodeado de gran e infinita gloria. Yo estaba abajo, en la tierra. Me llamó con gran alegría y me dijo: ‘sube conmigo, Sadot, sube, no temas; yo subí ayer, tú subirás hoy.’ Y desde aquel momento, asumí que sería liberado en pos del más bello y honorable oficio de Cristo.²⁶⁴ Las palabras que de él venían, ‘yo subí ayer’ y ‘tú subirás hoy’, significan que él fue martirizado el año anterior. Así pues, yo sufriré el martirio este año y encontraré la muerte». Comenzó también a aconsejarlos y a exhortarlos con las Sagradas Escrituras y les habló así: «queridos hermanos y padres míos, amemos a Dios con todo nuestro corazón y a nuestro Señor Jesucristo con toda nuestra intelligen-

²⁶¹ *Vid.* n. 169.

²⁶² A menudo la ciudad de Seleucia también era llamada Salec (Fleury, *The ecclesiastical history of M. l'abbé Fleury*, p. 154).

²⁶³ Este pasaje recuerda a *Gn* 28, 12: «Y tuvo un sueño (Jacob); soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella».

²⁶⁴ Se da a entender que, con la visión que Sadot tuvo de Simeón, éste acepta su destino: el martirio.

cia²⁶⁵ y, vistiendo nuestra armadura de fe,²⁶⁶ no temeremos ante ningún mal. Si la muerte y el asesinato vienen contra nosotros y nos alcanzan, no sintamos temor, al contrario, que cada uno de nosotros pelee en la medida que le sea posible mostrándose fuerte y tenaz, como todo buen luchador consumado que pelea por la victoria. Pues si morimos, moriremos como personas virtuosas; si vivimos, viviremos como personas justas; si morimos, moriremos por la causa de Jesucristo nuestro salvador. ¡Vamos!, porque la espada nos da vida,²⁶⁷ arrebatémosla; y así como brilla la espada, con esmero enriquezcámonos con la vida eterna. Mientras todavía es de día, apresurémonos a la morada del reino de los cielos, para que recibamos el más extraordinario honor y la gloria eterna y leguemos nuestros nombres y nuestra gloria a todas las generaciones venideras. Hermanos, pidamos a nuestro Dios que esta visión se cumpla en nosotros lo más rápido posible, pues con gozo, arrepentimiento y mucho amor, el espíritu recibe la llegada de una muerte como ésta; y no hay nada que temer, cuando uno se encuentra listo y preparado. Desde el punto de vista carnal, la llegada de la muerte es terrible y aterradora, pero el espíritu no teme a la muerte una vez que se ha adquirido una forma de vida espiritual. Teme y pierde la cabeza el que, una vez que la carne se ha adueñado de él, tiene una vida carnal.²⁶⁸ Quienes son buenos y están listos buscan una

²⁶⁵ Cf. *Mt* 22, 37: «Él —Jesús— le dijo: ‘Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente’ (...). Cf. también *Mc* 12, 30.

²⁶⁶ Cf. *Ef* 6, 14: «¡En piel, pues, ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza (...).».

²⁶⁷ Sadot se refiere a la vida eterna. Por otro lado, *Mt* 10, 34 dice: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada», en donde Jesús es quien porta la espada.

²⁶⁸ Es decir, que acepta que hay vida eterna en Dios y en Cristo, y abandona los deseos mundanos de una vida carnal, además del pecado. Esto se ve reflejado en *Rm* 7, 14: «Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado».

muerte de este tipo, a fin de ganarse la vida eterna por medio de ella; quienes son frívolos y se muestran reacios aun sabiendo esto, desaparecen. Quienes aman a Dios, subirán con Dios; quienes aman al mundo, permanecen en el mundo; unos dirigiéndose hacia la alegría y el gozo, otros aguardando aflicciones y sollozos».

2. En consecuencia, durante el segundo año de nuestra persecución,²⁶⁹ llegó Sapor, rey de los persas, a la ciudades llamadas Seleucia y Ctesifonte, y fue acusado el obispo y mártir Sadot, cuyo nombre se interpreta como «amigo del rey», pues de este modo era adorador de Cristo, rey en los cielos, con todo su corazón y con todas sus fuerzas. San Sadot, piadoso y perfecto, mostrando que tenía y estaba lleno de fe y justicia, siguió el ejemplo de san Simeón, de quien era sucesor. Tras haberle enviado a sus mensajeros, el rey Sapor se apoderó de él junto con su clero, sus otros compañeros de la región más cercana, sus monjes y sus ascetas, los cuales sumaban un total de 128. A lo largo de cinco meses, todos fueron encadenados y encerrados juntos en la misma prisión, un lugar oscuro y cruel, aguardando oprimidos por grandes y diferentes aflicciones. Y, luego de que les impusieran sogas en las piernas, en la espalda, en los hombros y los ataran en postes, los ateos impíos los estrujaron y los torturaron, de tal manera que parecía como si sus huesos atados al peso de los troncos crujieran, y sufrían enorme dolor. Mientras los torturaban con violencia y sin piedad, les dijeron: «adoren al sol, hagan la voluntad del rey y vivirán». San Sadot les respondió y habló de parte de todos: «nosotros los cristianos creemos en una sola fe, en una sola fuerza y en la verdad <igualmente una>, damos un solo testimonio y adoramos a un solo Dios, creador del cielo y de la tierra, le servimos con todo nuestro corazón y con todas nuestras fuerzas. No adoramos al sol, que es una creación suya, ni tampoco lo honramos —pues al crear Dios mismo estas cosas, él las entregó a nosotros los hombres para que nos sirviéramos de ellas—. Nosotros no nos convertimos

²⁶⁹ Sadot fue martirizado en 342 (Conferenza episcopale italiana, *op. cit.*, p. 1112) al igual que Ferbuta (*vid.* n. 192).

en apóstatas con tal de obedecer esta ímproba ley tuya; por lo cual, al condenarnos a muerte, nosotros sólo perderemos esta vida terrenal.²⁷⁰ Así pues, no esperes ni un solo momento para asesinarlos cruelmente ni muestres indulgencia en tus ojos cuando derrames nuestra sangre. Tu paciencia está en contra nuestra y tu calma se vuelve protectora de nuestra perdición».²⁷¹ Nuevamente se le respondió a los santos con unas palabras que parecían salidas de la boca del rey: «si no hacen mi voluntad y no escuchan mis órdenes, he ahí que les llegará la peor de las horas, la de su muerte». Y replicándole como si fueran una sola voz, los santos le dijeron: «nosotros no morimos estando al lado de nuestro Dios ni perecemos en manos de Cristo, sino que nos vivifica por medio de su santa vida eterna y nos entrega su reino inmortal y sin fin como herencia y descanso. Por lo demás, condúcenos hacia la muerte de inmediato, somos capaces de morir por nuestro Dios de buena gana y de buena voluntad. Pues no alabaremos ni al sol ni al fuego, ni acataremos órdenes impías como éstas de parte del rey, puesto que están llenas de muerte y destrucción».²⁷²

3. Observando su determinación y la inquebrantabilidad de su profesión de fe, decretaron sentencia en su contra. Luego de

²⁷⁰ *Vid.* n. 178.

²⁷¹ Este fragmento se puede interpretar en el texto griego bajo la idea de que los mártires desean morir ya, en nombre de Dios y de Cristo, sin ser cuestionada su fe o sin recibir oferta alguna para adorar a otro dios. La clemencia que ofrecen los persas a cambio de rendir tributo al sol y el tiempo empleado en ello va contra el deseo de los condenados, motivo por el cual Sadot pronuncia este discurso.

²⁷² Por una posible condena divina al tener otros ídolos. Recordemos lo dicho en *Ex* 20, 3-6: «No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos».

que los tres veces dichosos²⁷³ mártires de Cristo escucharan que se les había dictado sentencia para morir por la espada, de modo que fueran decapitados todos juntos, se prepararon fortaleciéndose a sí mismos para la matanza y la muerte. Los generales del rey y quienes le eran dignos de confianza los llevaron cautivos fuera de la ciudad. Los santos mártires cantaban con gran gozo y alegría, y hablaban así: «júzganos, Dios, y aparta nuestro juicio del de esta nación impía, lejos de los hombres traicioneros, y sálvanos de los que beben sangre; porque tú, Dios, eres nuestra fortaleza y nuestra esperanza».²⁷⁴ Y cuando llegaron al lugar en el que estaba planeado que murieran, dijeron al unísono: «Bendito eres, Dios, tú que nos has juzgado dignos de esta gracia y no ignoraste nuestra súplica, sino que nos diste esta muy venerable corona del martirio, pues tú sabes, Señor, cómo la deseábamos. Bendito nuestro Dios, unigénito de tu bondad, quien nos salvó y nos llamó a la vida eterna. Por tanto, no permitas que nos aflijamos ante un mundo como éste, Señor, sino fortalécenos con tu presencia por medio de tu benevolencia y júzganos dignos de lavarnos con el honroso bautismo de nuestra sangre, porque sólo tú eres el único Dios que existe y que ha de ser glorificado, y tu Hijo el unigénito y tu Santo Espíritu a lo largo de los siglos, amén». En cuanto terminaron de rezar tales cosas, los mártires bendecidos fueron asesinados por aquellos hombres crueles y la alabanza que salía de sus bocas no se detuvo hasta que el último de sus compañeros fue ejecutado.

4. Los 128 santos mártires murieron el vigésimo día del mes de febrero.²⁷⁵ Se llevaron encadenado al honorable, querido y victorioso obispo Sadot a otra patria, llamada Betuza, ubi-

²⁷³ Gr. τρισμακάριοι (*trismakaríoi*): adjetivo que se otorga a aquéllos que han recibido para sí a todas las personas de la Santísima Trinidad (*cf.* Hicks, «Trinity, Economy, and Scripture Recovering Didymus the Blind», 2015).

²⁷⁴ *Sal* 43, 1: «Hazme justicia, oh Dios, y mi causa defiende contra esta gente sin amor; del hombre falso y fraudulento, líbrame».

²⁷⁵ Del año 342 (Butler, *op. cit.*, p. 1101).

cada en la ciudad llamada Bethlapat²⁷⁶ y en ese lugar le cortaron su santa y venerable cabeza. Todos los insignes y santos mártires murieron en paz, cantando alabanzas y glorificando a nuestro señor Jesucristo, a quien le corresponde toda la gloria, el honor y la adoración, junto con su Padre y el Espíritu Santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

²⁷⁶ Los martirologios ubican Betuza en la provincia de Gundishapur — conocida también como Bethlapat—, ubicada al suroeste de Irán. Esta ciudad se había convertido en uno de los tantos núcleos de cristianos sirios y de habla griega en la cual también había una escuela de educación superior cuyo idioma de enseñanza era el siríaco (MacCulloch, *Historia de la cristiandad*, pp. CLIV-CLV).

**ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ²⁷⁷ ΑΒΡΑΜΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
ΓΕΝΟΜΕΝΟΥ²⁷⁸ ΑΡΒΗΛ ΤΗΣ ΠΕΡΣΙΔΟΣ²⁷⁹**

1. Ἐν τῷ πέμπτῳ ἔθει τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ κατεσχέθη ὁ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος Ἀβράμιος τῆς πόλεως Ἀρβήλ κατὰ κέλευσιν τοῦ ἀρχιμάγου Ἀδερφορᾶ,²⁸⁰ τῆς πατριδὸς δὲ Ἰάβ.²⁸¹ Ὅστις ἀρχιμάγος ἀναγκάζων αὐτὸν τὸν ἀγίον Ἀβράμιον προσκυνῆσαι τῷ ἡλίῳ, καὶ μὴ θέλοντα αὐτὸν τοῦτο ποιῆσαι, τὸ πᾶν σῶμα αὐτοῦ ταῖς βασάνοις ταῖς δειναῖς κατέφθειρεν, βοῶντος αὐτοῦ τοῦ ἀγίου ἐν τοῖς ἀφορήτοις ἐκείνοις αἰκισμοῖς καὶ λέγοντος ὅτι· «Χριστιανός εἰμι καὶ ἓνα Θεὸν τὸν ἀληθινὸν προσκυνῶ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύω καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ τῇ ἀγίᾳ καὶ ἀληθινῇ μέχρι θανάτου ἐγκαρτερῶ· καὶ μὴ κατανάγκαζέ με κτίσμασιν καὶ ποιήμασιν προσκυνεῖν».²⁸²
2. Ταῦτα δὲ αὐτοῦ βοῶντος τοῦ ἀγίου ἐν ταῖς βασάνοις, λέγει αὐτῷ ὁ ἀσεβής· «Ποίησον τὸ θέλημα τοῦ βασιλέως καὶ ζῆθι». Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Ἀβράμιος εἶπεν αὐτῷ· «καὶ σὲ καὶ τὸν ταλαίπωρόν σου ἄρχοντα ἐξουθενῶ καὶ τοῦ βασιλέως σου καὶ αὐτοῦ ὡς παρανόμου τυγχάνοντος καταφρονῶ καὶ ἐκμυκτηρίζω τοὺς θεοὺς αὐτοῦ. Ὅσον δὲ ἠθέλησεν τῇ ἀλαζονίᾳ αὐτοῦ καταπατῆσαι τὴν ταπεινοφροσύνην ἡμῶν ὁ βασιλεὺς καὶ καταργῆσαι τὴν ἀλήθειαν ἡμῶν τῇ αὐτοῦ ἀσεβείᾳ, ἴδου πολλῶ πλέω ὑψοῦται τὸ ταπεινὸν ἡμῶν σχῆμα καὶ μεγαλύνεται περισσῶς τὰ καθ' ἡμᾶς πρὸς τὸν Θεόν, αὐτὸς δὲ ταλαιπωρεῖ καὶ ἐξουθενεῖ τὰ παρ' αὐτῷ· καὶ ἡ μὲν ἀλήθεια ἡμῶν πληθυνομένη δοξάζεται, ὁ δὲ ἐκμυκτηριζόμενος ἀτιμάζεται· καὶ καθ' ἐκάστην ἡμέραν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν συμπατοῦμεν αὐτόν». Ἀκούσας δὲ ὁ τύραννος τὰς ὕβρεις τοῦ βασιλέως, τὰς παρὰ τοῦ ἀγίου λεχθείσας, ἐκέλευσεν αὐτὸν εὐθέως ἀποτμηθῆναι· καὶ

²⁷⁷ ἄθλησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν P.

²⁷⁸ *Ita* P. μαρτυρήσαντος ἐπὶ J.

²⁷⁹ τῆς Περσίδος *om.* P.

²⁸⁰ Ἀδερφορᾶ P.

²⁸¹ *ita* J, P.

²⁸² *hic des. mutil.* P.

παραχρῆμα ἀνηρέθη ὁ μακάριος Ἀβράμιος ἐν κώμη λεγομένη
Θελάμ. Ἐτελείωθη δὲ μηνὶ φεβρουαρίῳ²⁸¹ πέμπτη, ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Martirio de san Abraham, obispo de Arbela de Persia

1. En el quinto año de nuestra persecución fue capturado el santísimo Abraham, obispo de la ciudad de Arbela,²⁸³ por orden de Aderfora de Yab,²⁸⁴ jefe de los magos. Después que aquél intentara obligar a san Abraham a adorar al sol sin lograr convencerlo, torturó todo su cuerpo con terribles tormentos mientras el santo gritaba en medio de insoportables torturas y le decía: «soy cristiano, adoro a un solo Dios verdadero, sólo a él sirvo y me mantengo firme en su fe santa y verdadera hasta la muerte. No me obligues a postrarme ante estas creaciones y obras suyas».
2. Luego de que el santo gritara estas palabras en medio de los tormentos, aquel sacrílego le dijo: «haz la voluntad del rey y vive». Abraham, el mártir de Cristo, le respondió: «para mí, tú y tu miserable comandante no valen nada, desprecio a tu rey, puesto que lo considero un hombre cruel, y me burlo de sus dioses. En qué medida el rey acostumbra pisotear nuestra humildad en beneficio de su petulancia y abolir nuestra verdad en favor de su impiedad. Mira que nuestra humilde dignidad se engrandece como no te imaginas y nuestros asuntos se enaltecen por encima de nosotros de manera extraordinaria para Dios, pero el rey obstaculiza y desprecia todo lo que a Dios concierne. Nuestra verdad se glorifica al mismo tiempo que crece, pero quien se burla de ella es considerado indigno y a éste lo pisoteamos con nuestros propios pies todos los días». Luego de que el tirano escuchara estas injurias en contra del rey, pronunciadas por la boca del santo, al punto ordenó que fuera decapitado. El bienaventurado Abraham

²⁸³ Hoy conocida como Erbil, fue una ciudad iraní ubicada al noroeste del Imperio Sasánida. Se encontraba a 52 kilómetros de Gaugamela, lugar de una de las batallas más icónicas de Alejandro Magno contra Darío III y su ejército persa en el 331 a. C. (cf. Mexía, *Historia imperial y Cesarea*, p. 62).

²⁸⁴ Probablemente se trate de la ciudad iraní de Tazeh Yab de ubicación incierta. Incluso en el *Martirologio Romano* se lee que la muerte de Abraham sucedió en Persia, sin dar mayor detalle (Conferenza episcopale italiana, *op. cit.*, p. 169).

fue asesinado inmediatamente en el pueblo llamado Telám.²⁸⁵ Murió el quinto día del mes de febrero, en Cristo Jesús nuestro señor, para quien es la gloria y el poder ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

²⁸⁵ La ciudad de Telám también es conocida como Tell-Niāhā (*cf.* Evangelizo, «San Abrahán de Arbela, obispo y mártir»). Su ubicación, tanto actual como dentro del Imperio Sasánida, es muy difusa.

**ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ²⁸⁶ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΕΡΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΑΒΡΑΜΙΟΥ²⁸⁷
ΤΟΥ ΠΕΡΣΟΥ**

1. Ἄρτι τῆς Περσικῆς ἀπονοίας ὄλω θυμῷ χωρούσης κατὰ χριστιανῶν, καὶ ὁ μακαρίτης Ἀβραμῖος, ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀβήλ γεγονώς, συλλαμβάνεται καὶ τῷ τοῦ ἀρχιμάγου Ἀδερφορᾶ προσάγεται βήματι. Καὶ αὐτίκα τοῦτον ἐκεῖνος, μεθ' ὃ μάθοι ὅστις εἶη καὶ ὡς χριστιανὸς τὸ σέβας καὶ τῆς αὐτῶν προεστῶς ἐκκλησίας, ἀπαλῶς μὲν τὰ πρῶτα καὶ θωπευτικῶς εἶτα καὶ θρασέως καὶ ἀυστηρῶς· «Εἰ μὴ γε θύσεις, εἶπεν, ἡλίω καὶ τῷ φανοτάτῳ πυρὶ, ποικίλαις σου²⁸⁸ πρότερον, Ἀβραμίε, τὸ σῶμα κολάσει παραδούς, οὕτω σε καὶ πυρὶ παραδώσω· νῦν γοῦν εἴ μοι πείθῃ τὰ λυσιτελῆ συμβουλευόντι, τὸ προσττατόμενον ποιεῖ· εἰ δ' οὖν ἀλλὰ γνώσῃ πάντως, ὡς οὐκ εἰς συμφέρον σοὶ τὰ τῆς ἀπειθείας προβήσεται». «Οὐ λυσιτελῆ τυγχάνει τὰ κελευόμενα, πρὸς τὸν μάγον ὁ δίκαιος εἶπεν, ψυχοβλαβῆ δὲ καὶ Θεοῦ πόρρω βάλλοντα· τίς γὰρ νοῦν ἔχων ἄνθρωπος τὸν ἡλίου καὶ πυρὸς λιπῶν ποιητὴν τὰ ποιήματα πορσκυνεῖν ἀνάσχοιτο; λοιπὸν ὁ βούλει ποιεῖ· Ἀβράμιος γὰρ οὗ σοὶ τὸ παράπαν πεισθεῖη μὴ συμφερόντως διδάσκοντι. Τί δέ μοι καὶ πῦρ ἀπειλεῖς τὸ ὁμόδουλον, ὃ νεύματι τοῦ ποιησάντος ψυχρότερον χιόνος φανήσεται· ἄλλως τε δὲ καὶ σῶμα μὲν ἴσως παραβλάψαι δυνήσῃ ψυχὴν δὲ τὴν ἐμὴν οὐμενοῦν οὐδαμῶς· μὴ φοβηθῆτε γάρ, ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις φησίν, ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ».
2. Τούτων οὕτω ῥηθέντων ὑπὸ τοῦ μάρτυρος, ὁ ἀρχιμάγος τοσοῦτον αὐτὸν ταῖς μάστιξι κατὰ παντὸς τοῦ σώματος ἔκοψεν, ὡς αἵματος μὲν πληρωθῆναι τὸ ἔδαφος, θεάμα δὲ τοῦτον ἐλέους ἄξιον οἰκτίρμοσιν ὀφθαλμοῖς προκεῖσθαι καὶ συμπάθει ψυχαῖς· ἄλλ' ὁ δεινὸς ἄρχων ἐκεῖνος, καίπερ οὕτως ἔχοντα βλέπων τὸν ἀθλητὴν, ὅμως θυμομαχῶν πρὸς

²⁸⁶ *supra in marg.* μενὶ τῷ αὐτῷ γ' R.

²⁸⁷ Ἀβραμίου *hic tantum* R.

²⁸⁸ συ R.

ἄρνησιν ἐξεκαλεῖτο Χριστοῦ καὶ θύειν ἠλίω κατηνάγκαζε καὶ πυρί. Τοῦ δὲ χριστιανὸν ἑαυτὸν διαρρήδη ὁμολογοῦντος καὶ μὴ ἂν ἀρνήσασθαι ποτε τὸν Χριστὸν εἶτι καὶ γένοιτο λέγοντος, ὁ ἀρχιμάγος τί τῶν δεινῶν οὐκ ἐπῆγεν αὐτῷ; μάστιξιν αὐτὸν ἤκιζε, σιδηροῖς ὄνουξιν ἔξαινε, λαμπάσι πυρὸς κατέφλεγε, θηρίοις υπέβαλλε, πᾶν εἶδος αὐτῷ²⁸⁹ χαλεπῶν βασάνων ἐπέφερε· «Ποίησον, καθ' ἐκάστην τῶν κολάσεων ἐπιλέγων. Ἀβράμιε, τὸ τοῦ βασιλέως πρόσταγμα· θύσον τοῖς θεοῖς καὶ ἀπαλλάττου τῶν τιμωρούντων σε». Ἐφ' οἷς ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς· «Καὶ σέ, τύραννε, εἶπε, καὶ τὸν ἀσύνετον βασιλέα σου ὡς παρανόμους καὶ ἀσεβεστάτους περιφρονῶ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμῶν διαπτύω καὶ καταρῶμαι, ὅτι ἐπικατάρatoi εἰσι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ σεβόμενοι αὐτούς. Καὶ γὰρ ὅσω σπουδάζετε τὴν Χριστοῦ ποίμνην ἐκτρίψαι, τοσούτω πλέον καὶ κρατύνεται καὶ προτίθεται. Ὑμεῖς δὲ προσταλαιπωρεῖτε ἀνηνύτοις ἐπιχειροῦντες καὶ παρὰ πᾶσιν ἐξουθενημένοι καὶ ἐστὲ καὶ ὀρᾶσθε».

3. Τούτων ἀκούσας ὁ τύραννος τῶν κατὰ βασιλεῶς καὶ θεῶν καὶ αὐτοῦ χαλεπωτάτων ὕβρεων, αὐτίκα θυμῷ ληφθεὶς ἀσχέτω, ξίφει κελεύε διακοπῆναι τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν. Ἦχθης οὖν, ὧ πανάριστε ἱερόμαρτυς, πρὸς τὸν τῆς τελειώσεως τόπον, Θέλαμον ἐγχωρίως ὀνομαζόμενον, δέχη τὴν ποθεινὴν ἐκείνην σοι προθύμως τομὴν καὶ χερσὶ Θεοῦ παραδίδως τὸ πνεῦμα, τρίτην ἀναβαίνοντος τοῦ φεβρουαρίου μηνός. Καὶ νῦν ταῖς οὐρανίοις ἐμφιλοχωρῶν σκηναῖς σὺν ἅπασιν τοῖς δίκαιοις, τῶν πολλῶν σου τούτων καμάτων ἀπολαμβάνεις τὰς ἀμοιβάς. Χάρισαι οὖν ταῖς πρὸς Χριστὸν εὐκτικαῖς ἰκεσίας σου, ὑπὲρ οὗ τὸν μαρτυρικὸν τοῦτον ἤνυσας δίαυλον, οὗ καὶ θύτης καὶ μύστης μυστικῶς ἐχρημάτισας, βασιλεῖ ἡμῶν τῷ ὀρθοδόξῳ καὶ φιλομάρτυρι μονῶν αἰδίων τὴν κατοικίαν ἴλεων αὐτὸν καὶ συμπαθῆ καὶ ἡμερον τὸν ἀδέκαστον καὶ φοβερὸν δικαστήν, χορείας ἀγγέλων τὴν ξυναυλίαν ἀγαθῶν ἀνεκλείπτων τὴν μετουσίαν, ἡλίου δόξης τὴν φαιδρὰν κληρουχίαν, παντὸς τέρποντος ἀθανάτου τὴν δόσιν καὶ τὸν φωτισμὸν τῆς θείας λαμπηδόνας, ὅτι Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν πρέπει ἡ δόξα καὶ τὸ

²⁸⁹ συ R.

κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.
Martirio de san²⁹⁰ Abraham de Persia

1. Justo cuando la vehemencia de Persia cayó sobre los cristianos con toda su furia, san Abraham el bienaventurado, quien había sido designado obispo de la ciudad de Arbela, también fue capturado y puesto a disposición del tribunal de Aderfora, jefe de los magos. De inmediato, aquél, que después de lo ocurrido comprendería quién era Abraham como cristiano temeroso²⁹¹ y obispo²⁹² de su Iglesia, primero con gentileza y luego de manera aferrada, audaz y severa, le dijo: «Abraham, puesto que antes no quisiste hacer ofrendas al sol ni al fuego²⁹³ más brillante, aun sometiendo tu cuerpo a los castigos, precisamente al fuego te entregaré; pero si atiendes mi consejo sobre lo que te es más conveniente, entonces haz lo que se te ordena. Si, en todo caso, reconoces en verdad esta orden, entonces no soportarás el castigo por tu desobediencia». El justo le contestó al mago: «no sucederá aquello que se me ordena como más conveniente: destruir mi alma alejándome de Dios, pues, luego de apartarse del creador del sol y del fuego, ¿qué hombre en su sano juicio soportaría arrodillarse ante dichas creaciones? Haz lo que quieras, pues Abraham no te cree en lo absoluto que trates de mostrarle lo que es

²⁹⁰ Cf. gr. ἱερομάρτυς (*hieromartyrs*) y lat. *sanctus martyr*: en la tradición ortodoxa, un hieromártir es un mártir perteneciente al orden sacerdotal —principalmente episcopal—. Más allá de este distintivo que se otorga a los obispos, no parece representar un tipo especial de santo, se les recuerda en la liturgia junto con otros mártires que no poseen este calificativo. Algunos hieromártires famosos son: Clemente, Ignacio de Antioquía, Cipriano, etc.

²⁹¹ No confundir con el temor infundado puramente en el miedo, sino con aquél que está más cercano al respeto o a la admiración —p. ej.: temor de Dios—.

²⁹² Cf. gr. Προεστώς (*proestos*), participio de προϊστημι (*proistemi*), como verboide que es, puede utilizarse como adjetivo que atribuye liderazgo al sujeto que califica —p. ej.: προεστῶτες (*proestotes*): los líderes—. En ese sentido, un obispo es el encargado de liderar y guiar su respectiva diócesis.

²⁹³ *Vid.* n. 176.

provechoso. Me amenazas con el fuego que es nuestro consero y que se mostrará más frío que la nieve ante el espíritu de su Creador. Por otro lado, jamás serías capaz de lastimar mi alma igual que mi cuerpo.²⁹⁴ Así pues, no teman a los que son capaces de destruir el cuerpo, pero no el alma. Ya lo menciona nuestro Maestro en los evangelios:²⁹⁵ más bien, teman a quien es capaz de destruir tanto el cuerpo como el alma en la gehena».²⁹⁶

2. Después de que el mártir pronunciara así estas palabras, por medio de azotes el jefe de los magos arremetió de tal modo contra él que el piso se llenó de sangre, y el suceso, digno de compasión, fue presenciado con ojos piadosos y corazones misericordiosos. Pero aquel malvado general, que igualmente insistía con obstinación ante la negativa de Abraham, aunque veía al atleta vencedor que invocaba a Cristo, lo forzaba a ofrecer sacrificios al sol y al fuego. Luego de que Abraham mismo confesara ser cristiano explícitamente y le respondiera que, ocurriera lo que ocurriera, jamás negaría a Cristo, ¡cuántas cosas terribles no le aplicó! Lo maltrataba con látigos, lo flagelaba con ganchos de hierro,²⁹⁷ lo quemaba con el fuego

²⁹⁴ Es decir, Abraham puede ser torturado en el cuerpo tanto como se pueda, pero su alma quedará inquebrantable.

²⁹⁵ *Mt 10, 28*: «Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquél que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehena».

²⁹⁶ Cf. griego γέεννα y hebreo *Gai Ben Hinnom*. Originalmente fue un valle hondo situado cerca de Jerusalén donde algunos israelitas ofrecían a sus hijos en sacrificio en honor a Moloc. En este mismo lugar se quemaba la basura; por todo lo anterior, la gehena adquirió el significado de «pecado» y «angustia», muy similar a la visión que se tiene sobre el infierno (Garrett, *Teología sistemática*, p. 785; *vid.* n. 188).

²⁹⁷ Originaria de Oriente, la flagelación normalmente venía acompañada de otras torturas, tales como la crucifixión o, como sucede en este caso, el fuego. Así mismo, el hierro y el látigo no eran los únicos instrumentos utilizados para este suplicio, los nervios de toro eran igual de eficaces y dolorosos para cumplir el objetivo del castigo; del mismo modo, se podían usar sustancias que provocaran todavía más dolor, como vinagre, por ejemplo (Mateo Donet, *Summa supplicia. Escenarios, formas y*

de las antorchas, lo dejaba a merced de animales salvajes²⁹⁸ y le imponía todo tipo de torturas dolorosas. «Cumple el mandato del rey por los castigos que he elegido, Abraham. Ofrece sacrificios a los dioses y libérate de tus verdugos». El mártir de Cristo le replicó: «tirano, te desdeño a ti y a tu estúpido rey por crueles y sacrílegos. También condeno a sus dioses escupiéndolos sobre ellos, porque éstos y quienes los veneran están malditos. Y cuanto más se empeñen en destruir al rebaño de Cristo, tanto más se fortalecerá y se impondrá. Ustedes perseveran intentando algo que no va a suceder, son personas despreciables y son vistos así por todos los hombres».

3. Cuando escuchó estos reproches en contra del rey, de los dioses y de sus ultrajes violentísimos, y luego de que Abraham fuera capturado inmediatamente con furia incontenible, el jefe de los magos ordenó que su cabeza fuera cortada por la espada. En efecto, excelso y santo mártir, te llevaron al lugar en que serías ejecutado, en la región llamada Telám, aceptaste de buena gana el corte anhelado²⁹⁹ y pusiste tu espíritu en manos de Dios una vez llegado el tercer día del mes de febrero.³⁰⁰ Y por haber preferido la residencia celestial junto

acciones de la muerte en los martirios cristianos [I-IV d. C.], pp. 125, 200 y 356).

²⁹⁸ Era un castigo muy común usar animales para matar o torturar a los condenados. El *supplicium ad bestias* se usaba en Roma sobre todo en los juegos públicos a modo de espectáculo de gladiadores. Las penas iban desde ser crucificado a la espera de ser devorado por animales salvajes, pasando por ser revestido con pieles y posteriormente comido por perros de caza, hasta los típicos juegos en la arena en los que se enfrentaba a un hombre con algún animal salvaje (*ib.*, pp. 95, 161-2). Por su parte, los sasánidas acostumbraban dejar a los prisioneros en lugares desagradables con todo tipo de animales dañinos determinados para cada caso (Velo, *op. cit.*, p. 698).

²⁹⁹ Esto es, su muerte. Es claro que para los mártires no había honra más grande que morir profesando su fe en Dios. De hecho, la palabra *ποθεινός* (*potheinos*) proveniente del verbo *ποθέω* (*potheo*) indica algo que se desea de manera espiritual y en favor de la virtud (*PGL*, s. v. «ποθέω»).

³⁰⁰ Del año 345. Otra fecha en la que se celebra es el 31 de enero

con todos los hombres justos, ahora recibes las recompensas producto de todos tus esfuerzos. Hallaste gracia a los ojos de quienes expresaban el deseo de tu plegaria hacia Cristo, por su causa realizaste este trayecto, por su causa esparciste su mensaje en secreto³⁰¹ como sacerdote y perito; y, en consecuencia, ya con vida eterna, disfrutas de la morada que es sólo de aquéllos que hemos hallado gracia ante nuestro rey legítimo y amante de los mártires; de él que es compasivo, justo, amable y juez digno de temor; de los coros de hermosos e incesantes ángeles a modo de comunión; de tu brillante lugar en el cielo de la gloria; de tu regalo de feliz inmortalidad y del resplandor de divina luz, porque la gloria y el poder pertenecen a Cristo, nuestro Dios, ahora y siempre por los siglos de los siglos, amén.

(Conferenza episcopale italiana, *op. cit.*, pp. 169 y 981). Butler ubica su muerte en el 348.

³⁰¹ Ocultándose para estar a salvo de las persecuciones.



II.6 Cronología³⁰²

Imperio Romano	Imperio Sasánida / persa
<p>285: Diocleciano emperador de Roma.</p> <p>286: Maximiano es nombrado coemperador y el Imperio se divide: Oriente, bajo la tutela de Diocleciano, y Occidente, bajo la de Maximiano.</p> <p>293: a esta diarquía se unen otros dos dirigentes: Constancio Cloro y Galerio. Éstos son nombrados Césares, mientras que Diocleciano y Maximiano, Augustos.</p> <p>303-304: los cristianos pierden la paz obtenida con el edicto de Galieno de 260; pierden también derechos civiles y dignidades. Se les condena a pena de muerte si no abjuran.</p> <p>305: Diocleciano y Maximiano abdican. Constancio Cloro y Galerio son nombrados Augustos, y Maximino Daya y Severo, Césares.</p> <p>306: muere Constancio Cloro, desencadenando 18 años de crisis que traerían la ruina del sistema tetrárquico. Comienza la disputa por el poder entre Augustos y Césares, y Constantino, hijo de Constancio Cloro. A la batalla se une también Majencio, hijo de Maximiano.</p> <p>307: tras fracasar en su intento por derribar a los usurpadores Majencio y Maximiano, muere Galerio. Severo toma su lugar, pero tampoco logra su cometido y es reemplazado por Licinio, quien enfrentaría a Maximino Daya.</p> <p>310: Maximiano es el primero en caer y, disgustado con su hijo, muere en la Galia.</p> <p>311: Galerio concede libertad de culto a los cristianos; muere este mismo año.</p> <p>312: Majencio es vencido por Constantino en la batalla del Puente Milvio, quedándose con la parte occidental del Imperio. Prodigio de la cruz en el cielo: <i>in hoc signo vinces</i>.</p> <p>313: Licinio vence a Maximino Daya en Oriente: fin de la tetrarquía; edicto de Milán: libertad de culto en el Imperio.</p> <p>314: estalla la guerra entre Constantino y Licinio. Al ser superado, este último le dona sus posesiones de Europa, salvo Tracia.</p> <p>324: tras tregua de 9 años, Licinio es derrotado en Adrianópolis y en Crisópolis, lo que provoca su rendición: el Imperio se reunifica.</p> <p>325: Concilio de Nicea; se fija el Credo.</p> <p>330: fundación de Constantinopla.</p>	<p>309: Sube al poder Sapor II tras la muerte de Hormizd II.</p> <p>314: Armenia se convierte al cristianismo, lo cual interfería con los intereses persas en la zona.³⁰³</p> <p>325: expulsión de tribus árabes que tiempo atrás saqueaban el suroeste de Persia.</p> <p>330: tras una posible alianza entre Armenia y Roma, Sapor II consigue la muerte de Trídates IV, asegurando una serie de enfrentamientos con Roma.</p>

³⁰² Basada en las obras de Pisa Sánchez, Homo y Heather.

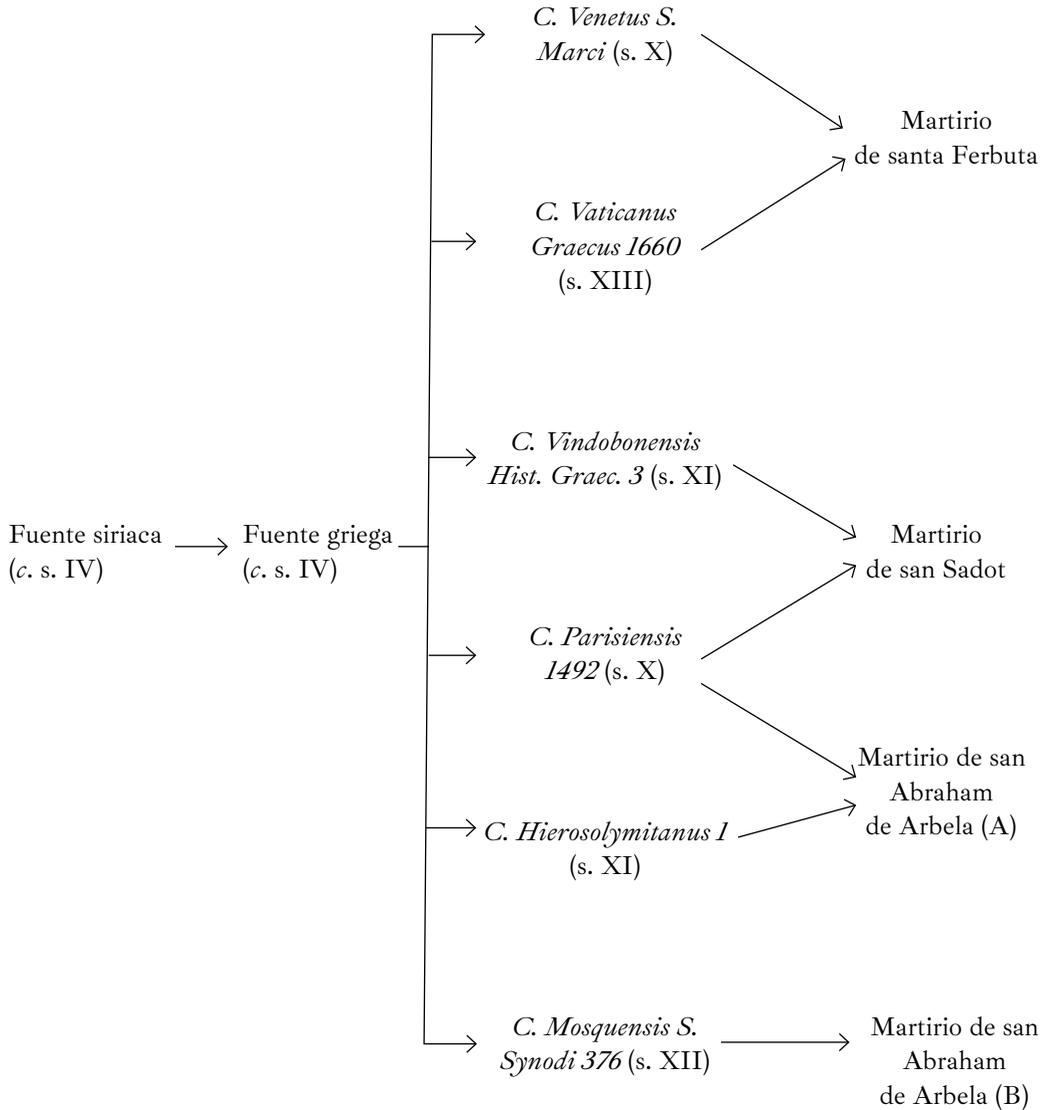
³⁰³ Persia era zoroastriata; por otra parte, los armenios tendrían mayor contacto con Roma, enemigo directo de los sasánidas.

Imperio Romano	Imperio Sasánida / persa
<p>335: Constantino hereda a sus tres hijos y dos sobrinos el gobierno, dejando de lado la asociación artificial de Diocleciano.</p> <p>337: muerte de Constantino. Sus hijos, Constantino II (África), Constancio II (Constantinopla, Tracia y el Ponto) y Constante (Iliria), conspiran y asesinan a sus sobrinos, Dalmacio y Hanibaliano.</p> <p>340: muere Constantino II luego de intentar hacerse de los territorios de su hermano Constante y éste se anexiona todas sus provincias.</p> <p>350: asesinato de Constante luego de que Magnencio, soldado de origen germano, usurpara el trono, derivado de su mal gobierno.</p> <p>351: Tras otorgarle el título de César a su primo Galo, le confiere el poder de Oriente mientras él comienza una campaña en contra de Magnencio.</p> <p>353: Constancio II reunifica el Imperio, se suicida Magnencio en Lyon al ver su causa perdida.</p> <p>354: Por su incompetencia, Constancio II ordena ejecutar a Galo.</p> <p>355: Constancio II manda traer de Oriente a Juliano, hermano de Galo, y le confiere el título de César junto al gobierno de la Galia.</p> <p>359: tras los concilios de Seleucia y Rímini, se promulga un credo arriano, convirtiéndose el arrianismo en religión oficial.</p> <p>360: mientras Constancio II enfrenta a los persas, el ejército galo reconoce a Juliano como emperador. Entre la espada y la pared, marcha contra Constancio II.</p> <p>361: Constancio II muere al enfermar en Asia Menor. Juliano es el nuevo emperador. Comienza con las persecuciones cristianas.</p> <p>363: Juliano el Apóstata, alcanzado por una lanza en la batalla contra los persas, muere el 26 de junio. Joviano, su sucesor, muere sólo un año después asfixiado por un brasero imprudentemente encendido en su habitación, no sin antes firmar la paz con Sapor II, dándole todo lo que pedía.</p>	<p>337: comienzan las acciones bélicas contra Roma: los persas ponen sitio a las ciudades de Nisibis y Singara.</p> <p>339: comienza la persecución contra los cristianos por oponerse a los impuestos para financiar la guerra contra Roma.</p> <p><i>c.</i> 342: martirio de santa Ferbuta y san Sadot.</p> <p><i>c.</i> 345-348: martirio de san Abraham de Arbela.</p> <p>350 / 351: Sapor II suspende sus acciones bélicas contra Roma, pues invasores chionitas incursionan en territorio sasánida.</p> <p>357: regresa la paz a territorio sasánida.</p> <p>359: se reanudan las acciones contra los romanos: nuevamente se pone sitio a las ciudades de Nisibis y Singara. Tras dura resistencia de los romanos, es tomada la ciudad de Amida.</p> <p>363: Juliano se dirige con 95,000 hombres a territorio persa aliado con Arsaces II de Armenia. Luego de constante hostigamiento por parte de los persas, Juliano redirige su ejército hacia territorio romano y muere. Finalmente, Joviano firma la paz y cede gran parte del territorio romano al norte de Mesopotamia, además de Nisibis y Singara. Roma pierde el derecho a intervenir en Armenia durante los 30 años de este acuerdo.</p>

Imperio Romano	Imperio Sasánida / persa
<p>364: Valentiniano (Occidente con capital en Milán) es nombrado emperador, pero en Oriente (con capital en Constantinopla) el ejército proclama emperador a Valente, lo que tuvo que soportar Valentiniano.</p> <p>375: tras 10 años en guerra en las fronteras del Imperio y en Britania, Valentiniano muere producto de un ataque de cólera por aneurisma. Sus sucesores serán Graciano y Valentiniano II, con sólo 4 años.</p> <p>378: muere Valente en batalla contra los godos en Adrianópolis. Teodosio se queda con el Imperio entero.</p>	<p>364: Sapor II ejecuta a Arsaces II y hace subir al trono a Papas, hijo del difunto rey.</p> <p>374: Tras la muerte de Papas, Armenia se divide entre persas y romanos. La Gran Armenia, al este, queda bajo dominio sasánida; la Pequeña Armenia, quinta parte del territorio total, queda bajo dominio de Roma.</p> <p>379: muere Sapor II; Ardeshir II, nuevo rey del Imperio Sasánida.</p>

II.7 Historia del texto

Concepción de la obra



Acercamiento a la vida y los escritos del monacato

III

Isaí Ivanhoe Argott Flores (UPM)

Acuérdate de tu vida anterior y de tus antiguas faltas y de cómo, habiendo estado sujeto a las pasiones, has llegado a la impasibilidad por la misericordia de Cristo [...] Reflexiona conmigo sobre esto: ¿Quién es el que te protege en el desierto? ¿Y quién el que expulsa a los demonios que rechinan sus dientes contra ti? Tales pensamientos infunden humildad y no dan cabida al demonio del orgullo.¹

En el marco de los estudios patrísticos no puede dejarse de lado uno de los hitos de la espiritualidad más importantes para el desarrollo del cristianismo: el monacato. Y es que se haría casi imposible comprender a fondo al cristianismo sin mirar al desierto, sitio lleno de misterio «tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta».² Lugar que permitió a los primeros cristianos múltiples interpretaciones, desde un sitio de recogimiento y encuentro con Dios a una opción de *fuga mundi* o lugar en el que los demonios habitaban. Y es que el desierto cobra un nuevo significado a partir de figuras como Antonio, Pacomio o Pablo el ermitaño, pues gradualmente comenzó a conformarse en comunidades con una identidad, pensamiento y costumbres propias, todo ello con un impacto importante en la literatura, pues si bien, durante el periodo anterior de la historia del cristianismo ésta versaba acerca del martirio y la virtud, surge una nueva institución con preocupaciones que se centran en la propia espiritualidad que alcanzó influencia tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano y que, por ello, en el presente escrito trataremos de

¹ Evagrio Póntico, *Tratado práctico*, 33.

² *Jr* 2, 6.

abarcar, de manera somera, cuáles fueron los primeros pasos del monacato en una época relativamente tardía, y cómo es que, si bien tuvo orígenes heterodoxos, se convirtió en fuente para la regulación de las comunidades y para las definiciones ortodoxas, desde su institución, sus personajes principales y su producción literaria, aportando algo de luz a la cuestión del monacato en época patrística.

III.1 Monacato

La Iglesia recién superaba una de las pruebas más intensas y prolongadas de su historia con las persecuciones, y cuando apenas comenzaba a gozar de un poco de paz y, más aún, del amparo, quizá un poco ambiguo, de las autoridades imperiales, se vio desgarrada desde su interior por una contradicción sobre la esencia misma de su fe por desviaciones doctrinales que negaban la divinidad misma de Cristo. Empezando por Alejandría, la escisión del arrianismo se propagó a otras ciudades, afloró en sínodos³ y enfrentó al episcopado oriental del Imperio contra los obispos de Occidente.

³ Al respecto pueden considerarse el Sínodo de Tiro, que en 336 oficializó el arrianismo; entre el 341 y 344 en los Concilios de Antioquía se acepta la confesión arriana —también conocida como «Credo de la dedicación» y cuatro confesiones adicionales que marcaron la separación entre el Oriente y el Occidente cristiano—. Hacia el 351, el Concilio de Sirmio en el que, además de la deposición de Fortino, se redacta, con el fin de restaurar la fractura causada por las herejías, la sexta confesión arriana; el Concilio de Milán del 355, en que Atanasio fue condenado y Auxencio, siendo obispo, ratificó las tesis arrianas; en el 358, bajo Basilio, se realiza el Concilio de Ancira, en que se da a conocer el término *homoiousios*; en 359 se lleva a cabo el IV Concilio de Sirmio, en que se redacta el «credo fechado», un credo semiarriano. Hacia el 361, se celebra un concilio en Antioquía, siendo obispo Euzonio —quien había sido excomulgado junto con Arrio—, en éste se redacta la décimo primera Confesión arriana. Podría considerarse como límite la muerte de Atanasio de Alejandría en el 373, en que se celebra el primer Concilio de Constantinopla, bajo la dirección de Gregorio de Nacianzo, y el 374 en que, en Milán, con la muerte del obispo arriano Auxencio, Ambrosio es elevado al cargo derivando, en el 381, en la condena definitiva del arrianismo dentro del marco del Concilio de Constantinopla.

En tanto que la disgregación del paganismo, el reconocimiento social y el poder político favorecían el rápido crecimiento de la población cristiana, comenzó paralelamente una considerable disminución en la coherencia con su fe,⁴ sobre todo para los cristianos mundanizados. En consecuencia, a la par de estos fenómenos se producía un amplio e intenso movimiento de cristianos que buscaban la mejor realización de su ideal en la vida ascética, lo que causó el arranque masivo de retiros al desierto.

La palabra *eremita* proviene del griego ἔρημος (*eremos*), desierto; que aunado al sufijo griego -της (*-tes*) denota un «agente de acción»; así mismo, se reconoce al respecto el verbo griego ἀναχωρέω (*anachoreo*), retirarse, apartarse o alejarse, que dio origen al vocablo «anacoreta»; y finalmente el sustantivo *monje*, también del griego μόνος (*monos*), el solo. Cada uno de estos términos define la evolución del monaquismo cristiano y sus características distintivas.

La tendencia de los cristianos a apartarse del mundo para hacer vida solitaria adquirió un mayor impulso a partir de la persecución iniciada por el emperador Decio (249-251); al ser Egipto la zona del imperio que contaba con un mayor número de lugares retirados y seguros en sus desiertos y montañas, fue refugio de muchos de los cristianos perseguidos, que llegaron allí para quedarse definitivamente.

Uno de los primeros fugitivos de la persecución, de acuerdo con la tradición, es Pablo, llamado el ermitaño,⁵ cuya historia ha sido aumentada y embellecida por las leyendas; de él se dice que, en el año 251, teniendo veintidós años de edad,

⁴ Siguiendo la lectura que hace José Alberto Hernández de los contextos en el desarrollo de la época patrística se suscitó un proceso de purificación y definición entre las tendencias que desvirtuaban el mensaje de fe, pues en sus orígenes, al no contar con una definición de ortodoxia, muchos de los sistemas de pensamiento se convirtieron en alternativas de contenido soteriológico y esotérico que buscaban dar una respuesta a los de fe, y con prácticas de orden místico que, por la tradición del mundo helenístico, ganaban gran cantidad de adeptos. Poco a poco los Padres combatieron estos errores que derivaron en definiciones teológicas de orden universal para el cristianismo. Cf. Hernández Ibáñez, *Patrología didáctica*, p. 28.

⁵ Santiago de Vorágine, *Legenda aurea, Historia de sancto Paulo eremita* 1.

huyó al desierto de Tebaida y se instaló en una cueva, donde vivió hasta el día de su muerte. Este personaje, a decir verdad, jamás habría sido conocido de no ser por la historia de Antonio, quien ha sido denominado el “padre del monacato”.

Sobre todo en Egipto queda atestiguada, a comienzos del siglo IV, la práctica de la vida solitaria, separada (ἀναχώρητα, *anachoreta*), en las afueras de los poblados. El movimiento de retiro al desierto no ganó tanto impulso hasta la salida de Antonio. Pronto, conforme más cristianos se hacían a este modo de vida, se dio paso a la agrupación de comunidades anacoretas junto a los oasis del desierto, floreciendo así colonias monásticas en tres centros del Bajo Egipto: Nitria, Sketis y Kellia, las dos primeras prestigiadas por Antonio y Macario y, la tercera, por su creciente aglomeración de anacoretas. Por su parte, en el Alto Egipto es Pacomio quien comienza a organizar el movimiento eremítico en comunidades férreamente organizadas.

En un principio, eran contados los personajes que habían salido al desierto, apenas lograban llamar la atención de los demás. La primera oleada masiva de gente que se auto exiliaba, ya pasadas las persecuciones, pero que aún estaba sometida y obligada a pagar excesivos tributos al Estado, supuso un medio de escape para muchos de los cristianos egipcios, protagonistas de esta aventura. Eminentemente eran personas pobres que huían de los impuestos, desertores del ejército, fugitivos de la justicia, esclavos, etcétera; algunos otros tenían la esperanza de alcanzar cierta reputación de santidad mediante la conducta eremítica: *tenían más en común con los faquires hindúes que con los monjes según los entendemos.*⁶

Los monjes, es decir, aquellos que eligieron la soledad como un camino de contemplación para vivir su fe, fueron aquellos que, impulsados por las Escrituras, principalmente de carácter apocalíptico, decidieron apartarse de todos y todo para evitar las tentaciones mundanas y entregarse por completo a la oración y la esperanza de la —tan prometida— segunda venida de Cristo, sometiéndose a largos ayunos y velando para no caer en ninguna tentación, llevados por un literalismo extremo de las

⁶ Johnson, *Historia del cristianismo*, p. 192.

palabras de Cristo: «El que esté en la azotea no descienda para tomar algo de su casa, y el que esté en el campo no vuelva atrás para tomar su capa».⁷

Salieron, pues, los monjes a los lugares más inaccesibles del desierto y las montañas para aguardar la pronta venida del Señor, buscarlo y contemplarlo; pero también era para ellos una forma de imitar a Cristo, quien guiado por el espíritu fue al desierto para ser tentado por el demonio,⁸ pues se consideraba antiguamente que el desierto era su morada; así, Antonio se retiró al desierto para pelear con ellos. Entrar en su territorio para enfrentarlos implicaba una hazaña heroica, pues si los demonios eran derrotados, entonces tendrían menos poder sobre los hombres. El monje esencialmente es un luchador, y era alabado si lograba salir vencedor.

Cuando el demonio se apartó vencido por Jesús, los ángeles descendieron del cielo para servirle,⁹ convirtiendo el monte de las tentaciones en el paraíso. Los monjes buscaban repetir esta misma experiencia, pues el desierto también simboliza, además de un campo de batalla, el lugar en el que uno no puede ocultarse de su verdadero yo, confrontándose despiadadamente con la oscuridad interior; pero también es el lugar más cercano a Dios, como lo experimentara el pueblo de Israel, pues allí fue donde él lo sostuvo y guió para entregarle la tierra prometida.¹⁰

Los monjes, también llevados por Dios al desierto, luchan contra los demonios para llegar, no a la tierra prometida, sino a la contemplación plena de Dios. Para Israel el desierto fue un tiempo de prueba y glorificación de Dios, pues allí fue llevado por Dios con cadenas de amor.¹¹ Los monjes, paralelamente, experimentaban el desierto también como el lugar en el que podían estar más cerca de Dios, sintiéndolo de un modo más intenso por no verse impedidos por distracción alguna que pudiera ofrecerles el mundo, siempre a través de la prueba en la tentación.

⁷ *Mt* 24, 17-18.

⁸ *Cf. Mt* 4, 1-11 y *Lc* 4, 1-13.

⁹ *Lc* 4, 10-11.

¹⁰ Principalmente relatado en: *Ex* 14 - 17; *Nm* 11, 14, 33, 20; *Dt* 1, 2 y 8; *Jos* 5.

¹¹ *Os* 9.

Los monjes veían la tentación como algo positivo, refiriéndose a ésta, incluso, con la expresión: *si un árbol no es sacudido por el viento, no crece ni echa raíces. Lo mismo sucede con el monje: si no es tentado y no soporta las tentaciones, no se hará hombre*.¹² La lucha contra las tentaciones resulta esencial en su vida; éstas obligan al monje a ser consciente y disciplinado; sin tentación, el monje se hace de ánimo ligero, deja pasar fácilmente todas las cosas de la vida, como se contaba del abad Juan que había pedido al Señor le librase de todas sus pasiones y libre de éstas un anciano le dijo: «Vete y pide al Señor que te envíe batalla, porque el alma adelanta luchando. Y cuando volvió a empezar la lucha, el abad Juan ya no pedía verse libre de ellas, sino que decía: ‘Señor, dame paciencia para soportar estas luchas’».¹³

Para la mentalidad moderna puede parecer sumamente duro este pensamiento, sin embargo, para el monje el desafío de la ascesis oculta siempre la imagen positiva del hombre, no una educación despiadada, sino el asumir las responsabilidades propias y el dominio de sus pasiones y deseos desordenados, confiando en la fuerza de Dios para liberarse a sí mismo.

Evagrio (345-399), conocido como el solitario, llama a la cualidad del monje ἀπάθεια (*apatheia*);¹⁴ lo que Casiano, discípulo y reformulador de su doctrina, expresa con el latín *puritas cordis*,¹⁵ pureza del corazón entendida como claridad y limpieza interior para alcanzar el amor. Pero ésta debe conseguirse a tra-

¹² *Apophthegmata* N 396.

¹³ *Apophthegmata* 7, 8.

¹⁴ Evagrio define la *apatheia* como un estado de salud del alma, es decir, como el momento en que las tres partes del alma (racional, irascible y concupiscible) son curadas de las pasiones que las aquejan y se produce la armonización de todas éstas, por lo que el alma puede dedicarse a su actividad natural: la contemplación. Al respecto puede consultarse la introducción a Evagrio Póntico, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I, pp. 38-63; Contreras, «Evagrio Póntico. Su vida, su obra, su doctrina», pp. 83-95.

¹⁵ Casiano, siguiendo el principio dado por Evagrio, define la *puritas cordis*, como el penúltimo escalafón de la progresión en la vida ascética, justo el paso anterior al logro de la *caritas* perfecta en que se alcanza la contemplación de Dios —*Theoria*—. Cf. Cassian., *Instituta coenobiorum* 4, 43.

vés del ejercicio de los trabajos ascéticos: ayunos, vigiliias y meditación en las Sagradas Escrituras, por tanto, el fin de la ascesis es positivo, pues busca el amor en la limpieza de corazón. No es renuncia, sino amor, el aspecto más positivo del hombre. El monje es un atleta en lucha constante, como lo expresaba Evagri: «el monje es un atleta al que no se le puede agarrar por la cintura, y un rápido corredor que, con agilidad, alcanza el premio de la carrera que es su vocación de lo alto».¹⁶

Como antes se dijo, al terminar las persecuciones aumentó el deseo de distinguirse y ganar el cielo por las obras, no por la fe, suplantando el martirio principalmente por el celibato.¹⁷ Cipriano ya alababa como un gran mérito la virginidad, aunque lamentando las consecuencias que ésta había producido.¹⁸ Por ejemplo, al hacer una interpretación acerca de la *parábola del sembrador*¹⁹ escribe: *Primus, cum centeno, martyrum fructus est, secundus, sexagenarius, vester est.*²⁰

Por tanto, si una mártir era virgen, se añaden sesenta granos al ciento haciendo su corona doblemente gloriosa. Metodios, obispo y mártir de principios del siglo IV, en un diálogo titulado *Συμπόσιον τῶν δέκα παρθενῶν* (*Banquete de las diez vírgenes*), hace a los personajes discutir y rivalizar mediante elogios de la virginidad.

Este estado se había vuelto un ideal deseable a todo cristiano, y más aún para el clero, no obstante, hay que mencionar que entonces no se consideraba el matrimonio como un obstáculo para el desempeño de las actividades eclesíasticas, sin embargo, desde antes, resultaba extraño el religioso que se casaba después de su ordenación. Los *Cánones* y *Constituciones apostólicas* mencionan que el clérigo sólo puede casarse después

¹⁶ Euagr. Pont., *Institutio sive Paraenesis ad monachos* 12.

¹⁷ Excerpto en las *Homilias clementinas* 3, 68 en las que se lee: «Que los sacerdotes aconsejen el matrimonio tanto a los jóvenes como a los de edad avanzada. Para proteger la castidad es preciso se casen todos».

¹⁸ Cypr., *Ep.* 61.

¹⁹ *Lc* 8, 4-15.

²⁰ Cypr., *Liber de habitu virginum* 21: Primero, como [el grano] que produce ciento, es el fruto de los mártires; segundo, como el que produce sesenta, es el vuestro.

de haber recibido nombramientos de cargos inferiores, tales como subdiácono, lector, cantor y portero.²¹

En el Concilio de Ancira (314), se decidió que, al ser consagrados los diáconos, si decidían casarse, no debía privárseles de la ordenación, sino al contrario, pues les era más conveniente esta condición: *Diaconi quicumque, cum ordinantur, si in ipsa ordinatione protestati sunt dicentes velle se habere uxores nec posse se continere, hi, si postea ad nuptias venerint, maneant in ministerio, propterea quod his episcopus licentiam dederit.*²²

Pafnucio, confesor de la alta Tebaida, célibe de acuerdo con la tradición, se opuso tajantemente a la prohibición del matrimonio, recordando a los obispos en una asamblea que el matrimonio es «un estado honorable entre todos»²³ y argumentando que su prohibición era una carga muy pesada que no podía imponerse a los magistrados de la religión, pues ocasionaría severos daños a la estructura de la Iglesia, además de ser una prohibición intolerante; logró así contener momentáneamente esta corriente, no obstante, en el año 385, Sirico, obispo de Roma, prohibió de modo absoluto el matrimonio a sacerdotes y diáconos y, hacia el 405, Inocencio I mandó que se condenase, bajo pena de degradación, a todos aquellos que infringieran dicho mandato.

El filósofo Sinesio, quien llegó a ser obispo de Ptolemaida en 410, cuando en su ordenación le fue exigido separarse de

²¹ Canon 17 y *Constitutiones apostólicas* 6, 12.

²² Concilio de Ancira, canon 10: Cualesquiera diáconos, cuando sean ordenados, si en la misma ordenación declaran desear tener esposa, no puede reprimirseles; si después de llegar al matrimonio, permanecen en el ministerio, precisamente por esto el obispo les dará libertad.

²³ Soc., *HE* 1, 11: *Cumque hac re in medium proposita, singulorum sententiae rogarentur, surgens in medio episcoporum consessu Paphnutius, vehementer vociferatus est, non esse imponendum clericis et sacerdotibus grave hoc jugum: honorabiles nuptias et torum immaculatum esse dicens; ne ex nimia severitate damnum potius inferrent ecclesiae.* Y cuando este asunto fue propuesto, se consultó la opinión de cada uno; surgiendo en medio de la reunión de obispos, Pafnucio vehementemente proclamó que no debe ser impuesto a los clérigos y sacerdotes este pesado yugo, diciendo que es honorable el matrimonio y el lecho immaculado, mejor que causar a la Iglesia daño por la excesiva severidad.

su esposa, igualmente se opuso a dicha prohibición y contestó indignado:

A mí, fueron, en efecto, Dios, la ley y la sagrada mano de Teófilo²⁴ quienes me entregaron a mi mujer. Declaro, pues, públicamente, y ante todos doy testimonio de que yo, en absoluto, me separaré de ella y tampoco conviviré con ella a escondidas como un adúltero (que lo uno no es piadoso y lo otro no es legal), sino que mi deseo y mi ruego serán tener muchísimos y buenos hijos. Esta es una cosa que no debe ignorar el que tiene en sus manos mi consagración [...].²⁵

El noveno Concilio de Toledo (659) declaró ilegítimos a los hijos de los eclesiásticos, condenándolos a ser esclavos bajo propiedad de la Iglesia, contra quien habían pecado sus padres.²⁶ Y casi cincuenta años después, hacia 702, en otro concilio celebrado en la misma sede²⁷ se reformuló lo dicho anteriormente para combatir las consecuencias que habían traído a la Iglesia sus duros cánones y combatir los vicios que amenazaban su

²⁴ Teófilo (?-412), patriarca de Alejandría de 385 a 412, y posteriormente considerado santo de la Iglesia copta y participante activo en el conflicto entre cristianos y paganos de la época.

²⁵ Synes., *Ep.* 105.

²⁶ *Concilium Toletanum* 9, canon 10: *...Proles autem alienata pollutione non solum parentum hereditatem usquam accipiet, sed etiam in servitutem eius ecclesiae, de cuius sacerdotis vel ministri ignominia nati sunt, iure perenni manebunt...* / ...más el hijo enajenado por mancha, reciba no sólo la heredad de los padres en alguna parte, sino que también permanecerán al servicio de la misma Iglesia, por derecho perenne, de la vergüenza de cuyo sacerdote o ministro nacieron.

²⁷ Del XVIII Concilio de Toledo no se conservan las actas, muy probablemente a causa de una invasión musulmana poco tiempo después de celebrado, por lo que es difícil fecharlo, sin embargo, en la *España sagrada* de Enrique Flórez (6, 20), se nos da noticia de su existencia al mencionar que se llevó a cabo durante el reinado de Egica y Uvitiza, esto es, alrededor del 698 y 702, precedido por el obispo Félix (*Chronicon de Isidoro Pacense* XXXI). Respecto a su contenido, igualmente, sólo por las menciones de estos autores es posible saber que trató, como una forma de heterodoxia, lo relativo al matrimonio de los obispos.

estructura misma prohibiendo desde entonces, entre otras cosas, el matrimonio en la Iglesia latina. La Iglesia griega, por su lado, ha mantenido sus antiguas tradiciones aconsejando, hasta nuestros días, el matrimonio al clero bajo y sólo prohibiéndolo a las altas dignidades eclesiásticas, eligiendo, incluso, a los obispos entre los frailes y sacerdotes viudos, considerando, por tanto, únicamente ilícitas las segundas nupcias siguiendo las palabras de Pablo, quien, como es sabido, escogió ser célibe para estar totalmente disponible al servicio del Evangelio,²⁸ sin embargo, no hizo de ello una regla. Los ministros de la Iglesia podían estar casados, pero siempre bajo la única condición de ser monógamos.²⁹

A partir del siglo IV ya se prohíbe terminantemente el matrimonio después de la ordenación tanto en Oriente como en Occidente, quien estuviera casado debía seguir casado y quien estuviera célibe así debía permanecer, cada cual fiel a su vínculo, matrimonio u ordenación. En el siglo V, obispos, sacerdotes y diáconos recuperan su derecho al matrimonio en Oriente, mientras que el obispo de Roma exige a todas las iglesias de Occidente imponer la prohibición, aunque aún pueden vivir con sus esposas. En 1074 Gregorio VII impone que ni antes ni después de la ordenación debe existir el vínculo del matrimonio y toda cohabitación para el ministerio, considerando el matrimonio como ilícito. En 1139 dentro del margen del II Concilio de Letrán se decide que todo matrimonio en sacerdotes es inválido.³⁰

Otro rasgo que caracterizó a los monjes fue la realización de prolongados ayunos, que, si bien habían empezado siendo una acción voluntaria por considerarse que podía contribuir a facilitar la devoción, pronto vino a ser reglamentado y obligatorio, eligiendo como días de ayuno los miércoles, en memoria de la tradición, y los viernes, recordando la crucifixión. El ayuno consistía en abs-

²⁸ *1 Co* 7 y 9, 5.

²⁹ *1 Tm* 3, 2 y *Ti* 1, 6.

³⁰ Fue justo en este concilio que inició la tradición del celibato impuesto hasta llegar a la conformación del *Código de Derecho Canónico* de 1917, que establece que el matrimonio significa un impedimento para las órdenes y, por tanto, se impone explícitamente la ley del celibato eclesiástico vigente hasta el día de hoy.

tenerse de toda clase de alimento, generalmente, hasta las tres de la tarde.³¹ A mediados del siglo V existía una gran diversidad de costumbres respecto al ayuno, así, había regiones en que los cristianos no comían carne, a excepción de pescado, otros que incluso se privaban de comer huevos y fruta para sólo comer pan seco.³²

Las *Constituciones apostólicas* mandaban a los fieles, durante la semana de Pascua comer únicamente pan, sal, algunas legumbres y agua, quedando la carne y el vino estrictamente prohibidos.³³ Dentro de los *Cánones apostólicos* se decretó que si algún obispo, sacerdote, diácono o lector no practicaba el ayuno de los cuarenta días, o de los días de la preparación, sin poder alegar alguna causa de debilidad física, sería privado de su cargo y, en caso de ser laico, se le prohibiría la comunión.³⁴

Si bien toda esta tradición había nacido de la vida y leyenda de san Antonio abad; el monje mismo, en sus últimos días, confiesa tener el temor de que los egipcios dieran a sus restos mortales alguna especie de culto idolátrico y, como aún entonces se tenía la costumbre de la momificación, especialmente para personas que gozaban de cierto respeto, pidió a sus seguidores que, al morir, guardaran el secreto del lugar en que sería enterrado. Entre los contemporáneos del eremita hubo muchos imitadores cuyo deseo era, igualmente, alcanzar la perfección cristiana construyendo celdas alrededor de la de san Antonio, tomándolo por líder espiritual, consiguiendo que el monacato se extendiera a lo largo y ancho de Egipto, volviéndose los desiertos, en los confines de Libia, simiente de congregaciones de anacoretas, sucediendo lo mismo en Siria y Palestina, donde las condiciones geográficas favorecían la tendencia, además de contar con los precedentes judíos.³⁵

³¹ Dion. Alex., *Ep. Can.* 1.

³² Soc., *HE* 5, 22.

³³ *Ib.* 5, 18.

³⁴ Canon 69.

³⁵ Puede mencionarse, por ejemplo, a los esenios, movimiento judío establecido en los desiertos desde mediados del siglo I a. C. durante la revuelta macabea, y cuya existencia está documentada en diversas fuentes, al menos, hasta el siglo II. Probablemente su origen esté relacionado con el movimiento hasideo de la época de la dominación seléucida (192-142 a. C.).

La extravagante y desordenada vida que llevaban los ermitaños, con sus mortificaciones, a veces exageradas, sobrecargados de abstinencias, ayunos y vigílias, en busca de una traducción práctica de los evangelios e, incluso, su soledad, llegaron a ser el medio para tapar el engaño de sus extravagancias y su orgullo. Para eliminar este peligro de una ruptura más en el corazón de la Iglesia, el monje del siglo IV, Pacomio, ideó una nueva forma de monaquismo: el cenobitismo o vida en común, donde la disciplina y autoridad reemplazaban la anarquía de los anacoretas. En su *Regla* dictó normas para básicamente todo, desde la vida cotidiana dentro del monasterio hasta los castigos para todos aquellos faltos de observancia.³⁶

Pacomio educó a sus monjes para aceptar la vida en común, constituyendo, poco lejos de las riveras del Nilo, la primera comunidad cristiana a imitación de la fundada por los apóstoles de Cristo, basada en la oración, el trabajo y la alimentación acordada, y en el servicio recíproco. Esta vida tomaba como documento fundamental para su regularización la Sagrada Escritura que el monje debía aprender de memoria y recitar en voz baja durante el trabajo manual, fórmula también utilizada como oración, es decir, un contacto con Dios a través del sacramento de la Palabra.

San Pacomio nació en el Alto Egipto en el año 293, de padres paganos. A la edad de veinte años (c. 313), fue enrolado a la fuerza en el ejército imperial y fue apresado en una cárcel de Tebas junto con otros reclutas. Protegidos por la oscuridad de la noche, eran alimentados por cristianos, gesto que conmovió a Pacomio, quien les preguntó qué les incitaba a tener tal gesto con unos desconocidos, a lo que éstos respondieron: «el Dios de los cielos». Aquella misma noche Pacomio pidió al Dios de los cristianos que lo liberara de su prisión, prometiendo dedicar el resto de su vida a su servicio.

Tan pronto como recuperara su libertad procuró cumplir su voto uniéndose a una comunidad cristiana, dedicándose, en un

³⁶ La *Regula ad monachos* puede consultarse en *PL* 103, 451; o bien, la versión castellana en <<http://es.scribd.com/doc/148071691/Regla-de-San-Pacomio>>

primer momento, a la vida ascética y al servicio de la gente cercana; posteriormente, se puso bajo la dirección espiritual de un anciano llamado Palamón que lo inició en la vida de anacoreta. Luego de sufrir una crisis vocacional, al ver la desorientación en que vivían muchos otros ermitaños y los peligros que encerraba para el ser humano la vida solitaria, en uno de sus retiros al desierto tuvo una revelación en la que se le daba la misión de establecer allí una residencia. Por ello reunió en torno suyo a un gran número de discípulos organizando el primer cenobio con todas las características de la vida monástica en comunidad. El primer monasterio pacomiano vio la luz alrededor del año 320 en Tabenesia, localidad de la Tebaida, en la que todos vivían en un lugar cercado y bajo una misma regla y autoridad, observando la distribución de los alimentos y las tareas de acuerdo a ésta, escrita por Pacomio mismo.

El cenobitismo pacomiano tuvo un rápido desarrollo, los integrantes de la comunidad aumentaban considerablemente y muy pronto se constituyeron otros monasterios que formaron, junto con el Monasterio de Tabenesia, lo equivalente a lo que, más tarde, se conocería como orden religiosa. El propio Pacomio dirigió ocho monasterios de los cuales él era el abad, llegando a tener hasta siete mil monjes en su congregación. Este modo de vida alcanzó tal popularidad que terminó sustituyendo la mayor parte del anacoretismo, gracias a su organización jerárquica en la que el abad, encargado de dirigir una congregación o un grupo importante de monjes, era denominado *archimandrita*. Éste observaba las pruebas de noviciado para ingresar al monasterio, además de vigilar que se respetara el voto a la regla vigente.

Pacomio, en 192 preceptos, dictó las normas prácticas de la vida monástica, que más tarde marcaron la pauta de reglas posteriores. Como se dijo antes, dentro de esta regla se establecen las jerarquías que iban del abad principal, o *archimandrita*, a otro que se hallaba al frente de cada cenobio, designado como *pater monasterii*; se nombraban diversos monjes encargados de las diferentes tareas dentro de la comunidad, así, había ministro, hebdomada-

rio,³⁷ ecónomo,³⁸ enfermero,³⁹ entre otros, procurando la debida instrucción espiritual y el constante ejercicio ascético de los monjes, para lo cual se establecía un estricto régimen de puntualidad, silencio y plegarias. Todo cimentado sobre la base de la guarda perfecta de la castidad, la pobreza, la obediencia a los superiores y una rigurosa, pero no excesiva, como antaño, penitencia.

Cabe mencionar que Pacomio fundó también monasterios de monjas a petición de su hermana María, quien igualmente deseaba entregarse a la vida monástica. Hacia el 340 se levantó el primer cenobio dedicado a albergar a las vírgenes consagradas a Dios cerca del Monasterio de Tabenesia, sólo que del lado contrario del Nilo, para que ningún monje pudiera, por regla, cruzar, a excepción de los diáconos que en los días festivos, acompañando a un sacerdote, asistían a celebrar los diversos oficios. Según Paladio,⁴⁰ sólo el primero de los conventos llegó a albergar alrededor de mil cuatrocientas vírgenes consagradas. Una misma regla, mismas costumbres que, salvo por las adaptaciones hechas para las exigencias impuestas por el carácter femenino, regían la vida para ambos sexos.

Hacia el año 346 una gran peste en la Tebaida diezmó a los monjes pacomianos, incluyendo al mismo Pacomio, quien murió el 9 de mayo de 346.

³⁷ Ministro encargado de las celebraciones litúrgicas semanales.

³⁸ También llamado *cellerarius* o cantinero del monasterio; según la *Regla de san Benito*, es el encargado del abastecimiento de alimentos, bebida y leña para los hermanos y los huéspedes que llegaban a la abadía, además, entre sus responsabilidades estaba el conocimiento y administración de los bienes y derechos del monasterio y su valor, lo que implicaba el control de arrendamientos, cobro de rentas o mantenimiento y reparación de los edificios.

³⁹ El encargado de mantener la enfermería de la abadía, en ella se daba atención y servicio a los miembros más viejos o «jubilados» de la comunidad, así como servicios médicos básicos para todos los monjes.

⁴⁰ Pall., *H. Laus.* 38: *...Est autem primum et magnum monasterium, in quo ipse habitabit beatus Pachomius, quo alia peperit monasteria, continens numerum circiter mille quadringentorum.* Es, pues, el primer y gran monasterio, en el cual vivió san Pacomio mismo, del cual se originaron otros monasterios, que albergaba un número cercano a los cuatro mil [monjes].

III.2 Monacato occidental

Sin duda, gran deudor de la tradición oriental, principalmente egipcia, el monacato en Occidente se caracteriza por ser más un movimiento cultural y eclesial que meramente movido por la convicción de la huida del mundo, pues su principal característica fue su vinculación directa con las basílicas y el culto.⁴¹

El primer contacto del Occidente cristiano con el monacato se da en torno al año 340, en que, exiliado, Atanasio visita Roma acompañado de Amón e Isidoro, ambos discípulos de san Antonio, gracias a quienes alcanzó gran popularidad la vida del santo, al punto que se realizó una traducción al latín de la obra *Vita Antonii* extendiendo el ideal de vida cenobítica y el conocimiento del monacato egipcio, inspirando este estilo de vida en no pocos cristianos, entre los que podemos mencionar a Jerónimo de Estridón, Rufino, Paula, Eustoquia y las dos Melanias, quienes hicieron camino a Egipto y Palestina, para iniciarse en el Monacato.

Cabe destacar la fuerte influencia que ejercieron estos personajes en la conformación del monacato occidental, entre quienes son destacables las figuras de Rufino y Jerónimo, ya que, al primero se debe la *Historia monachorum in Aegypto* y la *Regula Basilii*, y al segundo alrededor de 154 cartas respecto a la vida ascética y varias vidas de monjes egipcios, que entre otras muchas obras, ponen a disposición de los latinos documentación suficiente para conocer los orígenes del monacato.

Uno de los puntos de inflexión más importante para el establecimiento del monaquismo occidental se da en la Galia, donde san Martín de Tours (316-c. 397) quien fundara un monasterio en Ligugé, cerca de Poitiers, en torno al año 360, y poco después fuera consagrado obispo de Tours, sitio en que estableciera un monasterio a unas millas de la ciudad para encontrar el recogimiento y la soledad del ideal ermitaño, siguiendo el modelo del propio san Antonio, al formar una comunidad de discípulos que habitaban en cuevas y chozas en torno a su celda.

Otro personaje de gran relevancia en la consolidación del monacato occidental fue sin duda Juan Casiano (360-c. 435),

⁴¹ Cf. *NDPAC*, s. v. «Monachesimo», III.

quien luego de vivir en carne propia la experiencia cenobítica en Egipto por siete años, fundó, hacia el año 415, la gran Abadía de San Víctor en Marsella que, cabe resaltar, contaba con monasterio para hombres y mujeres. De Casiano sobresalen sus obras acerca de la vida cenobítica y acerca de los pecados, cuyos títulos son *De institutis coenobiorum et de octo principalem vitiorum remediis libri XII* y *Collationes XXIV*, respectivamente. Ambas obras tuvieron gran estima entre quienes pretendían la vida cenobítica, de hecho, no debemos olvidar que el propio Benito de Nursia utilizó a Casiano para escribir su *Regula*,⁴² y ordena que diariamente en sus monasterios se lean selecciones de las «conferencias» a las que llamó *Speculum monasticum*. La influencia de Juan Casiano fue tal que llegó a considerarse la vida eremítica la cumbre o meta de perfección, con extremas austeridades, ayunos, vigiliias y todo el esfuerzo ascético que pudiera imitarse de la vida de san Antonio.

III.3 Documentos del monaquismo

No es de extrañar que alrededor de un movimiento tan importante, tanto por el número de personas que se unieron como por la fuerte influencia que ejerció en el pensamiento occidental, a partir del siglo IV y hasta nuestros días, y dándole un nuevo significado al cristianismo, cultura nacida del libro, se gestara un género de literatura especial, más allá de las reglas, surgiendo leyendas, hagiografías y una forma especial de teología.

III.3.1 *Apophthegmata Patrum*

Los *Apotegmata*⁴³ son breves relatos cuyo núcleo está enfocado en frases atribuidas a algún padre o madre eremita de entre los siglos IV y V, que funge como protagonista de la historia, ya sea conocido o anónimo. Las colecciones de dichos padres se componen de historias de sabiduría que describen las prácticas

⁴² Cf. Carbajal Montaña, «La regla benedictina como modelo de las reglas monásticas», pp. 73-84.

⁴³ Éstos pueden ser consultados en *PG* 65.

espirituales y experiencias de los ermitaños que habitaban los desiertos de Egipto. Por lo general, son presentados en forma de diálogo entre algún monje joven e inexperto y su maestro espiritual, o como consejos dados a algún visitante o viajero que va en busca de la sabiduría de los monjes.

En cuanto a su origen, provienen de una larga tradición oral en lengua copta, más adelante fueron puestos por escrito en textos principalmente griegos. Actualmente, los dichos de los ermitaños han sido conservados en una riquísima y enmarañada tradición manuscrita en griego, latín, copto y múltiples lenguas orientales.

En las comunidades monásticas egipcias la lengua común era el copto, por ello, los dichos de los Padres fueron transmitidos en esta lengua y fueron fijados por primera vez en ésta misma a finales del siglo IV. Posteriormente, fueron hechas dos versiones de los Ἀποφθέγματα (*Apophthegmata*), en el siglo V, la llamada *Collectio monastica*, escrita en etíope, y el *Asceticon de Abba Isaías*, escrita en griego, comenzando así la transmisión de los dichos de los Padres.

Por un lado, Pelagio (390-418) y Juan Diácono (?-c. 882) hicieron las primeras traducciones de las máximas de los Padres al latín; por otro, Martín de Braga (c. 520-580) también tradujo algunos de los dichos, seguido por Pascasio de Dumio.⁴⁴ Hacia 555, sin embargo, estas compilaciones no alcanzaban a cubrir todos los escritos disponibles sobre los dichos de los Padres. Ya hacia el siglo XVII, el jesuita holandés Héribert Rosweyde (1569-1629) compiló y tradujo todas las fuentes disponibles de los Padres del desierto, publicándolas en 1615 en lengua latina bajo el título *Vitae Patrum*. Por su parte, Helen Waddell (1889-1965) tradujo e hizo una selección, tomada del trabajo de

⁴⁴ Realmente se desconocen los datos biográficos respecto a este monje, pues sólo ha pasado a la historia de la literatura por su trabajo de traducción, principalmente por el prólogo de la única obra que se le ha atribuido sobre las biografías de los monjes egipcios, con varios títulos de los cuales el más aceptado es *Vitae Patrum*. En dicho prólogo aparece como un discípulo subordinado de Martín de Braga, en la época en que éste era el abad de Dumio, pero sobre su fecha de nacimiento y muerte se desconoce cualquier dato.

Rosweyde, que trasladó a la lengua inglesa hacia 1939, para que, finalmente, en 1975, Benedicta Ward presentara la primera traducción completa de los *Apotegmata* al inglés.

Las historias gozaban de una considerable popularidad entre las comunidades monásticas, pasando de monje a monje, por lo que aparecieron en varias formas y colecciones de las más diversas naturalezas, aunque, en su versión más actual la mayoría de los relatos han sido sintetizados en forma de respuestas con la fórmula: «tal abad dijo...». Básicamente pueden clasificarse de dos formas: una colección alfabética, según los autores, y otra, temática, de acuerdo a las virtudes y vicios que abordan.

Por mencionar algún ejemplo, de entre los dichos documentados hay uno sobre Arsenio, muy ilustrativo sobre la tradición de la *fuga mundi*, el tema monástico de mayor tradición que dice: «El padre Arsenio, cuando aún estaba en el palacio, rogaba a Dios diciendo: ‘Señor, enséñame el camino de la salvación’. Y oyó una voz que decía: ‘Arsenio, huye de los hombres y te salvarás’».⁴⁵

III.3.2 *Pachomiana*

Alrededor de san Pacomio nació todo un *Corpus Pachomianum*, en el que se incluyen varias recensiones de su vida en griego, copto, latín y árabe; también su *Regula*, la *Epistula Ammonis* y *Asctica*. Todas estas fuentes, al parecer, son compilaciones en las que se ve el reflejo de una tradición primitiva escrita u oral.

La más importante de estas obras es la *Regula*, escrita en copto (c. 347), que se ha conservado íntegra en la traducción latina de san Jerónimo.⁴⁶ La obra se divide en cuatro partes que forman un total de 193 instrucciones breves. La base de toda la *Regla* está en las Sagradas Escrituras y el fundamento de toda ella es la obediencia como función creadora y conservadora de la comunidad.

Derivadas de esta primera regla aparecieron: la *Regla de san Basilio el Grande*, quien conoció los monasterios de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto. Basilio innovó sobre la *Regla*

⁴⁵ *Apophthegmata* (PG 65, 87).

⁴⁶ *PL* 30, 391-426.

de Pacomio al buscar la moderación en el afán excesivo del *corpus asceticum*. Basilio, contrario a Pacomio, que buscaba la obediencia, funda su regla sobre el principio del amor recíproco. *De opere monachorum*, escrita por san Agustín, incluye reglas diferentes, según las necesidades de los monasterios, ya fueran masculinos o femeninos. En sus escritos monásticos Evagrio Póntico cimenta sus reglas en la mística origenista. Algunas obras de Simeón de Mesopotamia, atribuidas a san Macario, uno de los padres del monacato egipcio, aunque de origen griego, incluyen diversas cartas, homilias y dichos en relación al tema. Y las *Institutiones* y *Collationes* de Juan Casiano (360-432), el tercer gran escritor del siglo IV.

III.3.3 *Historia monachorum in Aegypto*

Obra escrita por encargo de una comunidad monástica del Monte de los Olivos. Según el propio autor, describe el modo de vida de los monjes egipcios en veintiséis capítulos, centrados en veinticinco padres, entre un prólogo y un epílogo.

Se desconoce el autor real de esta obra, se dice que es el relato de una visita hecha a los monjes de Egipto durante el invierno del 394 por un grupo de personas, entre las que se encontraba el autor de la obra. Existen dos recensiones importantes, una en griego y otra en latín, ésta se atribuye a la autoría de Rufino de Aquileya (345-411). Entre ambas versiones se ha gestado una discusión acerca de si es que la griega es en realidad una traducción hecha sobre el texto latino de Rufino, o si es que él mismo había escrito su historia sobre la base de algún texto griego hoy perdido. Aunque, al parecer, luego de hacer Festugière la comparación entre ambos textos hacia 1955,⁴⁷ parece confirmada la teoría de que Rufino tomó algún texto griego e hizo su propia versión.

Sozomeno afirma que el autor de la *Historia* era Timoteo, obispo de Alejandría,⁴⁸ lo cual resulta insostenible, pues éste

⁴⁷ Editada en siete volúmenes titulados *Moines d'Orient: Constantinople, Palestine, Égypte*, publicados hacia 1965.

⁴⁸ Soz., *HE* 6, 29.

murió unos diez años antes de que se realizara la visita al monasterio. Sin embargo, en el prólogo se escribe que la *Historia* fue redactada por petición de los miembros de una fraternidad establecida en el Monte de los Olivos, expresión que sin duda hace referencia a la comunidad de Rufino y Melania, preceptores de Basilio el Grande (330-379), lo que explicaría por qué se le da una importancia mayor a la vida de este santo dentro de la *Historia*, y la influencia o probable autoría de Rufino.

Por sus descripciones geográficas detalladas, en las cuales la versión latina de Rufino ahonda y mezcla la historia con la fantasía al momento de narrar los peligros a los que se expusieron estos viajeros, probablemente miembros de alguna comunidad, la *Historia monachorum in Aegypto* contribuyó en gran medida a la difusión de la fama de los monjes tanto en Oriente como en Occidente. Desde esta perspectiva puede verse la importante influencia que ejerció sobre la *Historia Lausiaca* de Paladio, con la que ha sido estrechamente relacionada dentro de la tradición manuscrita.

Este texto, por la fama que alcanzó, se nos ha conservado en antiguas versiones en siríaco o en armenio. En copto se ha reducido a cinco hojas que se recogen en un códice de origen sahídico, en el que se encuentran algunos fragmentos del primer capítulo, dedicado a Juan de Licópolis; esto sin mencionar las varias traducciones hechas a lenguas modernas, principalmente al inglés.

III.3.4 *Historia Lausiaca*

Escrita por Paladio (368-431), cuenta la historia de los monjes de Egipto y Palestina en forma de anecdotario y biografías cortas. Su nombre está tomado de la dedicatoria a Lausio,⁴⁹ capellán de Teodosio II (408-450).

Este texto de Paladio presenta la dificultad de que repite gran cantidad del contenido de Rufino y su *Historia monachorum*. El texto, según es presentado en la *Patrologia Graeca* de Migne, depende del escrito de Rufino. Por su popularidad entre los

⁴⁹ Ἡ πρὸς Λαύσον ἱστορία (*he pros Lauson historia*) y luego en su forma contracta Λαυσιάκον (*Lausiakon*).

monjes, principalmente de Oriente, el texto original sufrió varios cambios e interpolaciones que los monjes se permitieron al transcribirlo. Por ello existen diferentes versiones del texto, la primera de ellas fue la versión latina de Gentiano Herverto.⁵⁰ A continuación fue publicado un texto en griego, de menor extensión, por J. Meursio⁵¹ y uno más extenso, en la misma lengua, por Fronton Leduc,⁵² y una mayor por J. Cotelerius,⁵³ esta última, más prolija que las anteriores, contiene el texto de Rufino. Se piensa que el texto más corto, antes mencionado, es la auténtica obra de Paladio y, por lo tanto, la más larga de éstas es la compilación de todas las interpolaciones. Además, es sostenible que, en la primera parte, atribuible a Paladio, es decir, los primeros treinta y siete capítulos, dedicados a las vidas de los monjes del Bajo Egipto, sean en gran parte un relato de lo visto y vivido por el autor, aunque enriquecido con el apoyo de ciertos documentos. Pero al hablar sobre la segunda parte, dedicada al Alto Egipto, se piensa que es más una ficción literaria resultado de la suma de las experiencias propias y el uso de algún documento copto anterior a los textos de Paladio y Rufino.

En cuanto al texto más corto, al parecer, el auténtico, también existen varias versiones que demuestran su alcance e importancia entre las comunidades monásticas, así, por ejemplo, en Mesopotamia, un monje llamado *Anan Isho*, que vivió entre los siglos VI y VII tradujo la *Historia Lausiaca* al siríaco con otras interpolaciones.⁵⁴

A pesar de haber sufrido un importante número de cambios, hecho por el cual fue tenida por una leyenda sin valor histórico, la *Historia Lausiaca* puede ser considerada un valioso documento con seriedad histórica que retrata la vida de las primeras comunidades cristianas.

⁵⁰ *Vitae Patrum*, 1955; reimpresión de H. Roswyde, 1928.

⁵¹ Leiden, 1616.

⁵² *Auctarium Bibliothecae Patrum* IV, 1624.

⁵³ *Monumenta Ecclesiae Graecae* III, 1657; reimpressa en *PG* 34, 1868.

⁵⁴ *Paradisus Patrum*, 1907, y en las *Acta martyrum et sanctorum* VII, 1897.

III.4 Conclusión

En este brevísimo trabajo apenas hemos podido explorar algunos de los principios de una tradición que sin duda puede considerarse de las más duraderas en la historia de la Iglesia, la de los hombres que, no sin cierta radicalidad de ánimo, se alejaron de la vida en comunidades para entregarse al servicio de Dios y a la contemplación de los misterios divinos. Como hemos dicho al inicio, resulta difícil concebir la historia de la Iglesia y la cultura en Occidente sin la influencia de un fenómeno social y religioso como el monacato que juntamente con la influencia de la cultura grecolatina profundizó el cristianismo configurando varias de sus prácticas, rituales y principios de pensamiento.

Por ello, hemos tratado de dar algunos trazos sobre los orígenes de este movimiento complejo centrándonos en las prácticas decisivas y figuras significativas, como Antonio o Pacomio, ambas de fuerte influencia para Occidente y Oriente, respectivamente. Así mismo, hemos explorado algunos de los hitos en la producción literaria respectiva al monacato, que si bien, toda ella fue generada por terceros que hacían visitas a los monjes o buscaban hacerse sus discípulos, nos dejan ver la importancia que tuvieron estas figuras en las comunidades cristianas fungiendo como maestros, consejeros, guías espirituales, inspirando la proliferación de monasterios en casi todas las ciudades de Occidente y, con ello, de reglas que imitan las prácticas y palabras de los maestros, contexto en el que, por ejemplo, san Benito de Nursia compone su regla sobre la base del sentido común, equilibrio y medida que enseñaban los monjes del desierto, valores añadidos a la tradición jurídica romana, de tal suerte que dicha regla sigue significando un modelo de vida vigente en nuestros días.

La noción estoica de «destino» en Agustín de Hipona

IV

Marcelo Pérez Silva (FFL, UNAM)

IV.1 La Filosofía en la Roma de san Agustín

Los años en que el estoicismo era la filosofía predominante en la civilización romana ya habían pasado en la época de san Agustín (354-430); no era común que el consejero del emperador, o incluso el emperador mismo, como fueron los casos de Séneca y de Marco Aurelio (121-180), fuera un filósofo estoico. Los estoicos antiguos, como Zenón de Cito (336-264 a. C.) o Crisipo de Solos (279-206 a. C.), ya no eran tan leídos como lo fueron en tiempos de Cicerón (106-34 a. C.) o de Epicteto (55-135). Para los tiempos de nuestro autor la filosofía más influyente era la filosofía platónica.¹

En el tiempo de san Agustín, el cristianismo estaba consolidado como la religión y el pensamiento hegemónico del Imperio Romano, llegando a tener simpatizantes, no sólo en los estratos bajos de la sociedad, sino también en los grandes pensadores de la época, incluso ya era la religión oficial del Imperio a partir del Edicto de Tesalónica (380) decretado por Teodosio I.

En el caso del pensamiento filosófico, platonismo y cristianismo llegarían a tener vínculos en común: Clemente de Alejandría (150-215) y Orígenes (184-253) son el claro ejemplo de este fenómeno cultural en el mundo griego, de la misma manera

¹ Cf. *Acad.* 3, 17, 37 donde Agustín manifiesta la importancia teológica de Platón.

que lo es san Agustín de Hipona² en el mundo latino, quien expresa lo siguiente sobre la doctrina platónica:

Elegimos entonces a los platónicos, justamente considerados los más ilustres de todos los filósofos, precisamente porque llegaron a conocer que, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede el alma del hombre ser feliz sino por la participación de la luz de Dios, por quien ella y el mundo han sido hechos; así como niegan también que pueda uno conseguir lo que todos los hombres apetecen, la vida eterna, si no es uniéndose con limpieza de casto corazón al único Dios altísimo, que es inmutable.³

Otro ejemplo muy claro de cómo la filosofía platónica fue la preferida por los cristianos nos lo proporciona la obra de Justino titulada *Diálogo con Trifón*, donde narra su paso por todas las escuelas filosóficas de la época, de las cuales sólo el platonismo le permitía llegar a Dios.⁴

La obra de Macrobio (370-430), principalmente el *Comentario al Sueño de Escipión*, está plagada de conceptos neoplatónicos para explicar el sueño con el que termina la *República* de Cicerón; en esta época también aparece la traducción y comentario al *Timeo* de Platón por parte de Calcidio (siglo IV), obra que será fundamental en la Edad Media, pero que ya en la Antigüedad Tardía gozaba de gran popularidad, prueba de que el platonismo era la doctrina preponderante en los últimos tiempos del Imperio Romano.⁵

No obstante, algunos conceptos del estoicismo seguían vigentes en las nuevas tendencias filosóficas; en el caso particular de san Agustín, el estoicismo está presente gracias a las obras filosóficas de Cicerón, entre las que destacan *Del hado*, *De la naturaleza de los dioses* y *De la adivinación*, las cuales son cita-

² La actitud de Agustín con el pensamiento pagano es un punto intermedio entre el rechazo de Tertuliano y la completa aceptación de Orígenes. Cf. Cook, *La visión medieval del mundo*, p. 95.

³ *Ciu. Dei* 10, 1. Todas las traducciones están tomadas de obras publicadas, excepto donde se indica.

⁴ Cf. *Ciu. Dei* 2, 6.

⁵ Levi, *Historia de la Filosofía Romana*, p. 243.

das a lo largo de *La Ciudad de Dios*, particularmente en el tema que nos compete: la noción de «destino» en el estoicismo y la apropiación que de ella hace san Agustín.

Esto nos hace suponer que Agustín conocía las disputas en torno a la determinación del universo y la libertad humana que entablaron los filósofos helenísticos, principalmente los estoicos y los partidarios de la Academia Nueva, respecto de temas importantes tales como la naturaleza de la virtud, la felicidad, el criterio de verdad, el conocimiento verdadero y el sumo bien.⁶

No hay que olvidar que la mayoría de las veces que el filósofo de Hipona cita a los estoicos lo hace para criticarlos, como cuando cuestiona su postulado sobre el ideal de sabio y su imperturbabilidad ante los aparentes males externos:

No comprendo cómo han tenido la desfachatez los estoicos para negar que estos son verdaderos males [los dolores corporales y las desgracias circunstanciales] llegando a reconocer que, si se agrandasen hasta el punto de no poder o no deber soportarlos el sabio, está obligado a inferirse muerte a sí mismo y emigrar de esta vida. En hombres como éstos, que pretenden encontrar aquí abajo el sumo bien y conseguir por sí mismos la felicidad, el orgullo ha llegado a un grado de aturdimiento...⁷

Es claro, por el pasaje anterior, que la doctrina estoica ya no es la más influyente, como lo llegó a ser en su momento. También es evidente que Agustín no simpatiza con los postulados éticos de la escuela estoica, principalmente con el postulado de encontrar la felicidad en el mundo terrenal. Ante estos claros ataques a la escuela estoica, se vuelve más interesante el análisis y la interpretación que hace el obispo sobre la noción de «destino».

⁶ La Academia Nueva fue la escuela fundada por Platón, pero con un sesgo anti-dogmático más parecido al escepticismo que a la doctrina original del fundador. Sus principales figuras son Arcesilao y Carneades que fueron férreos críticos al dogmatismo de las otras escuelas, principalmente de los estoicos y epicúreos. Agustín dedica una obra en contra de ellos titulada *Contra los académicos*.

⁷ *Ciu. Dei* 19, 4.

IV.2 La obra en cuestión

La Ciudad de Dios es una de las obras más importantes del obispo de Hipona: los estudios sobre filosofía política y filosofía de la historia suelen ser los más recurrentes en torno a esta obra, en buena parte se debe a la innovación de un estudio sociopolítico que estuvo influenciado por un movimiento histórico de fuerte impacto como lo fue el saqueo de Roma a manos del rey godo Alarico (410) y que ocasionó fuertes estragos en la sociedad romana de la época.⁸

También suelen ser abundantes los estudios de *La Ciudad de Dios* por plantear un concepto nuevo de tiempo que romperá con la visión cíclica del mismo, o bien, por establecer al amor como motor de la historia humana y de las ciudades,⁹ sin embargo, estos asuntos serán dejados de lado en este escrito, no porque carezcan de importancia, sino porque son irrelevantes para la exposición del tema.

En sus propias palabras, Agustín escribió *La Ciudad de Dios* con el claro propósito de defender al cristianismo de las críticas y ataques esgrimidos por los paganos romanos, pues ellos culpaban al cristianismo de la decadencia y la destrucción de Roma, específicamente, la invasión del bárbaro godo Alarico:

Mientras tanto, Roma fue destruida por la invasión y el gran ataque devastador de los Godos, conducidos por el rey Alarico. Los seguidores de múltiples falsos dioses, a quienes llamamos ‘paganos’ usualmente, intentando responsabilizar a la religión cristiana de tal desastre, empezaron a blasfemar en contra del Dios verdadero más punzante y amargamente de lo normal. Por lo cual, ardiendo en deseo por la Casa de Dios, emprendí la escritura de los libros de *La Ciudad de Dios* en contra de sus blasfemias y errores.¹⁰

⁸ Cf. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, p. 18.

⁹ Cf. Guerrero, *Historia de la Filosofía medieval*, p. 43.

¹⁰ *Retract.* 2, 43, 1.

El filósofo cristiano pretende refutar en los primeros diez libros de la obra estudiada las opiniones de los más ásperos y hostiles críticos del cristianismo, y lo hace al empezar su crítica en contra de los cimientos doctrinales de la religión politeísta, la antigua tradición religiosa de los romanos y los diversos cultos que llevaban a cabo.

Una de estas opiniones, que analizaremos en el presente escrito, es la idea de que el ser humano, desde el momento de su nacimiento, está determinado a tal o cual suceso por una fuerza que va más allá de su voluntad, por lo que queda eliminado su albedrío. Esto deja un sinnúmero de implicaciones éticas difíciles de resolver, pues se podrían deslindar responsabilidades de actos perversos so pretexto de que están determinados por el destino y no hay nada que la voluntad individual pueda hacer para impedirlos; por ejemplo, un ladrón podría decir que su crimen está determinado por el destino y que él no tiene responsabilidad alguna. En resumen, la noción que san Agustín rechazará tajantemente es la de «destino» por las implicaciones fatalistas ya señaladas.¹¹

IV.3 La noción de «destino»

Por «destino» se entiende una fuerza sobrenatural que determina todo lo que acontece en el mundo, es decir, los sucesos ya pasados y los que están por suceder. La dificultad estriba en dar razones de la manera en que opera dicha fuerza sobrenatural o cómo se puede explicar la forma en que trabaja. En *La Ciudad de Dios* se presentan dos explicaciones de su mecanismo: la astrológica y la estoica.

Agustín de Hipona rechazará una explicación de esta noción, defendida por los astrólogos, mientras que aceptará y defenderá la otra, defendida por los filósofos estoicos. Los siguientes apartados tienen como objetivo exponer las dos nociones de «destino», el por qué rechaza una y se apropia de la otra.

¹¹ Podemos ver que Agustín de Hipona tiene presentes los siguientes textos de Cicerón: *De fatum*, *De divinatione* y *De natura deorum*.

IV.3.1 Rechazo de la noción astrológica de «destino»

Agustín de Hipona comienza la crítica de la noción de «destino» argumentando que la gloria del Imperio Romano no es producto, como muchos piensan, ni del azar ni de la fatalidad, sino que es un don de la Providencia de Dios y no producto de dioses falsos. Los que piensan que es producto del azar¹² consideran que surgen acontecimientos sin causa o que no están dentro del orden causal de acontecimientos, idea simplemente no compatible en ningún sentido con la Providencia de Dios.

Agustín cree que considerar que el Imperio Romano es producto de la fatalidad es una idea más cercana a la noción de Providencia. No obstante, la idea de la predeterminación fatalista de los sucesos es un concepto rechazado por Agustín; así mismo, es importante remarcar que rechaza la noción común de «destino» entendida como la determinación que ejerce la posición de los astros en el día de nacimiento de un individuo:

Pues, cuando lo escuchan, no comprenden por la costumbre del habla otra cosa que no sea la fuerza de la posición de los astros, cual está cuando alguien nace o es concebido; lo que algunos ponen al margen de la voluntad de Dios, otros, por el contrario, afirman que esto depende de ella. Pero ellos, los que opinan que los astros determinan, sin la voluntad de Dios, qué hacemos, qué bienes tenemos o qué males padecemos, tienen que estar alejados de los oídos de todos, no sólo de quienes quieran ser seguidores de la religión verdadera, sino también de los que siguen a cualquier otro de los dioses, aunque sean falsos.¹³

Efectivamente, la astrología es rechazada por la religión cristiana y esto no es algo propio del pensamiento de san Agustín, sino que se debe a que se considera causante de los acontecimientos del mundo a una creación de Dios y no a Él mismo.¹⁴

¹² Los epicúreos consideraban que el mundo estaba compuesto por átomos y vacío, y que sus movimientos y, por lo tanto, sus combinaciones son azarosas. *Cf. Carta a Heródoto* 40-45.

¹³ *Ciu. Dei* 5, 1.

¹⁴ *Cf.* Montero, «Cristianismo y Astrología», pp. 23-32.

En la *Biblia*¹⁵ ya se encuentran rechazos explícitos y prohibiciones a las distintas formas de adivinación, por lo que es inteligible que la astrología y sus supuestos teóricos no sean aceptados dentro del cristianismo.

La idea atacada por Agustín no era propia de los estratos bajos de la población del Imperio Romano, sino que gozaba de fama entre algunas élites intelectuales, una de entre tantas fue la de Posidonio de Apamea (135-51 a. C.), filósofo del estoicismo medio,¹⁶ quien argumentaba la influencia de los astros como prueba de la determinación fatalista del destino.¹⁷ Incluso el mismo Agustín era partidario de la astrología, como menciona en sus *Confesiones*:

[...] como coligiése de mi conversación que estaba dado a los libros de los genetlácicos o astrólogos, me amonestó benigna y paternalmente que los dejase y no gastara inútilmente en tal vanidad mis cuidados y trabajo que debía emplear en cosas útiles, añadiendo que también él se había aprendido aquel arte, hasta el punto de querer tomarlo en los primeros años de su edad como una profesión para ganarse la vida, puesto que, si había entendido a Hipócrates, lo mismo podía entender aquellos libros; pero que al fin había dejado aquellos estudios por los de medicina, no por otra causa que por haberlos descubierto falsísimos y no querer, a fuer de hombre serio, buscar su sustento engañando a los demás. «Pero tú —me decía—, que tienes de qué vivir entre los hombres con tu clase de retórica, sigues este engaño no por apremios de dinero, sino por libre curiosidad. Razón de más para que me creas lo que te he dicho, pues cuidé de aprenderla tan perfectamente que quise vivir solamente de su ejercicio».¹⁸

Por lo cual, podemos suponer que la astrología y el supuesto de que el mundo está determinado por la posición de los astros

¹⁵ *Dt* 18, 10-14.

¹⁶ Se denomina «estoicismo medio» a la doctrina de Posidonio de Apamea para diferenciarlo del estoicismo antiguo y ortodoxo.

¹⁷ Kidd, *fr.* 105-113.

¹⁸ *Conf.* 4, 3, 5.

eran una creencia fuertemente arraigada en el Imperio que gozaba de gran fama entre los intelectuales de la época.

Para rechazar la astrología, Agustín de Hipona utiliza el argumento de los gemelos, que son diferentes, aunque hayan nacido en el mismo instante y, por lo tanto, que estén influidos por las mismas posiciones de los astros; aquellos tienen actitudes, comportamientos, caracteres y muertes diferentes, por lo que concluye que los astros no pueden determinar en ningún sentido el comportamiento de los humanos ni tampoco los acontecimientos que les sobrevendrán. En otras palabras, tenemos dos sujetos A y B que nacen en las mismas condiciones por la posición de los astros P y, por consiguiente, su determinación de carácter D tendría que ser la misma, tanto el sujeto A como el sujeto B están condicionados por P, pero sucede que D no es el mismo de A y de B, de donde se concluye que P no influye sobre D.

Otro argumento en contra de la determinación de los astros consiste en que ésta sólo ejerce su fuerza, según las prácticas de los astrólogos, en el nacimiento del individuo, pero no en el momento de la concepción. Agustín de Hipona piensa que los gemelos que llegan a tener enfermedades similares que se agravan y se alivian simultáneamente se debe a que comparten el momento de la concepción, aspecto que los astrólogos no toman en cuenta porque no son capaces de conocer el momento exacto en que ésta ocurre, lo que significa que tampoco son capaces de conocer las correspondientes constelaciones regentes; por lo tanto, las enfermedades similares en los gemelos se explicarían por una complexión corporal semejante y no por una determinación astrológica.

Respecto a los gemelos que son de distinto sexo, Agustín de Hipona tiene un argumento mucho más fuerte, pues, al igual que los demás gemelos, fueron concebidos en el mismo instante con los mismos astros regentes para cada uno, pero, al ser uno varón y la otra hembra, sus respectivas vidas serán muy diferentes:

A pesar de todo, ¿cómo se puede explicar que en el caso de una concepción de gemelos, en la que sin duda el tiempo es el mismo para los dos, y sobre la que estaba en una misma fatal constelación, resulte uno varón y el otro hembra? Conocemos gemelos

de distinto sexo, ambos viven aún, los dos en plena vitalidad. Se parece mucho el uno al otro, cuanto es posible entre hombre y mujer. Pero en cuanto al género de vida y en sus aspiraciones son tan dispares que, aparte de los actos, necesariamente diferentes en el hombre y en la mujer, el uno está al servicio de un conde, y casi siempre de viaje, fuera de casa, mientras la otra no se mueve del solar paterno y de sus propios campos.¹⁹

Agustín de Hipona no está dispuesto a aceptar la influencia de los astros en los asuntos humanos, pues eso significaría dotarlos de fuerzas de carácter divino y estaría en contra de la idea cristiana de la omnipotencia de un solo Dios. Sin embargo, como veremos a continuación, sí aceptará, con ciertas reservas, la noción de «destino» que postularon los filósofos estoicos.

Por otra parte, nuestro filósofo cristiano acepta que los astros puedan tener influencia en aspectos corporales como las fases de la luna en las mareas o la cercanía del sol en las estaciones del año, pero no está dispuesto a aceptar que los planetas tengan determinación en la voluntad de los hombres, pues ésta está arraigada en el espíritu y no en lo corporal, por lo que no habría forma de que los postulados de los astrólogos fueran verdaderos.

I.3.2 Apropriación de la noción de «destino»

Agustín de Hipona es conocido, entre otras muchas características, por tener influencia platónica, en cuanto a filosofía se refiere. Las referencias que él mismo hace al filósofo ateniense dan pruebas de ello, sin embargo, destaca un pasaje en el que Agustín defiende la definición de «destino» de los estoicos, justo después de haber rechazado la noción vulgar que considera la influencia de los astros:

Pero quienes llaman con el nombre de destino no a la constitución de los astros, como están cuando alguien nace, es concebido o procreado, sino a la conexión y encadenamiento de todas las causas, por la cual todo es lo que es, no se tiene que disputar

¹⁹ *Civ. Dei* 5, 6.

mucho y esforzarse con ellos en una controversia de palabras, cuando, sin duda, atribuyen al orden mismo de las causas cierta conexión por la voluntad y potestad del sumo Dios, a quien de la mejor y más veraz forma se cree que conoce las cosas en conjunto antes de que sucedan y que nada deja fuera del orden.²⁰

En este caso, Agustín de Hipona no quiere ir en contra de los postulados de la física antigua: todo tiene una causa y nada puede surgir sin una, este postulado llevó a los estoicos a considerar la existencia de la determinación. Los estoicos son los primeros filósofos,²¹ al menos de los que tenemos noticia, en querer racionalizar la idea de destino, su postura no podía pasar desapercibida en los círculos filosóficos y científicos de la época de san Agustín, razón por la cual, él no podía ignorar una postura que fundamentaba la predeterminación; sin embargo, el obispo de Hipona hace una magistral lectura y reinterpretación de dicha conceptualización de destino.

Los estoicos, para continuar con la exposición del artículo, hablarán de destino en términos físicos apelando a la causalidad concatenada:

Destino, que los griegos llaman εἰμαρμένη (*heimarmene*). Crisipo, el principal de la filosofía estoica, lo define con esta sentencia: «Destino es, dice, cierta sucesión sempiterna de las cosas y una cadena indeclinable que se envuelve a sí misma y se implica por medio de eternas sucesiones de consecuencias, a partir de las cuales está unida y conectada». Sin embargo, escribo las palabras propias de Crisipo, en cuanto tengo memoria, para que, si a alguien le parece que mi interpretación es muy oscura,

²⁰ *Ib.* 5, 9: *Qui uero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur uel nascitur uel inchoatur, sed omnium conexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de uerbi controuersia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem Dei summi tribuunt uoluntati et potestati, qui optime et ueracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere.* Traducción propia.

²¹ *Cf.* Boeri, «Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidad alternativa en los estoicos. Réplica a RicardoSalles», p. 1.

investigue sus palabras. En el libro cuarto de *Sobre la providencia* dice que el destino es un cierto orden natural de todos.²²

Por lo anterior, queda patente que los estoicos consideran que el destino no es otra cosa que la sucesión ordenada de acontecimientos precedidos por causas, y ésta a su vez está precedida por otras causas. En este caso, Agustín alude a los filósofos estoicos que aceptaban la existencia del destino, sólo que la entendían como la concatenación racional de causas determinada por la potestad y voluntad de Dios. Para demostrar su punto, Agustín cita un fragmento de Cleantes de Asos²³ para justificar la existencia del destino como voluntad divina:

Conduceme, sumo padre y señor del profundo cielo a cualquier lugar que quieras, no habrá ninguna demora en obedecer.
No indolente estoy presente. Supón que no quiero, mientras lloro seguiré y al ser malo soportaré lo que puede hacer el bueno.
Los destinos llevan al que quiere y arrastran al que no.²⁴

La cita de Cleantes es importante en la interpretación de Agustín, pues es la clave para poder vincular el destino causal de

²² *Fatum, quod εἰμαρμένην Graeci uocant, ad hanc ferme sententiam Chrysippus, Stoicae princeps philosophiae, definit: 'Fatum est' inquit 'sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena uoluens semet ipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est'. Ipsa autem uerba Chrysippi, quantum ualui memoria, ascripsi, ut, si cui meum istud interpretamentum uidebitur esse obscurius, ad ipsius uerba animaduertat. In libro enim περὶ προνοίας quarto εἰμαρμένην esse dicit φυσικὴν τινα σύνταξιων ὄλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις θούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.* Traducción propia.

²³ Estos versos son citados en griego por Epicteto, filósofo estoico del siglo I en *Ench.* 31, lo que nos hace suponer que dentro de la escuela estoica eran muy recurridos. No obstante, Agustín no parece conocer estos versos en la tradición griega, sino que cita la traducción de Séneca en su *Carta* 117.

²⁴ *Ciu. Dei* 5, 8: *Duc, summe pater, altique dominator poli, / Quaecumque placuit, nulla parendi mora est. / Adsum impiger: fac nolle, comitabor gemens, / Malusque patiar facere quod licuit bono. / Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Traducción propia.

la naturaleza física con la idea de Providencia divina de la cual es partidario gracias al cristianismo. Es decir, nuestro filósofo es más partidario de una fuerza divina que de una concatenación causal inmanente en la naturaleza, por lo que la cita de los versos de Cleantes, en los que aparece un Dios que con su voluntad gobierna los destinos, le es suficiente para poder vincular las dos nociones: la Providencia cristiana y el destino estoico: «sin duda es muy evidente en este último verso que llama ‘destinos’ a lo que antes había llamado ‘voluntad del sumo padre’ a quien dice que él está preparado para obedecer, como alguien que es conducido mientras lo quiere, y si no lo quiere será arrastrado, porque: ‘los destinos llevan al que quiere y arrastran al que no’».²⁵

De la misma manera, Agustín considera que la idea de determinación causal de la teoría física de los estoicos es verdadera, sólo que adolece de su nombre, pues el nombre de «destino» es desafortunado e impreciso, por lo que recomienda que «si alguno atribuye estas cosas al destino, porque nombra así a la voluntad y potestad de Dios, retenga su opinión y corrija su lengua».²⁶ En otras palabras, solo tienen que cambiarle el nombre al de «providencia», pues, en esencia, la Providencia de Dios²⁷ y el destino de los estoicos son lo mismo.

Es de vital importancia recordar que Agustín de Hipona no sigue todos los dogmas de la física estoica, sino sólo esta noción de destino; rechazará los demás elementos de la teoría estoica del universo, pero no atacando directamente a los primeros filósofos estoicos, sino argumentando en contra de la teología natural de Varrón que tiene una clara influencia de la cosmología

²⁵ *Id.:* *Nempe evidentissime hoc ultimo versu ea fata appellavit, quam supradixerat summi patris voluntatem: cui se paratum obedire dicit, ut volens ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt».* Traducción propia.

²⁶ *Id.:* *Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.* Traducción propia.

²⁷ Para los estoicos, otro nombre con el que se podía llamar a Zeus, además del ya mencionado nombre de «destino», *fatum* o εἰμαρμένη, es el concepto de «providencia». Para los estoicos todos estos términos aluden a lo mismo. *Cf.* Cic., *N. D.* 2, 22, 58.

estoica, en donde Dios es el alma del mundo que permea todas las cosas.²⁸ Esta es una postura, aparentemente fatalista, que como la de los estoicos no estuvo libre de críticas por parte de las demás escuelas filosóficas,²⁹ pues es claro, al menos en primera instancia, que la libertad individual queda eliminada.³⁰ Sin embargo, la interpretación de los versos de Cleantes no sólo se estanca en equiparar un dogma cristiano con un pensamiento fiscalista, sino que Agustín defenderá la idea de «destino» de los ataques de Cicerón con vistas a defender un dogma cristiano.

IV.3.3 Defensa de la noción estoica de «destino»

La idea de un mundo determinado no es ajena a san Agustín de Hipona, pues se tienen testimonios de que él es partidario de la Providencia de Dios,³¹ es decir, que la voluntad divina rige todo cuanto acontece en el universo, en virtud del dogma de la omnipotencia y la omnisciencia de Dios:

Pero dejemos que los filósofos se pierdan a su gusto por los laberintos de sus debates y sus discusiones. Nosotros, al proclamar la existencia de un Dios supremo y verdadero, estamos confesando su voluntad, su soberano poder y su presciencia. Y no por eso tenemos miedo de hacer sin voluntad lo que voluntariamente hacemos: de antemano sabe ya Dios lo que vamos a hacer; su presciencia es infalible.³²

Las consecuencias de este postulado comprometen la libertad humana, pues incluso llegan a desprenderla de tajo. Este problema filosófico entre mundo determinado y libertad

²⁸ *Ciu. Dei* 7, 23.

²⁹ Para Plotino, la voluntad en el estoicismo sólo era un nombre y no algo real, pues la libertad queda reducida a sólo aceptar la fatalidad del destino. *Cf. Enn.* 3, 2, 4.

³⁰ Para profundizar en la libertad a la luz del determinismo estoico, *cf.* Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*, 2009.

³¹ Otro pasaje en que Agustín manifiesta que todo lo existente está determinado por la voluntad de Dios es *Trin.* 3, 9.

³² *Ciu. Dei* 5, 9, 1.

humana ya tenía su fuerte discusión entre las escuelas filosóficas del periodo helenístico, en las que, por una parte, los filósofos estoicos defendían el mundo determinado, mientras que para los epicúreos y los académicos era imposible que la realidad estuviera supeditada al destino.

La innovación no está tanto en la reinterpretación de la noción de «destino», ya entendido como Providencia, sino en la defensa que se ve obligado a hacer ante los ataques de Cicerón, ya que él había rechazado la noción de «destino» de los estoicos. En este sentido, Agustín de Hipona no sólo interpreta la concepción estoica de destino y la asimila a la Providencia cristiana, sino que también entra en las discusiones helenísticas sobre la determinación y la libertad, por lo que se ve obligado a responder a las objeciones de Cicerón, partidario de la Academia Nueva.

Uno de los argumentos más fuertes para negar la Providencia de Dios en contra de los estoicos radica en rechazar dicho concepto a partir de su definición etimológica, ya que providencia sería el conocimiento anticipado de los sucesos futuros, en este caso, Dios es capaz de ver anticipadamente —*pro videre*— las cosas futuras en virtud de su omnisciencia.

El argumento es el siguiente: si suponemos que todo está determinado, eso significa que los sucesos futuros también lo están, y si también suponemos que se puede tener conocimiento de un suceso futuro, en el caso de Dios, al ser omnisciente, él debería tener el conocimiento de los sucesos futuros:

Así, pues, para evitarle a la humanidad unas secuelas tan indignas, tan absurdas, tan perniciosas, se niega Cicerón a admitir la presciencia del futuro. De esta forma, somete al espíritu religioso a un angustioso dilema: es necesario elegir una de estas realidades: o que algo dependa de nuestra voluntad, o que exista el conocimiento previo del futuro. Las dos cosas a la vez —opina él— son incompatibles; afirmar una es anular la otra: si elegimos la presciencia del futuro, hemos anulado el libre albedrío de la voluntad; si elegimos el libre albedrío, hemos anulado la presciencia del futuro.³³

³³ *Id.*

Cicerón tiene en mente rescatar la voluntad humana, la cual sería imposible en un mundo determinado como es presentado por los estoicos, pues el problema es simple de deducir: si concedemos que todo está supeditado a la cadena causal del destino, entonces también las decisiones humanas estarían determinadas en dicha cadena causal, por lo que, en última instancia, éstas estarían supeditadas por causas pasadas y repercutirían en el futuro, de esta manera, mi decisión de levantar la mano o tomar café no serían decisiones que yo tomara, sino determinaciones dentro de una cadena causal. El asunto se vuelve más grave cuando se abordan problemas de carácter moral, pues, como ya se mencionó, en una teoría determinista se pueden deslindar responsabilidades de los actos criminales, tales como los robos o los homicidios.

El rechazo a la providencia de Cicerón es un ataque a uno de los dogmas centrales de la religiosidad cristiana, al punto de que sus consecuencias *nos hacen ateos*.³⁴ Agustín hace propia del cristianismo una disputa filosófica de las escuelas helenísticas con el fin de defender un elemento característico de su fe: *el hombre que tiene espíritu religioso elige ambas cosas a la vez, confiesa ambas cosas y ambas cosas las fundamenta en la fe de su religión*. Sin embargo, no es suficiente apelar a los dogmas de la fe para rebatir uno de los argumentos más sólidos de Cicerón en contra de la providencia, motivo por el cual la defensa de Agustín tiende a conciliar los dos conceptos, la Providencia divina y la voluntad individual de la siguiente forma:

Contra esta sacrílega e impía audacia nosotros afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan y que nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos conciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad. [...] En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese orden de causas, conocido de antemano por Dios en un determinado orden, puesto que la voluntad del hombre es la causa de sus actos. Por eso, quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos no puede ignorar, en esas mismas causas,

³⁴ *Id.*

nuestras voluntades, conocidas también por Él como las causas de nuestros actos.³⁵

Es decir, que mantenemos nuestra voluntad individual y, así, somos responsables de todos nuestros actos, pero Dios tiene conocimiento tanto de nuestra voluntad como de sus consecuencias, en tanto que son parte de la cadena causal de acontecimientos. Es, en este sentido, que los actos más viles, como los homicidios y los asesinatos, son causados por nuestra libertad individual, que no es más que otra causa dentro de la cadena causal: los actos humanos no están determinados en un sentido fuerte al punto de que puedan deslindarse las responsabilidades, sino que dichos actos son eslabones de esa cadena.

La solución de Agustín parece estar en contra de un mundo fatalista en sentido fuerte en donde los actos y pensamientos humanos estarían completamente determinados con lo que se anularía cualquier responsabilidad de los mismos, por el contrario, nuestro filósofo cristiano sería partidario de un compatibilismo en el que la libertad humana no se ve comprometida pese a la voluntad omnipotente de Dios y su omnisciencia de los sucesos futuros, como queda claro en las siguientes líneas:

No porque Dios hubiera previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre. Quien esto previó, previó algo real. Ahora bien, si quien previó el contenido futuro de nuestra voluntad tuvo conocimiento no de la nada, sino de algo real, se sigue que, según esa misma presciencia, algo depende de nuestra voluntad. Luego nada nos obliga a despojar a la voluntad de su albedrío para mantener la presciencia de Dios, ni a negar que Dios desconoce el futuro (sería una afirmación sacrílega) con el fin de salvar el albedrío humano. Por el contrario, aceptemos una y otra verdad, y ambas las confesamos leal y sinceramente: la una para nuestra rectitud en la fe, y la otra para la rectitud en nuestra conducta. Mal vive quien de Dios no cree rectamente. Lejos de nosotros el que, para afirmar nuestra libertad, neguemos la presciencia de aquel por cuyo favor somos o seremos libres.³⁶

³⁵ *Ciu. Dei* 5, 9, 3.

³⁶ *Ib.* 5, 10, 2.

Por lo anterior es que en un mundo en que todo está regido por la Providencia de Dios y también existe la responsabilidad de nuestros actos, los premios y los castigos tienen sentido, lo mismo que las alabanzas o los vituperios, pues los actos viles serían una completa responsabilidad de quien los ejerce sin que pueda culparse a la Providencia, pese a que Ella sepa de antemano que un determinado sujeto va a pecar.³⁷

IV.4 Conclusiones

No se puede postular que Agustín de Hipona sea un filósofo estoico o partidario del estoicismo, puesto que el platonismo es su principal fuente en materia filosófica y muestra un claro rechazo de ciertos postulados físicos y éticos de la escuela estoica; sin embargo, respecto a la idea de la Providencia divina, una creencia arraigada en la religión cristiana, la interpretación que hace de los versos de Cleantes enriquecen la filosofía cristiana en los siguientes puntos:

La creencia en la Providencia cristiana entra en un debate filosófico con antecedentes muy claros entre estoicos y neoaacadémicos respecto a la posibilidad o imposibilidad de libertad humana en la determinación causal.

La Providencia cristiana, más allá de ser un dogma de fe, puede ser explicada como causalidad concatenada, tal y como lo hicieron los filósofos estoicos en el siglo III a. C. respecto a la idea de «destino».

Un dogma cristiano fundamentado en la revelación divina y, por lo tanto, en la fe, tendría su equivalente en una explicación filosófica racional de una escuela que fue importante en el pensamiento del Imperio Romano, por lo que se generaría un vínculo entre la fe de la religión cristiana y la racionalidad de la tradición grecolatina.

La Providencia de Dios, en su aspecto de conocimiento de los acontecimientos futuros, fortalece el dogma de la omnipotencia divina y permite la libertad individual de la voluntad humana. Por lo cual, la filosofía de Agustín es partidaria de un

³⁷ *Id.*

compatibilismo que rechaza el fatalismo absoluto que exime de responsabilidades.

Al rescatar la libertad individual, los actos viles sólo son responsabilidad del individuo que los ejecuta, por lo tanto, no es posible culpar a Dios de los actos moralmente malos realizados por los humanos.

Aunado a lo anterior, es patente que Agustín, como el gran erudito que fue en su tiempo, conocía la filosofía estoica gracias a Cicerón y la utiliza en sus argumentaciones filosóficas para demostrar, al menos en este caso, la existencia de la voluntad divina y su potestad en los acontecimientos mundanos, específicamente la gloria del Imperio Romano en el contexto de la obra en cuestión.

Gracias a la obra de Agustín, y en particular a este pequeño capítulo de su obra más importante, el cristianismo entrará en los debates filosóficos en torno a la teoría de la acción y la responsabilidad moral del individuo.

Las influencias e interpretaciones del estoicismo están lejos de ser el elemento predominante en la filosofía de san Agustín, pero llegan a ser cruciales en algunos casos para hacer patente que el obispo de Hipona representa un puente importante entre la transición de un pensamiento grecolatino que vive sus últimos días y un cristianismo naciente que terminará por influir en el pensamiento occidental venidero.

Una aproximación a la crítica literaria de los Padres de la Iglesia en la *Bibliotheca* de Focio

V

Pedro Emilio Rivera Díaz (IIFL, UNAM)

Focio I de Constantinopla (c. 810 / 820-893), patriarca ecuménico de Constantinopla en dos periodos de su vida (858-867 y 877-886), es indudablemente una de las personas más reconocidas del siglo IX en Bizancio. En efecto, no sólo se distingue por sus acciones en el ámbito político y religioso, por su pensamiento teológico y las consecuencias devenidas de ello —lo cual moldea hasta el día de hoy el panorama geopolítico en una gran parte del mundo—, sino también por la labor erudita de él y su círculo, como Aretas de Cesarea (c. 869-932), Constantino Sículo (s. IX / X) o Zacarías de Calcedonia (s. IX / X), enfocada en el rescate, preservación, comentario y anotación de autores y obras de la Antigüedad.¹ De esta forma, es considerado incluso una de las figuras más importantes de toda la época intelectual bizantina (ss. VI-XV).² Sin embargo, el hecho de que Focio

¹ Cf. Treadgold, «Photius before his Patriarchate», p. 1: «Modern historians have agreed with the Byzantines themselves on the importance of the ninth-century Patriarch Photius of Constantinople for the history of scholarship and the history of the Church».

² Cf. Markopoulos, «New Evidence on the Date of Photios' *Bibliotheca*», p. 14: «Further research that takes into account the broader Photian *corpus* should enable us to advance our knowledge of this great —perhaps the greatest— intellectual figure of Byzantium». Lemerle, *Byzantine Humanism: The first phase, notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*, p. 205: «One feels a lively curiosity, mingled with some trepidation, in approaching this figure who is counted among the greatest in the history of Byzantium and who perhaps most truly represents Byzantine civilization»; Pontani, «Scholarship in the Byzantine Empire (529–1453)», p. 406: «One of the members of the cultivated elite, and doubtless one of the most remarkable men of learning in the entire Byzantine age, is Photius».

pertenezca a una civilización, cuya valoración hasta tiempo muy reciente ha sido negativa en el pensamiento occidental, también ha provocado que sus aportes a la transmisión de la cultura griega sean omitidos o aludidos incidentalmente. Así, desde la época moderna, e incluso antes, la civilización bizantina ha sido vista no sólo como una degeneración del Imperio Romano, inmersa en siglos de crisis y de disputas incesantes,³ sino también como la productora de una literatura poco original,⁴ que mediante el uso de un griego simiesco y bárbaro cortó el puente con la tradición clásica. No obstante:

For centuries scholarship has labored to create the illusion of unmediated access to the classical past, but it is largely a process of artificially wrenching our ancient heritage out of its Byzantine context, stripping it of Byzantine residues and accretions, and then claiming authenticity for the reconstructed product. Yet in material terms, the closest we can usually come to an ancient text is a Byzantine manuscript that dates after the tenth century (...). But classicists who really want to know where their texts come from and what their words mean will inevitably end up dealing with the likes of Photios, the *Souda*, the *Etymologika*, and other Byzantine texts and authors for which their training has rarely prepared them.⁵

³ Cf. Kaldellis, *Romanland: ethnicity and empire in Byzantium*, p. 14: «Byzantium was populated by degenerate Greeks, whose language had declined; it was a corrupt New Rome, run by scheming eunuchs and women; and it was retarded by a superstitious form of Christianity that was addicted to icons and hair-splitting theology. Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hegel, and many others indulged in cringeworthy comments about this extinct medieval civilization, which they deployed strategically as an archetypal antithesis of the enlightened state and society that they hoped to see emerge in the west».

⁴ Cf. Tinnefield, *s. v.* «Byzantium» [en línea], I. History: «Only in recent times has research begun to evaluate Byzantine literature, at least in part, as an aesthetic phenomenon *sui generis*, instead of starting out from the prejudice that it consisted only of symptoms of decline and more than a thousand years of sterility. (...) It is due less to Byzantine literature than to the aesthetic categories of their onlookers that play with these linguistic and literary forms was chiefly evaluated negatively (that is, as uncreative or unoriginal) in the 19th and 20th cents».

⁵ Kaldellis y Siniosoglou, «Introduction», pp. 2-3. De igual modo es revelador lo que se menciona más adelante *ib.*, p. 64: «Our debt to works

Así, es necesario acercarse a este periodo y autores con presupuestos diferentes y reconocer la deuda que tienen con ellos no sólo los estudios clásicos, sino también otras disciplinas. De esta forma, la visión intelectual de Focio, resultado de los dos periodos iconoclastas en Bizancio (730-787 y 814-843), fue la de recuperar parte de lo perdido por la destrucción y negligencia de una cultura en conflicto con ella.⁶ Él, quien padeció el exilio y perdió a sus padres por razones derivadas de esta pugna, pertenecía a una familia defensora de la ortodoxia griega que lo formó en el conocimiento de la literatura tanto sagrada como pagana.⁷ Debido a ello, esta situación lo llevó, por un lado, a abordar temas laberínticos y complejos pasajes de la *Biblia*;⁸ por el otro, su curiosa erudición lo condujo a indagar difíciles

such as the *Souda* and Photios' *Bibliothēke* is now largely invisible, because the material derived from them is cited rarely as such, but as the already extracted and numbered fragment of this or that ancient author».

- ⁶ Esto puede constatarse porque no se conservan manuscritos bizantinos de los siglos VII y VIII. Cf. Buringh, *Medieval Manuscript Production in the Latin West: Exploration with a Global Database*, p. 142: «From the seventh and eighth centuries the database does not show any manuscripts remaining from either classical or early-Christian authors that were produced in the Byzantine area of influence. The explanation for this lack of contemporary Byzantine manuscripts is due to Iconoclasm that raged in Constantinople in the eighth/ninth centuries. Manuscripts from this time and the period immediately preceding Iconoclasm are rarer than those from somewhat earlier or later periods».
- ⁷ Para más sobre las relaciones familiares y políticas de Focio, cf. Varona y Prieto, «Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium», pp. 105-48.
- ⁸ Cf. Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Library*, p. 64: «Photius' interest in textual criticism can be demonstrated from a discussion of difficult passages in the Bible. He notes that the difference of a single letter or a wrongly placed punctuation mark is sufficient to give rise to heresy, and he cites examples, adding that similar considerations apply to classical texts»; Riedel, «Photios's Hermeneutic for Wisdom Literature in *Amphilochia* 9», p. 91: «His exegesis, as Michel Stavrou reminds us, should be understood as historically situated in the midst of three competing cultural realities: the recent restoration of the cult of icons, the emerging phenomenon of humanism, and Byzantine monastic theology pace Meyendorff».

cuestiones lingüísticas, y a leer y trabajar autores poco conocidos en la tradición escolar. Dicha erudición fue tan grande que llegó a ser considerado uno de los hombres más sabios (λογιώτατος, *logiotatos*) de su tiempo;⁹ aunque también otros testimonios, como la *Crónica* de Pseudo-Simeón (s. X), dibujan a Focio como un herético que hizo todo, incluso renegar de la cruz, a fin de obtener su sabiduría.¹⁰ Para tener un panorama de la gama de su saber en las doctrinas seculares, se presenta a continuación el testimonio de Nicetas David (s. IX / X) en su *Vita Ignatii*:

Ἦν δὲ οὗτος ὁ Φώτιος οὐ τῶν ἀγεννῶν τε καὶ ἀνωνύμων, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐγενῶν κατὰ σάρκα, καὶ περιφανῶν, σοφία τε κοσμικῆ καὶ συνέσει τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ στρεφομένων εὐδοκιμώτατος πάντων ἐνομιζέτο. γραμματικῆς μὲν γὰρ καὶ ποιήσεως, ῥητορικῆς τε καὶ φιλοσοφίας, ναὶ δὴ καὶ ἰατρικῆς, καὶ πάσης ὀλίγου δεῖν ἐπιστήμης τῶν θυράθεν τοσοῦτον αὐτῷ τὸ περιόν, ὡς μὴ μόνον σχεδὸν φάναι τῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ γενεάν πάντων διενεγκεῖν, ἤδη δὲ καὶ πρὸς τοὺς παλαιοὺς αὐτὸν διαμιλλᾶσθαι.¹¹

⁹ Georg. Mon., *Chron. breve* (PG 110, 1053): τοῦ δὲ μὴ πεισθέντος Φώτιον πατριάρχην ἀντ' αὐτοῦ χειροτονεῖ, πρωτασηκρητῖν ὄντα κατ' ἐκεῖνο καιροῦ καὶ λογιώτατον πάνυ. La misma información se encuentra en la redacción A de la Teófanos Continuato (20, p. 826) y Simeón Logoteta (131, 28). El texto griego de todas las citas, a menos que se indique lo contrario, fue tomado del *TLG* (Pantelia, <<http://www.tlg.uci.edu>>).

¹⁰ Ps. Sym., *Chron.* 670: διὸ καὶ Ἑβραίων τινὶ μάγῳ συντετυχώς, «τί μοι» ἔφη «δῶς, νεανία, καὶ ποιήσω σε πᾶσαν γραφὴν Ἑλληνικὴν ἐπὶ στόματος ἄγειν καὶ πάντας τοὺς ἐπὶ σοφίᾳ παρευδοκιμεῖν». ὁ δὲ φησι «τὸ ἦμισυ τῆς οὐσίας αὐτοῦ προθύμως ὁ ἐμὸς πατήρ παρέξει σοι». ὁ δὲ «οὐ χρήζω χρήματα, ἀλλ' οὐδὲ τὸν πατέρα σου γινῶναι τὸ δράμα ἀλλ' ἐλθὲ μετ' ἐμοῦ εἰς τόνδε τὸν τόπον, καὶ ἄρνησαι τὸν τύπον ἐν ᾧ Ἰησοῦν προσηλώσαμεν, καὶ δώσω σοι παράδοξον φυλακτόν, καὶ ἔσται ἡ ζωὴ σου πᾶσα ἐν εὐημερίᾳ καὶ πλούτῳ καὶ πολλῇ σοφίᾳ καὶ χαρᾷ». τὸν δὲ προθύμως ἀκούσαντα, καὶ πάντα πρὸς τὴν τοῦ γόητος ἀρέσκεϊαν τετελεκότα.

¹¹ Nic. Dau., *Vit. Ignat.* 21. «Este Focio no pertenecía a los innobles ni desconocidos, sino a los nobles en cuanto a la carne y reconocidos; además era considerado el más célebre de quienes se dedicaban a las cuestiones públicas tanto por su sabiduría como por su intelecto seculares. En efecto, su conocimiento tan extenso comprendía la gramática y poesía, retórica y filosofía, ciertamente la medicina y casi

Producto y monumento de ese interés y búsqueda por el conocimiento son las obras transmitidas a su nombre. No obstante, como afirma Signes Codoñer: «La figura de Focio ha generado una inmensa bibliografía que no ha ido pareja a un estudio sistemático y en profundidad de sus obras. De hecho, todavía hoy sigue sin estar superado el monumental estudio que realizó en el siglo XIX el cardenal Joseph Hergenröther».¹² Además, muchas de ellas sólo pueden consultarse en ediciones del siglo XIX, como la *Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας* (*Paraineseis dia gnomologias*) y sus escolios a las cartas paulinas y a Juan Clímaco; otras siguen inéditas, piénsese en el *Σωτήριος λόγος* (*Soterios logos*) y el *Επίτομη 2 y 3 de la Μυσταγωγία* (*Mystagogia*);¹³ otras, a pesar de tener excelentes ediciones críticas modernas, como los *Amphilochia*¹⁴ y el *Lexikon*¹⁵ no han sido traducidas, o sólo tienen una traducción parcial, como sus cartas.¹⁶

Sin embargo, de todas ellas destaca indudablemente la *Bibliotheca* (Μυριόβυβλος, *Myriobyblos* / Βιβλιοθήκη, *Bibliotheke*),¹⁷

todas las doctrinas seculares, de tal manera que afirman que no sólo se distinguía de casi todos sus coetáneos, sino que también rivalizaba con los antiguos».

¹² Cf. Signes, «Hacia un inventario de las obras de Focio», p. 62.

¹³ Cf. *Ib.*, pp. 73-84.

¹⁴ Westerink, ed., *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Volumina IV-VI*, 1986-1987. Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 91: «these writings [*Amphilochia*] have never been translated into a modern language».

¹⁵ Hasta el día de hoy ha salido la edición de los primeros tres volúmenes (de la letra α a la φ), cotejada con el *ms. Zavordensis* 95, que fue descubierto en 1959 por Linos Politis (Theodoridis, *Photii Patriarchae Lexicon*, 1982-2013). La edición anterior, que se basa en el *codex Galeanus* (Cambridge, Trinity College, O.3.9 / 5985) data de 1822 (Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή, Cambridge, 2 vols.).

¹⁶ Stroudaki, *Patriarch Photios of Constantinople: His life, scholarly contributions and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters*, 1981.

¹⁷ Cualquiera de estos dos nombres son posteriores y no corresponden al título que transmiten los manuscritos. Cf. Tsekoura, *Η Βιβλιοθήκη του Φωτίου: τα απολεσθέντα έργα: διπλωματική εργασία*, pp. 26-7: «Στον Paris. suppl. gr. 256, του ΙΔ' αιώνας, μαρτυρείται για πρώτη φορά το

tanto por su importancia como por los trabajos realizados sobre ella. Este monumental trabajo es, además, uno de los más extensos de todo el *corpus* antiguo y bizantino.¹⁸ La crítica moderna concuerda en que fue una labor continua, que bien pudo extenderse desde el 838 o 855 hasta la década del 870,¹⁹ y en la cual Focio, quien ha sido llamado «the inventor of the book-review»,²⁰ fue ayudado por un círculo de lectura.²¹ Allí resume, analiza y / o critica literariamente 386 obras (239 cristianas y judías, y 147 paganas, aunque con una distribución del texto de 43% y 57%, respectivamente),²² todas ellas compuestas en griego.²³ A su vez, están comprendidas en 280 entradas —o códices, según la terminología técnica—, con una distribución de 158 dedicadas a textos cristianos y 122, a seculares.²⁴ En cuanto al género, es una

όνομα Φώτιος και η λέξη Μυριόβιβλος 147. Το 1577, σύμφωνα με τον Edgar Martini, ο Gerlach, όταν μελέτησε ένα χειρόγραφο της Χάλκης έδωσε τον τίτλο «Φωτίου Πατριάρχου βιβλίον βαμβάκινον, ή λεγομένη Μεγάλη Βιβλιοθήκη». Ο Gerlach είναι ο πρώτος που αναφέρθηκε στο έργο του Φωτίου αποκαλώντας την Βιβλιοθήκη.

- ¹⁸ Según el *TLG* <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/indiv/stat.jsp>> la obra consta de 344,703 palabras, lo cual la convierte en la décimo sexta más extensa por debajo de las *Epistulae* y *Amphilochia* del mismo autor (349,135).
- ¹⁹ Cf. Pontani, *op. cit.*, p. 408: «The reference to the embassy has led scholars to date the work either to 838 or to 855 (...) if so, this implies that —especially in the latter part— we are in fact dealing with a sort of work-in-progress, extending well into the 870s».
- ²⁰ Reynolds y Wilson, *op. cit.*, p. 62.
- ²¹ Maraglino, «Reconsidering the Date of Photius' 'Bibliotheca': The biographical tradition of Gregory the Great in chapter 252», pp. 277-8: «This consideration supports the idea that Photius' *Bibliotheca* represents a lifetime of study (...). The *Bibliotheca* should be considered the product of the Photian reading circle and, it being a work in progress, its lack of systematic organization, a clear scheme of composition or a coherent plan should come as no surprise».
- ²² Cf. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, pp. 7-8.
- ²³ Ives, «Photius of Constantinople, the first book-reviewer», p. 286: «The books are, without exception, in Greek, and, in the case of two Latin Church Fathers, Gregory the Great and Cassian, Photius reviews only the Greek translations».
- ²⁴ Cf. Pontani, *op. cit.*, p. 408.

obra que pertenece a una categoría propia: «But the *Bibliotheca* belongs to no recognized category of writing. In certain places and in certain respects it resembles a history of literature, a literary autobiography, a work of literary criticism, an anthology, an annotated bibliography, a library catalogue, or a research notebook; but it is none of these consistently».²⁵

Los autores y obras contenidos en ella son variados,²⁶ ya sea por los géneros, ya por los temas tratados, ya por el periodo. Así, el rango de siglos es de 14: desde el V a. C. (Antifón; cod. 259; Heródoto, cod. 60) hasta el IX (Nicéforo de Constantinopla, cod. 66; Sergio el Confesor, cod. 67); 16 son anónimos y 13, actas conciliares. Igualmente hay gran cantidad de escritos apologéticos (78), homiléticos (31) dogmáticos (25), epistolares (29) e histórico-eclesiásticos (18); en cuanto a los autores seculares, los escritos históricos (39) y oratorios (30) preponderan, aunque también hay tratados médicos (19), léxicos (18), obras mitológicas y paradoxográficas (12), novelas (7), e incluso textos de agricultura (1) y aritmética (1). A su vez, de 201 obras revisadas 78 han sobrevivido fragmentaria o parcialmente, como *περὶ πολιτικῆς* (*peri politikēs*, s. VI; cod. 37) o las *ιατρικαὶ συναγωγαί* (*iatrikai synagogai*, cod. 217) de Oribasio (c. 320-403; 13 en versiones a otras lenguas, como los *Σχόλια περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς* (cod. 169; CPG 5225) de Cirilo de Alejandría (c. 376-444); 110 se han perdido por completo, como los escritos de Conón (s. I a. C.; cod. 23) o Ctesias de Cnido (s. V a. C.; cod. 72), y Focio es el único testigo en 81 de ellas.²⁷ De tal modo, este escrito representa una herramienta indispensable para acercarse a la literatura griega antigua.²⁸ Incluso, como apunta Bourbouha-

²⁵ Treadgold, *op. cit.*, p. vii.

²⁶ La información de este párrafo fue tomada de las tablas I a V de Treadgold, *op. cit.*, pp. 117-84.

²⁷ Cf. Cavallo, *Scrivere e leggere nella città antica*, p. 249.

²⁸ Cf. Reynolds y Wilson, *op. cit.*, p. 189: «Henry did not survive to complete his labours by the provision of indexes to what must be, for classicists at least, the most important text in Byzantine literature»; Horrocks, *Greek: A history of the Language and their speakers*, p. 223: «The books described were written by both pagan and Christian authors and they include many works that had survived to Photios' time but are

kis: «The *Bibliothēke* coincided with, and may have even contributed to, the marked classicism which led to the commissioning of many of our best surviving manuscripts of ancient literature, including Homer, Sophokles, and Thucydides». ²⁹

En cuanto a la estructura de los códices, la *Bibliotheca* no es uniforme, esto es, no todos tienen la misma extensión ni las mismas cuestiones a tratar, pues unos, los más breves (codd. 2, 10-12, 39, 65, 100, etc.) sólo presentan el título del autor y el escrito, y unas cuantas palabras más; otros, en cambio, pueden contener notas biográficas, resúmenes, epítomes, citas textuales, análisis literarios, comentarios filológicos y breves apuntes codicológicos; así mismo, no hay una sistematización de los códices ni por géneros o autor, aunque hay algunas agrupaciones, como un conjunto de códices de Eusebio de Cesarea (codd. 9-14), actas de sínodos (codd. 16-20) o léxicos (codd. 145-158). Sin embargo, es evidente una división entre los primeros 233 y los subsiguientes, pues éstos últimos se constituyen en general de epítomes y *excerpta*, mientras que las notas y comentarios disminuyen. Tomas Hägg catalogó algunos códices, según las descripciones a las obras, dejando a un lado los apuntes biográficos y estilísticos: *Kurzreferat* (reseña breve), *analytisches Referat* (reseña analítica) y *Exzerpte* (*excerpta*). ³⁰ Por su parte, Warren Treadgold amplía y modifica dicha división en las siguientes tres clases, dos con subdivisiones: I) Descripciones compuestas de memoria: A. Referencias imprecisas; II) Descripciones a partir del texto original: A. Referencias precisas, B. Referencias en partes, C. Sumarios precisos, D. Epítomes; III) Descripciones copiadas por el secretario de Focio, de notas de lecturas tomadas antes de la elaboración de la *Bibliotheca*. A. Epítomes con

now lost; in this respect the *Bibliothēke* provides invaluable information about ancient literature, as well as providing insight into the intellectual tastes of the ninth century». Igualmente cf. Tsekoura, *op. cit.*, p. 115: «αποτελεί 'μνημείο' για την ιστορία της αρχαίας και της μεσαιωνικής γραμματείας».

²⁹ Bourbouhakis, «Byzantine Literary Criticism and the Classical Heritage», p. 117.

³⁰ Cf. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothēke*, pp. 16-26.

introducción, B. Epítomes sin introducción, C. *Excerpta* sin introducción.³¹ Como puede verse, las listas hechas no contemplan algunos apartados. Del mismo modo, todos los elementos que puede contener un códice no se encuentran siempre en el mismo orden a excepción del autor y la obra, que se señalan al inicio.

Las notas biográficas, del mismo modo, varían en datos y extensión. Así, por un lado, podemos encontrar el linaje, ciudad de nacimiento, época en la que nació, afiliaciones, religión, carácter. Por otro, a veces le bastan unas cuantas palabras para señalar referencias del escritor, como en el cod. 14, en el cual comenta tres características de Claudio Apolinar (s. II): su origen, su cargo, bajo qué emperador floreció;³² en otras es más amplio, como en el cod. 77 (Eunapio) cuando discute la ética del autor.³³ Del mismo modo, al tratar cuestiones literarias, Focio da juicios del estilo general y / o particular del escritor, utilidad para el lector, contenidos de la obra, autenticidad. Como otros estudiosos bizantinos, sobre todo en la crítica literaria, sigue una terminología derivada de la tradición retórica griega,³⁴ como Dionisio de Tracia (170-90 a. C.), Dionisio de Halicarnaso (c. 60-5 a. C.), Pseudo Demetrio (s. I) y, sobre todo, Hermógenes de Tarso (s. II).³⁵ Por ello, base de sus valores estéticos son las siete

³¹ Cf. Treadgold, *op. cit.*, pp. 81-96.

³² Phot., *Bibl.* 14, 4b: Ἔστι δὲ Ἱεραπολίτης ὁ συγγραφεὺς, τῆς ἐν Ἀσίᾳ Ἱεραπόλεως γεγωνὸς ἐπίσκοπος ἦνθησεν ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου Βῆρου βασιλέως Ῥωμαίων. Para el análisis de la *Bibliotheca* me ciño al texto establecido por René Henry (*Bibliothèque*, 8 vols., 1959-1977).

³³ *Ib.* 77, 54a: Οὗτος ὁ Εὐνάπιος Σαρδιανὸς μὲν γένος ἐστί (τὰς γὰρ ἐν Λυδίᾳ Σάρδεις ἔσχε πατρίδα), δυσσεβῆς δὲ τὴν θρησκείαν ὧν (τὰ Ἑλλήνων γὰρ ἔτιμα), τοὺς μὲν εὐσεβεῖα τὴν βασιλείαν κοσμήσαντας παντὶ τρόπῳ καὶ ἀνέδην κακίζων διασύρει, καὶ μάλιστα γὰρ τὸν μέγαν Κωνσταντῖνον, ἐξαίρει δὲ τοὺς δυσσεβεῖς, καὶ τῶν ἄλλων πλέον Ἰουλιανὸν τὸν παραβάτην, καὶ σχεδόν τι τὸ τῆς ἱστορίας αὐτῶ εἰς τὸ ἐκείνου ἐγκώμιον συντεθὲν ἐξεπονήθη.

³⁴ Para una revisión de comentarios retóricos de la Antigüedad Tardía leídos e influyentes en el periodo bizantino, cf. Pepe, «The Rhetorical Commentary in Late Antiquity», pp. 86-108.

³⁵ Cf. Afinogenov, «Patriarch Photius as Literary Theorist», p. 339: «There is no doubt that, by and large, Photius followed the line drawn

formas estilísticas (ιδέαι, *ideai*) hermogenianas: en primer lugar, la claridad (σαφήνεια, *sapheneia*), a la que muchas de las discusiones y juicios se centran en la oposición claridad-obscuridad, luego, la grandeza (μέγεθος, *megethos*), belleza (κάλλος, *kallos*), velocidad (γοργότης, *gorgotes*), carácter (ἦθος, *ethos*), sinceridad (ἀλήθεια, *aletheia*), habilidad oratoria (δεινότης, *deinotes*).³⁶ Sin embargo, el valor que da a dicha terminología antigua suele ser original: «Thus, though using the old terms, Photius creates his own theory of style, to which ethical values are central. Kustas arrives at a very positive judgment of Photius' originality as a literary critic, and in some ways more 'modern' than his Byzantine successors».³⁷ Además, a pesar de tener como fundamento el esquema hermogeniano, su parecer va más allá de él: «the patriarchs' views on literary style were much broader than it could be expected from a simple follower of the Hermogenian tradition».³⁸ En ocasiones sustenta el juicio literario de un escritor a su propia ética, esto es, la cristiana.³⁹ Esto no es algo nuevo *per se*, pues ya se discutía en la Antigüedad, pero deja ver, ciertamente, el número de combinaciones y convergencias de saberes con los que el patriarca evalúa, reflexiona y juzga;⁴⁰ así,

in the Late Antiquity by the theorist of the Second Sophistic, the most prominent of whom (...) was certainly Hermogenes of Tarsus. It was the criteria formulated by Hermogenes that Photius applied to all the diverse literary works he analyzed in *Myriobiblon* and elsewhere».

³⁶ Cf. Bourbouhakis, *op. cit.*, pp. 114-5: «Often in eclectic combination, the lessons contained in these and other handbooks formed the conceptual backbone of literary criticism from late Roman to late Byzantine times. They supplied a critical vernacular, a repertoire of stylistic labels keyed to particular effects and aesthetic values. These included 'clarity' (σαφήνεια), 'grandeur' (μέγεθος), 'beauty' (κάλλος), 'rapidity' (γοργότης), 'character' (ἦθος), 'sincerity' (ἀλήθεια), and 'forcefulness' (δεινότης) ».

³⁷ Hägg, «Photius as a Reader of Hagiography: Selection and Criticism», p. 56.

³⁸ Afinogenov, *op. cit.*, p. 345.

³⁹ Cf. Pontani, *op. cit.*, p. 410: «in some cases Photius seems to posit an interrelation between the stylistic qualities and the ethical value of the single authors».

⁴⁰ Cf. Bourbouhakis, *op. cit.*, p. 116: «Criticism of this sort, combining a text's manner with its author's ethos, was not a Byzantine innovation.

la forma en la que Focio conjuga la tradición con la modernidad, la visión cristiana con la secular hace de él un autor novedoso y de interés para la apreciación de los bizantinos, su época, y trascendencia como herederos del saber antiguo, que conservamos gracias a ellos: «On the whole, the constant interaction between profane and Christian learning has a bearing on Photius' skillful technique of abridging and evaluating the books he is talking about». ⁴¹ A pesar de muchos estudios modernos sobre la crítica literaria en Focio bajo diferentes criterios y enfoques, ⁴² debido a la magnitud del *corpus* fociano en general y, en especial, de la *Bibliotheca*, al igual que por la conjunción y convivencias de diversas épocas, teorías y conocimientos, unidos al pensamiento original del patriarca, aún queda sin duda mucho que señalar y ver bajo otro lente sobre la cuestión.

De tal manera, el objetivo de este escrito será la revisión de la crítica literaria de algunos códices en la *Bibliotheca* sobre Padres de la Iglesia que, en mi opinión, no han sido tratados a profundidad, o que pueden ser revisados bajo una perspectiva diferente. Como ya se mencionó, debido a la extensión del

Ancient theorists as far back as Aristotle had sought links between an author's motive for writing and a text's rhetorical character. Grounded in Stoic philosophy during the Hellenistic age, 'ethical' interpretation placed rhetoric and literature at the disposal of morality, a critical tendency further reinforced in a Christian society. As he surveyed a heterogeneous swath of literature, often on subjects unforeseen by ancient critics, Photios looked beyond the narrow repertoire of aims associated with classical rhetoric (...) Photios admitted a plurality of stylistic combinations».

⁴¹ Pontani, *op. cit.*, p. 410.

⁴² Además de los ya mencionados (Afinogenov, *op. cit.*, pp. 339-45; Hägg, *op. cit.*, pp. 43-58) podemos citar, entre otros, a Smith («Photius on the Ten Orators», pp. 159-89), quien analizó la opinión de Focio sobre los 10 oradores áticos en varias de sus obras, incluida la *Bibliotheca*; igualmente, a Brian Croker («Tradition and Originality in Photius' Historical Reading», pp. 59-70), quien revisó la tradición y originalidad de la lectura de los historiadores en Focio. También hay análisis particulares de códices. Por ejemplo, Robert Browning (*op. cit.*, pp. 116-7), cita y desarrolla el cod. 236 (Nicéforo I); Bourbouhakis (*op. cit.*, pp. 116-7) discute los codd. 73 (a Ctesias) y 266 (Demóstenes); por su parte, Pontani (*op. cit.*, pp. 410-1) comenta el cod. 164 (Galeno).

escrito y a la gran cantidad de obras y autores referidos en ella, es necesario acotar el tema de investigación, pues se necesitaría de un trabajo más amplio para cubrir toda la obra. Así, en inicio, se analizarán primero los códices de Juan Crisóstomo (347-407), pues, aunque «The Bibliotheca describes more works by Chrysostom, including spurious ones, than by any other author, secular or religious»,⁴³ no se han tratado todos los códices en un solo estudio. Luego, se examinarán otros, según las siguientes categorías: dos con juicio negativo del estilo del autor (35, 40), a fin de contraponer el valor positivo dado a Crisóstomo; diez sobre obras hermeneúicas (38, 43, 141, 202-207, 240) para mostrar no tanto la opinión de Focio de un escritor, sino de un género; finalmente, dos sobre paráfrasis bíblica (183, 184), que son peculiares por ser las únicas producciones cristianas en verso revisadas en la *Bibliotheca*, así como los únicos códices en los que discute las obras de una mujer. Con ello se busca mostrar un panorama de lo que aún queda por investigar de la *Bibliotheca* de Focio; igualmente, presentar la metodología del patriarca al acercarse y trabajar con textos patrísticos; así mismo, demostrar que, aunque haya sido compuesta a lo largo de los años y hayan pasado diferentes ojos y manos sobre ella, se puede notar una continuidad y cierta estructura que en ocasiones no es señalada como corresponde.

Comencemos con la revisión de Juan Crisóstomo, quien aparece en los codd. 25 (5b), 86 (65b-66a), 172-174 (118a-119b), 270 (498b), 274 (509a-511a) y 277 (516b-525a).⁴⁴ El primero de ellos revisa un manuscrito, con 61 homilias adscritas a Crisóstomo (Χρυσοστόμου ἐπιγραφὴν ἔχον, *Chrysostomou epigraphen echon*), relativo a la muerte de Cristo, su resurrección, así como

⁴³ Treadgold, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁴ Sobre él, en cuanto a la crítica literaria, han escrito Treadgold, ya citado, quien le dedica un párrafo (1984, pp. 108-9), y más recientemente, Alexandre M. Roberts, quien retomando el tema, le dedica media cuartilla y menciona sólo cuatro códices (*Reason and Revelation in Byzantine Antioch: The Christian Translation Program of Abdallah Ibn Al-Fad*, p. 89).

al día de Pentecostés.⁴⁵ No hay nada concerniente a la crítica, pues la breve descripción del manuscrito ocupa toda la entrada.

En el segundo tenemos la noticia de que Focio leyó un grupo de cartas que el santo compuso después de su «injusto e inhumano exilio».⁴⁶ De ellas nombra las que, en su parecer, son más útiles (εἰς τὸ χρειῶδες μᾶλλον συντείνουσαι): las 17 cartas a la diaconisa Olimpia (*Epp.* 1-17; CPG 4405) y otras dos al papa Inocencio de Roma (CPG 4402, 4403).⁴⁷ Es importante señalar que en la precisión de Focio sobre estas dos últimas (ἐν αἷς καὶ ὅσα αὐτῷ συνηέχθη ὡς ἐν ἐπιστολῆς εἶδει ἐξιστορεῖ) resalta la fórmula ὡς ἐν ἐπιστολῆς εἶδει («en forma de carta»),⁴⁸ la cual, a primera vista, podría parecer una repetición innecesaria, pues justamente discute sobre escritos epistolares; sin embargo, es una clara alusión al final del proemio de la primera de ellas, en el que Crisóstomo explica los elementos formales y su contenido: καὶ αὐτοὶ δὲ ὡς ἐν εἶδει ἐπιστολῆς, ἐν βραχεῖ διδάζομεν ὑμῶν τὴν ἀγάπην τὰ γεγενημένα.⁴⁹

Después de ello, Focio dedica algunas palabras sobre el estilo en las 19 cartas:

Κέχρηται δὲ κἀν ταύταις ταῖς ἐπιστολαῖς τῷ συνήθει τοῦ λόγου
 χαρακτηῖρι: λαμπρὸς τε γάρ ἐστι καὶ σαφῆς καὶ ἀνθῶν μετὰ τοῦ
 ἡδέος τὴν πιθανότητα, πλὴν ὅσον ἐμμελέστερόν πως δοκοῦσιν

⁴⁵ Phot., *Bibl.* 25, 5b: ἐπιγραφὴν ἔχον σχόλια εἰς τὸν θάνατον, λόγοι μικροὶ εἴκοσι δύο. Καὶ ἐν τῷ αὐτῷ λόγοι παραπλήσιοι εἰς τὴν ἀνάληψιν κβ', καὶ ἔτι εἰς τὴν πεντηκοστὴν ὡσαύτως λόγοι ιζ'.

⁴⁶ *Ib.* 86, 66a: Ἀνεγνώσθη ἐπιστολαὶ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, ἃς μετὰ τὴν ἄδικον καὶ ἀπάνθρωπον ἐξορίαν πρὸς διαφόρους ἔγραψεν.

⁴⁷ *Id.*: Ἐν αἷς εἰς τὸ χρειῶδες μᾶλλον συντείνουσαι αἶ τε πρὸς τὴν εὐλαβεστάτην Ὀλυμπιάδα τὴν διάκονον αὐτῷ γεγραμμένοι δεκαεπτὰ, καὶ αἶ πρὸς Ἰνοκέντιον τὸν Ῥώμης, ἐν αἷς καὶ ὅσα αὐτῷ συνηέχθη ὡς ἐν ἐπιστολῆς εἶδει ἐξιστορεῖ.

⁴⁸ La fórmula que emplea para denotar que escribió «en forma de carta (ὡς ἐν ἐπιστολῆς εἶδει)» es utilizada igualmente en la descripción de la *Epistula Clementis ad Iacobum* (CPG 1007): τὸ δὲ τὴν προσφώνησιν ὡς ἐν ἐπιστολῆς εἶδει πρὸς Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον ποιεῖται (*Bibl.* 112-113, 90a).

⁴⁹ Chrys., *Ad Inn.* I (PG 52, 530).

αὶ πρὸς Ὀλυμπιάδα αὐτῷ συγχεῖσθαι ἐπιστολαί, εἰ καὶ τοῦ ἐπιστολιμαίου τύπου, τῶν πραγμάτων τότε εἰς τὴν ἑαυτῶν ἰσχὺν τοὺς τῶν ῥημάτων νόμους ἐκβιασαμένων, οὐ λίαν ἐγράφησαν στοχαζόμεναι.⁵⁰

Con el término formulaico κέχρηται (*kechretai*), inequívoco signo del comentario estilístico en la *Bibliotheca*, Focio señala que Crisóstomo emplea en dichas cartas τῷ συνήθει τοῦ λόγου χαρακτήρι («el usual estilo de su discurso»). Luego enumera cuatro virtudes propias de él: es brillante (λαμπρός, *lampros*), al igual que claro (σαφής, *saphes*), y es florido y agradable en cuanto la persuasión argumentativa, esto es, el escrito es atractivo para ser leído o escuchado⁵¹ (ἀνθῶν μετὰ τοῦ ἠδέος τὴν πιθανότητα). Las dos primeras, como ya se señaló, son formas estilísticas en Hermógenes. Λαμπρός aparece en la definición de λαμπρότης (*lamprotēs*), cualidad descrita como aquello que da especialmente grandeza y dignidad al discurso;⁵² de esta manera se vuelve esplendoroso cuando persuade por lo plausible, por la bella elaboración del escrito, por el placer que provoca a los oyentes o por todo lo anterior;⁵³ así, para ejemplificar lo expuesto presenta algunos ejemplos de Demóstenes.⁵⁴ A su vez, la claridad (σαφήνεια, de donde se desprende σαφής) es la más

⁵⁰ Phot., *Bibl.* 86, 66a: «También en estas cartas emplea el estilo usual de su discurso, pues es brillante, claro, y florido y agradable en cuanto a la persuasión argumentativa, excepto en las cartas a Olimpia, que parecen, en cierto modo, haber sido compuestas con mayor cuidado, incluso si no fueron escritas teniendo el modelo típico epistolar, pues los hechos en ese momento llevaban violentamente a las leyes de las palabras a su propio poder». Traducción propia.

⁵¹ Cf. Ludlow, *Art, craft, and Theology in Fourth-Century Christian authors*, p. 150: «In oratorical text-book attractive discourse is often characterized as being ‘sweet’ or ‘pleasant’ (ἡδύς, *hedys*)».

⁵² Hermog., *Id.* 1, 9: τῶν γὰρ ποιουσῶν τὸ μέγεθος τε καὶ τὸ ἀξίωμα τῷ λόγῳ ἰδεῶν ἐν τοῖς μάλιστα ἐστὶν ἡ λαμπρότης.

⁵³ *Id.*: Γίνεται τοῖνυν λόγος λαμπρὸς κατὰ ἔννοιαν μὲν, ὅταν πεποιθήσῃ ἔχη τινὰ ὁ λέγων, ἐφ’ οἷς ἂν λέγῃ, <ἦ> διὰ τὸ ἔνδοξα εἶναι ἢ διὰ τὸ καλῶς πεπράχθαι αὐτῷ ἢ διὰ τὸ χαίρειν τοῖς λεγομένοις τοὺς ἀκούοντας ἢ καὶ διὰ πάντα ταῦτα.

⁵⁴ Dem. 18, 96, 98, 299.

importante de las formas estilísticas,⁵⁵ y se compone de nitidez y pureza —sobre ellas se hablará más adelante—. Por otro lado, en su *Bibliotheca* Focio utiliza en dos ocasiones el término ἀνθῶν (*anthon*) —en este pasaje y en el cod. 67, 33b— y en ocho, ἀνθηρός (*antheros*),⁵⁶ para indicar una cualidad vívida y resplandeciente,⁵⁷ al igual que abundante y túmida.⁵⁸ Así los pasajes persuasivos y deleitantes relucen y colman las cartas.

Este conjunto de virtudes antes mencionadas es único de Crisóstomo, pues no se encuentran a lo largo de la *Bibliotheca* otras críticas estilísticas en las que conjunte nuevamente todas ellas. En efecto, dice del ὑπὲρ Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου (*hyper Basileiou kata Eunomiou*, CPG 3135) de Gregorio de Nisa (c. 335-c. 394) que el autor supera a Teodoro de Mopsuestia (c. 352-c. 428) en belleza, brillo y en el mayor deleite (6, 3b: ὑπερβάλλει κάλλει τε καὶ λαμπρότητι καὶ τῷ ἡδυτάτῳ Θεόδωρον); de Juan Mosco (s. VI) en su ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (*ecclesiastike historia*, CPG 7509), que es claro y florido (41, 9a: Ἔστι δὲ οὗτος τὴν φράσιν σαφῆς καὶ ἀνθηρός); de Juan Filórono (s. VI), en su εἰς τὴν ἑξαήμερον (*eis ten hexaemeron*, CPG 7271), que emplea la belleza del lenguaje y el deleite junto con la claridad y el brillo (55, 15b: καλλιπερία δὲ καὶ τῷ ἡδεῖ μετὰ τῆς σαφηνείας καὶ λαμπρότητος κεχρημένος); de Temistio (c. 317-385) en sus λόγοι πολιτικοί (*logoi politikoí*), que es claro, sencillo y florido (74, 52a: Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σαφῆς καὶ ἀπέριττος καὶ ἀνθηρός); de Elio Herodiano (c. 180) en sus ἱστορικοὶ λόγοι (*historikoi logoi*), que es claro, brillante y deleitante (99, 85b: Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σαφῆς καὶ λαμπρὸς καὶ ἡδύς); de Pierio el Mártir (s. III) en su ὑπὲρ Ὀριγένους (*hyper Origenous*), que es claro, brillante y como fluido en su discurso (119, 93a: Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σαφῆς τε καὶ λαμπρὸς καὶ ὡσερ ῥέων τῷ λόγῳ); de Basilio de Cesarea (329 / 330-381 / 382) en su εἰς τὴν ἑξαήμερον (CPG 2835),

⁵⁵ Hermog., *Id.* 1, 1: διότι καὶ παντὶ λόγῳ τούτου δεῖ μάλιστα, τῆς σαφηνείας, ἧπερ ἐναντίον ἐστὶ δῆπουθεν ἡ ἀσάφεια, ἧ ὑποβέβηκε τὸ καθαρὸν καὶ εὐκρινές.

⁵⁶ Phot., *Bibl.* 41, 9a; 69, 34b; 74, 52a; 78, 54b; 110, 89b; 127, 95b; 165, 107b; 239, 318b.

⁵⁷ *Id.*, *Lexicon*, α 1954; λ 150.

⁵⁸ *Ib.*, σ 882.

que es amante de la persuasión, la dulzura y el brillo (141, 98b: πιθανότητος δὲ καὶ γλυκύτητος καὶ γε λαμπρότητος ἔραστῆς). Incluso quienes más comparten estas virtudes, Elio Herodiano y Juan Filópono, carecen de persuasión; Basilio, el único autor, además de Crisóstomo, en el que aparece la πιθανότης (*pithanotes*), falla en la claridad. De esta manera, lo que hace propio al santo es ser claro, deleitante, brillante y, sobre todo, persuasivo.

Volviendo al análisis de las cartas, Focio hace una precisión: a pesar de lo antes mencionado, las cartas a Olimpia le parecen haber sido escritas de forma más cuidada (ἐμμελέστερόν πως δοκοῦσιν αἱ πρὸς Ὀλυμπιάδα αὐτῷ συγκεῖσθαι ἐπιστολαί), incluso si no tiene mucho en consideración el modelo típico epistolar (τοῦ ἐπιστολιμαίου τύπου, *tou epistolimaiou tyrou*), «pues los hechos en ese momento llevaban violentamente a las leyes de las palabras a su propio poder (τότε εἰς τὴν ἑαυτῶν ἰσχὺν τοὺς τῶν πραγμάτων τότε εἰς τὴν ἑαυτῶν ἰσχὺν τοὺς τῶν ῥημάτων νόμους ἐκβιασαμένων)». En ningún lugar de la *Bibliotheca* define las características del modelo epistolar, que aparece en otros dos códices (143, a Eusebio de Cesarea; 201, a Nilo de Constantinopla)⁵⁹ como ἐπιστολιμαῖος χαρακτήρ (*epistolimaios charakter*) y ἐπιστολιμαῖος τρόπος (*epistolimaios tropos*), respectivamente. De Nilo comenta que hay muchos escritos atribuidos a él, tanto en forma epistolar como narrativa;⁶⁰ sobre aquél, en cambio, indica que es conveniente caracterizar la índole del autor en lo que es admirable y tomarlo como canon del estilo epistolar, en caso de que no hubiera otro.⁶¹ Incluso en una carta a su amigo Anfiloquio de Cícico (s. IX / X),⁶² en la que ahonda en

⁵⁹ Sobre los problemas de la autoridad de la obra atribuida a Nilo de Constantinopla, cf. Bianchi y Schiano, eds., *Fozio. Biblioteca*, vol. 1, p. 577, n. 6.

⁶⁰ Phot., *Bibl.* 201, 163b: Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα αὐτοῦ ἀξιόλογα ποικίλας ὑποθέσεις ὑποβαλλόμενα, εἰς τε τὸν ἐπιστολιμαῖον τρόπον καὶ εἰς τὸν συγγραφικὸν ἀνηγμένα συντάγματα φέρεται, τὴν τε κατὰ τὰ ἔργα τελειότητα καὶ τὴν ἐν λόγοις μαρτυρούμενα δύναμιν.

⁶¹ *Id.* 143, 98b: ἐξ ὧν τό τε ἦθος ἔστι τοῦ ἀνδρός, ὅποιον ἦν ἀξιάγαστον, χαρακτηρίσαι, καὶ κανόνα λαβεῖν, ἂν ἄλλως τις μὴ ἔχη, ἐπιστολιμαίου χαρακτῆρος.

⁶² Phot., *Ep.* 207, vol. 2, pp. 106-7.

el tema del género epistolar, sólo le recomienda algunos autores como modelos sin detallar sus características: cuatro paganos, Falaris de Acragas (s. VI a. C.; εἰς Φάλαριν τὸν Ἀκραγαντῖνον τύραννον, *eis Phalarin ton Akragantinon tyrannon*), Marco Junio Bruto (85-23; Βροῦτος ὁ Ῥωμαίων στρατηγός, *Brotos ho Romaion strategos*), Marco Aurelio (121-180; τὸν ἐν βασιλεῦσι φιλόσοφον, *ton en basileusi philosophon*), y Libanio (c. 314-c. 393; τὸν σοφιστὴν... Λιβάνιον, *ton sophisten... Libanion*); y tres cristianos, Basilio de Cesarea (Βασίλειος ὁ γλυκὺς, *Basileios ho glykys*), Gregorio Nacienceno (329 / 330-389 / 390; ὁ κάλλους εἰ τις ἄλλος ἐργάτης Γρηγόριος), e Isidoro de Pelusio (c. 360-c. 435; ἡ ποικίλη καὶ τῆς ἡμετέρας ἀυλῆς μουσα Ἰσίδωρος). De estos últimos agrega que son valiosos para recoger (συλλέξει, *sylllexai*), además del estilo (χαρακτήρ, *charakter*), utilidad (ὠφέλεια, *opheleia*)⁶³ en muchas cosas importantes. Así, para Focio el conocimiento del estilo de un autor o género se consigue no tanto con prescripciones teóricas cuanto por la experiencia obtenida por la lectura del texto.

Más adelante, aparecen agrupados en la tradición manuscrita los codd. 172-174,⁶⁴ en los cuales comenta 61 homilias al Génesis (CPG 4409), contenidas en tres manuscritos (20, 16 y 25, respectivamente).⁶⁵ En el primero de ellos señala que es posible reconocerlas formalmente como homilias (μᾶλλον εὐοικασιν ὁμιλίαις, *mallon eoikasín homilias*), aunque el título del manuscrito las marque como discursos (λόγοι),⁶⁶ entre otras características, por lo siguiente:

Porque en muchas ocasiones parece ver a los oyentes de la

⁶³ Sobre el valor del término ὠφέλεια entre los bizantinos, en el que se incluye un auxilio moral y espiritual, cf. Toth, «Modern Encounters with Byzantine Texts», pp. 42-3.

⁶⁴ Sobre el fenómeno de códices con diferente numeración presentados en una sola estructura, cf. Bianchi y Schiano, *op. cit.*, vol. 1, p. 537, n. *.

⁶⁵ Phot., *Bibl.* 172-174, 118b: ὁμιλία εἰς τὴν γένεσιν ξ' καὶ μία, ἐν τεύχεσι τρισίν, ὧν τὸ μὲν πρῶτον ὁμιλίαις περιεῖχεν κ', τὸ δεύτερον δὲ δεκαέξ, τὸ τρίτον κέ'.

⁶⁶ Lampe distingue entre λόγος y ὁμιλία a partir de esta misma explicación de Focio: «dist. from λόγοι by rhetorical and spontaneous style, Phot., Cod. 172 / 174» (*PGL*, s. v. «ὁμιλία»).

homilía como si estuvieran presentes, y así se dirige a ellos, les pregunta, les responde y promete.⁶⁷ Esto es, considera como constitutivo de la homilía al apóstrofe.

Porque, aunque el discurso también puede ser de otra manera, disponerse según los elementos anteriores, así como manifestarlos, que estos escritos lo hagan de forma continua y persistente, y sin proceder alguno, los convierte en homilías.⁶⁸ El orden y la disposición (marcados ya en la naturaleza de la palabra) distinguen al λόγος de la ὁμιλία.

De inmediato continúa con el segundo y tercer manuscritos (118b-119a). De las últimas nueve homilías del segundo y las restantes comenta que, sin duda, fueron predicadas después de las primeras; pero que no le es posible saber con certeza la fecha; a menos que sean aquellas que según el testimonio del propio autor fueron pronunciadas y compuestas en el tercer año de su arzobispado.⁶⁹ No obstante, asevera que fueron escritas durante esta función: 27 en el segundo año; las restantes 34, en el cuarto.⁷⁰

Tras esta disquisición, Focio describe el estilo (ἡ φράσις, *he phrasis*) en dichas homilías.⁷¹ Primero señala que, en conjunto con la acostumbrada claridad y pureza (μετὰ τῆς συνήθους σαφηνείας καὶ καθαρότητος) se manifiestan tanto el esplendor

⁶⁷ Phot., *Bibl.* 172-174, 118b: τά τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐν πολλοῖς πολλακίς ὡς παρόντας ὁρῶν τοὺς ἀκροατάς, οὕτω πρὸς αὐτοὺς ἀποτείνεται καὶ ἐρωτᾷ καὶ ἀποκρίνεται καὶ ὑπισχεῖται.

⁶⁸ *Id.*: δυναμένου μὲν καὶ ἄλλως ἔχοντος τοῦ λόγου καὶ οὐ καθ' ὁμιλίαν τὰ τοιαῦτα σχηματίζειν καὶ ἐνδείκνυσθαι, οὐ μὴν ἄλλὰ τὸ συνεχῶς καὶ ἐπιμόνως τοῦτο ποιεῖν, καὶ οὐχὶ σὺν οἰκονομίᾳ τινί, παρίστησιν ὁμιλίας αὐτοὺς εἶναι.

⁶⁹ *Ib.* 119a: Οἱ δὲ ὑπόλοιποι λόγοι ἐννέα τοῦ ἑτέρου βιβλίου καὶ οἱ λοιποὶ κε' τοῦ τρίτου οὐκ εὐθὺς ὠμιλήθησαν οὐδὲ συνεχῶς μετὰ τὸ Πάσχα (...). Τὰς δ' εἰς τὴν γένεσιν οὐκ ἔσχομεν γνῶναι ὅποτε ὠμίλησε πλὴν εἰ ἐκείνων μέμνηται τῶν ὁμιλιῶν ἐν τῷ κη' λόγῳ ὠμιλήσαι, ἃς διὰ τοῦ τρίτου ἔτους τῆς ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ ἐξεργάσατο.

⁷⁰ *Id.*: δῆλον ὅτι καὶ ταύτας ἀρχιερατεύων κατεσκεύασε, τὰς μὲν κζ' τῆ τεσσαρακοστῆ τοῦ δευτέρου ἔτους, τὰς δὲ λοιπὰς λδ' ἐν τῷ τετάρτῳ ἔτει.

⁷¹ *Id.*: Ἡ δὲ φράσις αὐτῶ μετὰ τῆς συνήθους σαφηνείας καὶ καθαρότητος καὶ τὸ λαμπρὸν καὶ εὖρον ἐνδείκνυται, τὸ πολὺχουν τῶν νοημάτων καὶ τὴν τῶν παραδειγμάτων προσφουεστάτην εὐπορίαν συνυποφαίνουσα.

(λαμπρόν, *lampron*) cuanto la fluidez (εὔρου, *euroun*) del lenguaje. Casi todas estas características se encuentran en Hermógenes. Ya se habló anteriormente de la σαφήνεια. Por su parte, la καθαρότης (*katharotes*) es un elemento constitutivo de la pureza,⁷² que corresponde a nociones comunes y reconocibles a todos, sin un sentido profundo ni demasiado elaborado;⁷³ así el lenguaje se vuelve puro cuando se expresa el hecho de forma llana, o empezando desde lo llano sin hacerlo rebuscado.⁷⁴ Del mismo modo, se comentó más arriba sobre el esplendor (λαμπρός). Por último, εὔροος (εὔρους), que aparece aquí por única ocasión en la *Bibliotheca* como *terminus technicus* literario,⁷⁵ tiene sus orígenes en Dionisio de Halicarnaso, quien en su obra *De compositione uerborum* señala, mediante una metáfora, que la expresión (λέξις, *lexis*) es fluida y suave si la armonía de las palabras (ὀνομάτων, *onomaton*) en absoluto eleva el sonido a modo de olas (ἀποκυματιζούσης τὸν ἦχον, *apokymatizouses ton echon*).⁷⁶ Concluye esta idea aunando que, mientras el estilo manifiesta con claridad los cuatro elementos anteriores, también muestra conjuntamente una parte (συνυποφαίνουσα, *synyrophainousa*)⁷⁷ de la copiosidad de conceptos (τὸ πολύχουν τῶν νοημάτων) y la abundancia más adecuada de ejemplos (τῶν παραδειγμάτων προσφουεστάτη εὐπορία).

⁷² Hermog., *Id.* 1, 2: Σαφήνειαν τοίνυν λόγου ποιεῖ εὐκρίνεια καὶ καθαρότης.

⁷³ *Ib.* 1, 3: Ἐννοιαὶ τοίνυν εἰσὶ καθαραὶ αἰ κοιναὶ πάντων καὶ εἰς ἅπαντας ἀνελθοῦσαι ἢ δόξασαι ἀνελεῖν, σαφεῖς ἀφ' ἑαυτῶν οὔσαι καὶ γνώριμοι καὶ μηδὲν ἔχουσαι βαθὺ μηδὲ περινενοημένον.

⁷⁴ *Id.*: γίνεται γὰρ μάλιστα καθαρὸς ὁ λόγος, ὅταν ψιλὸν τὸ πρᾶγμα τις ἀφηγήται ἢ ἀρχηταὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ ψιλοῦ τοῦ πράγματος καὶ μηδὲν ἔξωθεν συνεφέληται.

⁷⁵ En el cod. 238 utiliza la palabra para hablar sobre la vida «próspera y espléndida (εὔρου καὶ λαμπρόν)» de Antípatro (315a). Igualmente en el 242, εὔρους se refiere a la fluidez de pensamiento de Hierocles (338b).

⁷⁶ D. H., *Comp.* 23: εἰκότως δὴ γέγονεν εὔρους τις ἢ λέξις καὶ μαλακή, τῆς ἁρμονίας τῶν ὀνομάτων μηδὲν ἀποκυματιζούσης τὸν ἦχον.

⁷⁷ Este vocablo es un δις λεγόμενον (*dis legomenon*) del *corpus* bizantino griego (el otro lugar está en Sym. Met., *Vit. sanct.* [PG 114, 1249]: δῆλον δὲ καὶ πᾶσιν ἀπλῶς, ὅτι τῷ Κύρου πάντως ὀνόματι καὶ τὸ Ἰωάννου συνυποφαίνεται), y no está registrado en época antigua.

Después compara el estilo de estos escritos con otros del autor.⁷⁸ Así, considera que su estilo es inferior (ήλάττωται, *helattotai*) a las homilías dedicadas a *Hechos* (CPG 4426) porque fue llevado a un nivel más bajo (εἰς τὸ ταπεινότερον ἀπενηνεγμένη), de la misma manera en la cual el estilo de éstas es inferior a las composiciones exegéticas a Pablo (CPG 4427-4440), así como a los *Comentarios a los Salmos* (CPG 4413). Luego abunda en la explicación: son inferiores porque en todos sus escritos Crisóstomo elabora hábilmente (τεχνουργῶν, *technourgon*) la pureza, esplendor y la limpidez (εὐκρινές, *eukrines*) —otro elemento del que se compone la σαφήνεια—,⁷⁹ junto con el deleite (μετὰ τοῦ ἡδέος, *meta tou hedeos*); sin embargo, sobre todo en esos dos últimos es más evidente la abundancia de ejemplos, la copiosidad de conceptos, así como la habilidad oratoria (δεινότης), la última de las ιδέαι hermogenianas.⁸⁰ Por último señala: concibió de forma óptima esos escritos en expresión (λέξει), composición (συνθήκη *syntheke*), método (μεθόδω, *methodo*), conceptos (ἐννοήμασι, *ennoemasi*), y en la entera disposición estilística (τῆ ὅλη κατασκευῇ, *tei holei kataskeuei*).⁸¹ Esta enumeración comprende algunos de los elementos que producen, según Hermógenes, las formas litera-

⁷⁸ Phot., *Bibl.* 172-174. 119a: Ἠλάττωται δὲ ὁμοῦς τῆς ἐν ταῖς πράξεσι φράσεως ἐπὶ τὸ ταπεινότερον ἀπενηνεγμένη, ὅσον τῶν εἰς τὸν ἀπόστολον ἐρμηνειῶν καὶ ἔτι τῶν εἰς τὸν ψαλτῆρα ὑπομνημάτων ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὑπολείπεται. Πανταχοῦ γὰρ τοῖς λόγοις αὐτοῦ τὸ καθαρὸν καὶ λαμπρὸν καὶ εὐκρινές μετὰ τοῦ ἡδέος τεχνουργῶν, τούτοις τε ἐνταῦθα μάλιστα διαπρέπει καὶ τῆ τῶν παραδειγμάτων εὐπορία καὶ τῆ τῶν ἐνθυμημάτων ἀφθονία καὶ (εἰ που δέοι) καὶ δεινότητι, καὶ ἀπλῶς ἔν τε λέξει καὶ συνθήκη καὶ μεθόδω καὶ νοήμασι καὶ τῆ ὅλη κατασκευῇ, ἄριστα τάσδε τὰς συγγραφαὶς ὑπεστήσατο.

⁷⁹ Hermog., *Id.* 1, 4 define la εὐκρίνεια (*eukrineia*), y por tanto sus cognados, como algo que produce σαφήνεια, y es auxiliar de la καθαρότης, en lo que ésta desee hacer.

⁸⁰ Hermog., *Id.* 2, 9: Ἡ δεινότης ἢ περὶ τὸν λόγον ἔστι μὲν κατ' ἐμὴν γνώμην οὐδὲν ἄλλ' ἢ χρῆσις ὀρθή πάντων τῶν τε προειρημένων εἰδῶν τοῦ λόγου καὶ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς, καὶ ἔτι δι' ὧν ἐτέρων σῶμα λόγου γίνεσθαι πέφυκε.

⁸¹ Para más sobre κατασκευή (*kataskeue*) como término retórico, cf. Aubert-Baillet, «A Singular Virtue in Rhetoric: Stoic Elaboration of Speech (κατασκευή)», pp. 7-26.

rias: Πάντα μὲν οὖν εἶδη λόγων ἐν τούτοις τεθεώρηται καὶ διὰ τούτων γίνεται, ἐννοίας, μεθόδου, λέξεως, σχήματος, κώλου, συνθήκης, ἀναπαύσεως, ῥυθμοῦ;⁸² e incluso, tanto en número cuanto en estructura, es casi la misma que hace Hermógenes después de definir la σαφήνεια:

Hermog., <i>Id.</i> 1, 2	Phot., <i>Bibl.</i> 172-174, 119a
γίνεται δὲ καθαρὸς μὲν λόγος ἅπασι σχεδὸν τοῖς προειρημένοις, ἐννοία, μεθόδω, λέξει καὶ τοῖς λοιποῖς	καὶ ἀπλῶς ἔν τε λέξει καὶ συνθήκη καὶ μεθόδω καὶ νοήμασι καὶ τῇ ὅλη κατασκευῇ

Tabla 1. Comparación entre Hermógenes y Focio

Como puede constatar, el estilo de Crisóstomo, estimado por Focio, se caracteriza, en primer lugar, por ser claro y perspicuo (σαφήνεια, καθαρότης, λαμπρόν, εὖρουν, εὐκρινές); luego, por tener una abundancia adecuada en conceptos y ejemplos (τὸ πολὺχουν τῶν νοημάτων... τῶν παραδειγμάτων προσφυστάτη εὐπορία... τῇ τῶν παραδειγμάτων εὐπορία καὶ τῇ τῶν ἐνθυμημάτων ἀφθονία); después, por tener orden, disposición y elaboración estilística (ἐν συνθήκη... μεθόδω... τῇ ὅλη κατασκευῇ...); finalmente, por mezclar de forma hábil los primeros elementos con el deleite (μετὰ τοῦ ἥδεος τεχνουργῶν) y no inclinarse a un extremo de los niveles del discurso (εἰς τὸ ταπεινότερον ἀπενηνεγμένη).

Dedica la última parte del grupo de códices a hablar sobre la fecha de composición de las homilías a las cartas paulinas y los *Comentarios a los Salmos* (119a-b). De aquéllas afirma que las compuso en Antioquía durante su arzobispado; de éstas conjetura mediante un análisis literario que gracias a la fuerza y las demás virtudes del discurso (τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν τοῦ λόγου) alguien podría decir que las compuso en un momento en el cual estaba libre de sus ocupaciones episcopales.⁸³ Concluye con un juicio sobre la preponderancia de

⁸² Hermog., *Id.* 1, 1.

⁸³ Phot., *Bibl.* 119a-b: Ἀλλὰ τὰς μὲν εἰς τὸν ἀπόστολον ἔστιν ἐξ αὐτῶν ἐκείνων ἐπιγῶναι, ποῖαί τε αὐτῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ διατρίβοντι ἐξεπνήθησαν, αἱ καὶ μᾶλλον διηκριβῶνται, καὶ ποῖα ἀρχιερατεύοντι

la salvación y ayuda al oyente. Crisóstomo, dice Focio, aunque en esos escritos puede haber descuidos en cuestiones retóricas, hermenéuticas o teóricas, no pasó por alto lo que eran capaces de entender los oyentes, así como lo que llevaba a su salvación y auxilio. El santo provocó en el patriarca una admiración eterna porque en sus escritos tuvo como objetivo el auxilio a los oyentes, teniendo en poco —repite lo antes expuesto—, el que pareciera que se le escapaba algún concepto o que no se adentraba con mayor profundidad en los temas tratados.⁸⁴ De esta manera, en este pasaje es posible distinguir, aunque de manera implícita, la claridad, tan estimada por Focio, que va más allá de lo lingüístico y literario, pues también consiste en eliminar y pasar por alto cualquier otro elemento innecesario a fin de que sean claros los temas para quien va dirigido el texto.

Por otra parte, el cod. 270 (498b) contiene el relato de un suceso ocurrido a Pablo en Antioquía, tomado de la *Laudatio Pauli Apostoli* (CPG 4850), del cual no hay comentario sobre cuestiones literarias. A su vez, en el 274 (509a-511a) se revisa, en principio, un encomio espurio a los XL mártires (ἐκ τοῦ ἐγκωμίου εἰς τοὺς ἀγίους μ' μάρτυρας), en el que no hay un juicio sobre él; después, tres homilías sobre la decapitación de Juan el Bautista (εἰς τὴν ἀποτομὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ), que considera espurias y da razón de ello. Así, aborda en tres niveles la crítica de la primera.⁸⁵ En un inicio considera que,

ἐποιήθησαν. Τὰς δὲ εἰς τοὺς ψαλμοὺς οὕτω ἔσχομεν ὅσον καθ' ἱστορίαν γινῶναι πλὴν εἴ τις τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν τοῦ λόγου θαυμάζων σχολάζοντα αὐτὸν μᾶλλον ἄλλ' οὐ πράγμασι κοινοῖς ἐνστρεφόμενον ταύτας φαίη ἐξεργάσασθαι.

⁸⁴ *Id.*: Εἰ δέ τινα τῶν ῥητῶν ἢ ἐρμηνείας ἢ βαθυτέρας θεωρίας δεόμενα οὐκ ἐπιμελῶς ἐπεξήλθεν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· ὅσα γὰρ ἢ τῶν ἀκροατῶν ἐχώρει δύναμις καὶ εἰς τὴν ἐκείνων συνέτεινε σωτηρίαν καὶ ὠφέλειαν, οὐδὲν οὐδαμοῦ παρήκε. Διό μοι καὶ ἀεὶ θαυμάζειν ἔπεισι τὸν τρισμακάριστον ἄνθρωπον ἐκείνον, ὅτι ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν αὐτοῦ τοῖς λόγοις τοῦτο σκοποῦν ἐποιεῖτο, τὴν ὠφέλειαν τῶν ἀκροατῶν, τῶν δ' ἄλλων ἢ οὐδ' ὄλως ἐφρόντιζεν ἢ ὡς ἐλάχιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ δόξαι λαθεῖν αὐτὸν ἔνια τῶν νοημάτων καὶ τοῦ πρὸς τὰ βαθύτερα μὴ πειρᾶσθαι παρεισοδύνειν, καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ὑπὲρ τῆς τῶν ἀκροωμένων ὠφελείας παντάπασιν ὠλιγῶρει.

⁸⁵ *Ib.* 274, 510b: Ἐπιγράφεται μὲν Χρυσσοστόμου, οὐκ ἔμοι δοκεῖ δέ· τοῖς τε γὰρ ἐνθυμήμασι καὶ τῇ πείρα τῆς γραφῆς πολὺ τὸ ἐνδεές τῶν ἄλλων

tanto por el tipo de argumentación (ἐνθυμήμασι, *enthymemasi*) cuanto por el conocimiento de las Escrituras (τῆ πείρα τῆς γραφῆς, *tei peirai tes graphes*), este escrito es muy inferior a los demás de Crisóstomo; luego, algunos pasajes son extractos de otras de sus obras (Πλήν τινα καὶ ἐξ αὐτοῦ παρεξεβλήθη);⁸⁶ por último, el estilo (λέξις) es vulgar (χυδαία, *chydaia*)⁸⁷ y se aparta del habitual del autor (καὶ τῆς ἐκείνου παραλλάττουσα). De la segunda sólo menciona en ese aspecto que es igual en todo a la primera.⁸⁸ Finalmente, ahonda más en la autoría de la tercera.⁸⁹ Aunque parece ser semejante a los demás escritos de Crisóstomo, no exhibe de modo continuo el intelecto del autor (συνεχῆ τὸν νοῦν ἐκείνοις ἐνδεικνύμενος); igualmente, a diferencia de las dos anteriores, que mantienen una estructura y correspondencia entre ellas, la tercera comienza su exposición desde otro punto de partida. Así, en este códice se muestra cómo Focio determina la autoría de un texto a partir de la experiencia literaria adquirida por la lectura asidua y erudita de los escritores.

El último códice dedicado a Crisóstomo (277, 516a-525a) incluye citas y resúmenes de 14 obras: *Sermo de Sancto Spiritu*

αὐτοῦ λόγων ἀποφέρεται. Πλήν τινα καὶ ἐξ αὐτοῦ παρεξεβλήθη. Ἔστι δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ λέξις χυδαία καὶ τῆς ἐκείνου παραλλάττουσα.

- ⁸⁶ Entiendo el término παρεκβάλλω (*parekballo*) como «extraer, tomar [un pasaje] » y no «eliminar», como fue entendido en la traducción italiana de Focio (Bianchi y Schiano, *op. cit.*, vol. 2, p. 1061: «D'altronde, alcuni passi di questo sermone sono stati eliminati»). En efecto, aunque en su léxico Focio entiende παρεκβάλλω como «eliminar, rechazar» (*cf. Lexicon*, π 462; υ 309), también en época bizantina tiene el sentido el tomar algún pasaje de un autor (*cf. LBG*, s. v. «παρεκβάλλω»).
- ⁸⁷ Es, pues, necesario entender χυδαῖος, un registro bajo, ordinario y descuidado de la lengua (*Bibl.* 107, 88b, 256, 474a). Browning asemeja este término con la *koiné* oficial y hablada («The Language of Bizantine Literature», p. 117).
- ⁸⁸ Phot., *Bibl.* 274, 510b: Τοῦ αὐτοῦ ἐπιγράφεται λόγος εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν, καὶ ἔστι κατὰ πάντα ὁμοίως ἔχων τῷ πρὸ αὐτοῦ.
- ⁸⁹ *Ib.* 274, 511a: Ἔοικε δ' οὗτος ὁ λόγος συγγενῆς εἶναι τῶν τοῦ Χρυσοστόμου λόγων, οὐκ ἔστι δέ, οὐδὲ συνεχῆ τὸν νοῦν ἐκείνοις ἐνδεικνύμενος, ὥσπερ οἱ δύο ἐκεῖνοι τὴν πρὸς ἀλλήλους σχέσιν καὶ ἀλληλουχίαν διασφύζουσιν, ἀλλ' ἀπ' ἀρχῆς ἰδίας προέρχεται.

(CPG 4188); *Christus est Oriens* (CPG 4235),⁹⁰ *In Incarnationem Domini* (4204), *De legislatore* (CPG 4192), atribuidas todas ellas por la crítica moderna a Severiano de Gábala (c. 400); *In illud: Sufficit tibi gratia mea* (CPG 4576); *In illud: Si qua in Christo, nova creatura* (CPG 4701); *De Lazaro contio I* (CPG 4329); *In illud: De dormientibus autem nolo vos ignorare* (CPG 4921); *De paenitentia homilia VIII* (CPG 4508); *In Isaiam* (4416);⁹¹ luego, otra que habla sobre el hijo pródigo, de la penitencia, del árbol del bien y del mal, y del ladrón;⁹² *Exhortatio paenitentiae*;⁹³ *De Lazaro contio VI* (CPG 4329); *De paenitentia sermo I* (CPG 4620). A pesar de la magnitud del código, no encontramos un pasaje sobre crítica literaria de algunas de las obras. Lo más cercano es un comentario filológico al final del resumen de *De legislatore*. Allí Focio, sin aceptar ciegamente las diferencias entre algunos términos señalados y explicados en ese escrito (δέησις, *deesis*; προσευχή, *proseuche*; εὐχαριστία, *eucharistia*; ἐντυχία, *entychia*; ἐντυχάνειν, *entychanain*; ἱκετεύειν, *hiketeuein*), señala que *aún* es necesario examinarlos y observarlos (ἔτι... διασκέψασθαι καὶ ἐπιθεωρῆσαι, *eti... diaskepsasthai kai epitheoresai*) con mayor minuciosidad (λεπτομερέστερον, *leptomeres-teron*), de tal manera que esas diferencias no sólo basten para la multitud, sino que permanezcan inexpugnables y sin daño para quienes quieran ponerlas a prueba con mayor vehemencia.⁹⁴

⁹⁰ Sobre la tradición georgiana de esta homilía y Focio, cf. Kim, «L'homélie géorgienne CPG 4235 et le cod. 277 de la 'Bibliothèque de Photius'», pp. 99-108.

⁹¹ De los 64 capítulos de los que consta la obra, sólo ocho se encuentran en griego, mientras que los restantes han sido preservados por la tradición manuscrita armenia. cf. Smelova, «St. John Chrysostom's Exegesis on the Prophet Isaiah: the Oriental Translations and their Manuscripts», pp. 295-309.

⁹² Phot., *Bibl.* 277, 524a: Ἐκ τοῦ εἰς τὸν ἄσωτον, καὶ εἰς μετάνοιαν, καὶ εἰς τὸ ξύλον γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ, καὶ εἰς τὸν ληστήν.

⁹³ Henry señala que este apartado es una revisión de textos que no se encuentran en la *PG* (VIII, p. 155, n. 5). Tal vez corresponda a la *Exhortatio paenitentiae*, conservada en la tradición armenia (CPG 5165, 16).

⁹⁴ Phot., *Bibl.* 277, 520a: Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁ Χρυσόστομος. Δεῖ δ' οὖν ἔτι λεπτομερέστερον τὰς διαφορὰς τῶν εἰρημένων ὀνομάτων διασκέψασθαι καὶ ἐπιθεωρῆσαι, ὥστε μὴ τῷ πλήθει μόνον ἰκανὰ εἶναι λέγεσθαι, ἀλλὰ

A continuación se tratarán dos códices con crítica negativa a sus autores y obras. En primer lugar, se hablará sobre la obra *χριστιανική ἱστορία* (*christianike historia*, CPG 6026) de Felipe de Side (s. V), de la cual sólo se preservan fragmentos.⁹⁵ Este pequeño códice está dividido en cuatro partes: presentación, disposición de la obra, crítica estilística, noticia biográfica. En principio, Focio advierte que cada uno de los 23 libros, que hasta ese momento ha podido ver de la obra, contiene 24 tomos, lo cual da un total de 552.⁹⁶ Después, en la parte del estilo, comenta como su característica más negativa su aficción a la verborrea (Ἔστι δὲ πολύχους ταῖς λέξεσιν), pues ya la había señalado en la presentación (ὅμως οὖν πολλοὺς ἐν πᾶσι λόγους ἀναλίσκων).⁹⁷ De tal forma, no es fino (ἄστεϊος, *asteios*)⁹⁸ ni encantador (ἐπίχαρις, *epicharis*),⁹⁹ sino que, más bien es empalagoso (προσκορής, *proskores*) y falto de deleite (ἀηδής, *aedes*). Προσκορής es un vicio en el *corpus Hermogenianum* que se produce por el empleo inmoderado y descuidado de palabras;¹⁰⁰ por su parte, ἀηδής, contrario a ἡδύς, provoca repudio al momento de la lectura y no es atrayente para continuar con

καὶ τοῖς δεινότερον διακωδωνίζειν ταῦτα βουλομένοις ἀνάλωτα καὶ ἀνεπηρέαστα διαμένειν.

⁹⁵ Cf. Heyden, «Die ‘Christliche Geschichte’ des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente», pp. 209–43.

⁹⁶ Phot., *Bibl.* 35, 7a: Ἡ πρώτη οὖν αὐτοῦ βιβλος λόγους περιέχει κδ· ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ ἄλλα αὐτοῦ κγ' βιβλοὶ ἀνά λόγων κδ', ἅς τέως ἡμεῖς εἶδομεν.

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ Ἄστεϊος, por cuanto puede verse por otros usos en la obra de Focio, implica tanto una belleza física (εὐπρόσωπος, *euprosopos*) como elegancia (χαριεῖς, *charieis*). Cf. Phot., *Lexicon*, α 2997; α 3001; κ 532. Igualmente en su definición de κίβδηλον (*kibdelon*, κ 693), opone este término a μοχθηρόν (*mochtheron*): κίβδηλον μὲν ἐστὶν ὅτ' ἂν ἔχη ἐπιφάνειαν ὡς ἄστεϊον, ἣ δὲ μοχθηρόν τῷ τρόπῳ. En la *Bibliotheca*, del mismo modo, ἄστεϊος se contrapone a lo vacío y superfluo (190, 146b).

⁹⁹ Cf. *LSJ*, s. v. ἐπίχαρις.

¹⁰⁰ Hermog., *Inu.* 3, 10: ἵνα δὲ μὴ προσκορής εἶναι δόξης διὰ τῆς προσωποποιίας πληρῶν λόγους, θαυμαστός φανήσῃ ρήτωρ τὸ γνῶρισμα αὐτῆς ἀφαιρῶν καὶ χρώμενος αὐτῇ; *Id.* 2, 11: ἐπιμελής γε μὴν οὕτως ὡς μὴ εἶναι προσκορής, γοργὸς δὲ μετρίως ἐστὶ καὶ δεινὸς ὡσαύτως.

ella. Por tanto, contraponen los adjetivos ἀστεῖος (fino y cuidado en la cantidad de palabras) con προσκορής, y ἐπίχαρις (algo que fascina) con ἀηδής; además exhibe más su conocimiento (ἐπιδεικτικός, *epideiktikos*) que ayudar moral y espiritualmente (ὠφέλιμος, *ophelimos*). Del mismo modo, Focio afirma que interpola (παρεντίθεις, *parentitheis*)¹⁰¹ la mayor cantidad posible de cuestiones que no pertenecen en absoluto a la historia (ὡς πλεῖστα μηδὲν πρὸς τὴν ἱστορίαν συντείνοντα); de tal manera, la obra termina siendo no tanto una historia como una digresión (διάληψις, *dialepsis*) de diferentes hechos. Por último, concluye el juicio al escrito regresando a la mayor crítica de él: οὕτως ἀπειροκάλως ἐκκέχυται (*houtos apeirokalos ekkechytai*). Nótese que πολύχους (*polychous*) del inicio coincide con ἐκκέχυται: el estilo desbordante de Felipe es total, toca tanto a las palabras utilizadas cuanto a los temas que inserta en su narración; por ello, incluso si cumple ciertos criterios literarios, la composición es de mal gusto¹⁰² y también, aunque no se mencione explícitamente, nada clara (ἀσαφής, *asaphes*).

Otro autor del que se nos conserva una crítica sobre la obra de Felipe es el historiador eclesiástico Sócrates (c. 380- p. 439),

¹⁰¹ El verbo παρεντίθημι (*parentithemi*) tiene el sentido de «interpolarse» en textos técnicos. Cf. *LSJ*, s. v. παρεντίθημι 2. Hermógenes (*Id.* 2, 10) ilustra la interpolación con este ejemplo: ἅπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος, κἂν μεγάλην πόλιν οἰκῶσι κἂν μικράν, φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται. De este grupo el sintagma κἂν μεγάλην πόλιν οἰκῶσι κἂν μικράν es la interpolación. Por su parte, aunque Focio no define παρεντίθημι en su *Lexicon*, sí lo hace con el sustantivo παρενθήκη (*parentheke*, π 382): ἐπὶ τῶν παρεργαζομένων τεχνιτῶν.

¹⁰² Cf. *DGE*, s. v. ἀπειρόκαλος (*apeirokalos*) II 1. Aunque en el *Lexicon* hay entrada tanto para ἀπειρόκαλος (α 2304), como para ἀπειροκαλία (*apeirokalia*) (α 2305), Focio se limita a enlistar cuatro autores que emplean esas palabras: Ion (*fr. novum*), Platón (*Resp.* 775b) y Demóstenes (22, 75; 25, 183) para ἀπειρόκαλος; Jenofonte (*Cyr.* 1, 2, 3) para ἀπειροκαλία. De especial interés son los pasajes de Jenofonte y Platón, pues en los dos el ἀπειρόκαλος está falto de educación; éste califica a quien no obedece las leyes nupciales como ἀπειρόκαλος y ἀπαίδευτος (*apaideutos*, ineducado); aquél contraponen el tumulto (τύρβη, *tyrbe*) propio de las ágoras (ὄνια, *onia*; ἀγοραῖοι, *agoraioi*; φωναί, *phonaí*; ἀπειροκαλία) con la conducta ordenada de los educados (τῆ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμία, *tei ton pepaideumenon eukosmiai*).

conocido como Escolástico, quien compuso, probablemente después del 443, una *ἐκκλησιαστική ἱστορία* (*ekklesiastike historia*, CPG 6028) en siete libros, que comprende desde el 306 hasta el 439.¹⁰³ En el último libro después de hablar sobre Sisinio de Constantinopla (426-427) dedica unas palabras a Felipe y a su escrito (7, 27). Focio reseña a Sócrates en otro código (28, 6a), y es factible que lo tuviera en consideración al momento de escribir sobre el sidita. A continuación se presenta una tabla en donde se muestran las similitudes y diferencias entre el patriarca y el historiador:

Crítica	Focio (<i>Bibl.</i> 35, 7a)	Sócrates Escolástico (7, 27)
Abundancia en:		
Palabras	ὅμως οὖν πολλοὺς ἐν πᾶσι λόγους ἀναλίσκων Ἔστι δὲ πολύχους ταῖς λέξεσιν	οἱ δὲ εὐπαιδευτοὶ τῆς ταυτολογίας καταγινώσκουσιν.
Temas tratados	καὶ παρεντιθεὶς ὡς πλεῖστα μηδὲν πρὸς τὴν ἱστορίαν συντείνοντα	πολλὰς δὲ συνεισφέρει ὑλας εἰς αὐτήν. διὸ καὶ συνεχῶς... ποιεῖται μνήμην
Ambos	οὕτως ἀπειροκάλως ἐκκέχυται	
Falta de refinamiento en el estilo οὐκ ἀστεῖος... ἀλλὰ καὶ προσκορῆς		—

¹⁰³ Cf. Rist, «Socrates», 9 [en línea] <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e111619>

Crítica	Focio (<i>Bibl.</i> 35, 7a)	Sócrates Escolástico (7, 27)
Falta de deleite en la lectura	οὐδὲ ἐπίχαρις, ἀλλὰ... καὶ ἀηδής	—
Ostentoso	καὶ ἐπίδεικτικὸς	πολλὰς δὲ συνεισφέρει ὕλας εἰς αὐτὴν, δεικνύοναι βουλόμενος μὴ ἀπίρως ἔχειν ἑαυτὸν τῶν φιλοσόφων παιδευμάτων
Frivolidad de la obra	—	Δι' ὧν καὶ χαύνην τὴν πραγματείαν εἰργάσατο
Inútil	μᾶλλον ἢ ὠφέλιμος	διὸ καὶ, ὡς νομίζω, ἀχρεῖον αὐτὴν καὶ ἰδιώταις καὶ εὐπαιδευτοῖς πεποίηκεν· οἱ ἰδιῶται μὲν γὰρ τὸ κεκομψευμένον τῆς φράσεως ἰδεῖν οὐκ ἰσχύουσιν, οἱ δὲ εὐπαίδευτοι τῆς ταυτολογίας καταγινώσκουσιν.
Temas ajenos a la historia	καὶ παρεντιθεῖς ὡς πλεῖστα μηδὲν πρὸς τὴν ἱστορίαν συντείνοντα, ὡς οὐδὲν μᾶλλον ἱστορίαν εἶναι ἢ πραγμάτων ἐτέρων τὴν πραγματείαν διάληψιν	διὸ καὶ συνεχῶς γεωμετρικῶν τε καὶ ἀστρονομικῶν καὶ ἀριθμητικῶν καὶ μουσικῶν θεωρημάτων ποιεῖται μνήμην, ἐκφράσεις τε λέγων νήσων καὶ ὀρέων καὶ δένδρων καὶ ἄλλων τινῶν εὐτελῶν
Confusión cronológica	—	ἐγὼ δὲ ἐκεῖνό φημι, ὅτι τοὺς χρόνους τῆς ἱστορίας συγχέει.

Tabla 2. Comparación entre Focio y Sócrates Escolástico

Los dos escritores concuerdan en que Felipe es abundante tanto en el uso de palabras como en los temas tratados. Igualmente, en que se complace en ostentar su conocimiento, aunque, mientras Focio sólo usa una palabra para ello, Sócrates comenta que inserta muchas materias (ὑλάς, *hylas*) para no parecer inexperto en la educación pagana (μη̄ ἀπείρως ἔχειν ἑαυτὸν τῶν φιλοσόφων παιδευμάτων). Así mismo, para los dos la *Historia* es inútil: para uno porque no lleva a una utilidad espiritual; para el otro porque ni los ignorantes entienden el refinamiento de su estilo (τὸ κεκομπευμένον τῆς φράσεως, *to kekompseumenon tes phraseos*), y los educados condenan su tautología (τῆς ταυτολογίας καταγινώσκουσιν, *tes tautologias kataginoskousin*). A su vez, ambos remarcan que incorpora cuestiones de otras disciplinas, extrañas a la historia; sin embargo, Sócrates precisa más en ellas, pues menciona la geometría, astronomía, aritmética y música, geografía y botánica. Por otro lado, él no critica su falta de refinamiento, sino que, más bien, considera que sí lo posee, como se mencionó anteriormente. Tampoco comenta sobre el deleite o falta de él al momento de leer la obra; en cambio la tacha de frívola (χαύνην, *chaunen*) debido a los temas ajenos que pululan en ella. Además, hace hincapié en algo que Focio no tomó en cuenta: la confusión temporal (τοὺς χρόνους τῆς ἱστορίας συγχέει). Es evidente que Sócrates, como historiador, reparara en los problemas cronológicos de la obra. Para ello da el siguiente ejemplo: tras referir los sucesos del emperador Teodosio I (379-395) regresa a san Atanasio (295-373);¹⁰⁴ este problema, concluye, es muy común en él (καὶ τοῦτο ὡς πλεῖστον ποιεῖ). Así, las concordancias de sus críticas nos muestran que había elementos del estilo de Felipe manifiestos para quien lo leyera; a su vez, las discordancias, e incluso algunos puntos en común, cuando el enfoque difiere entre ellos, resaltan los intereses de cada uno. También evidencia que la crítica de Focio, incluso si tomó en consideración a Sócrates, es original y auténtica.

A continuación se revisará una entrada en la cual el juicio es tanto positivo como negativo. El código 40 (8a-b) está dedi-

¹⁰⁴ Soc., *HE* 7, 27: Μνημονεύσας γὰρ τῶν τοῦ αυτοκράτορος Θεοδοσίου χρόνων, αὐθις ἐπὶ τοὺς Ἀθανασίου τοῦ ἐπισκόπου χρόνους ἀνέδραμεν· καὶ τοῦτο ὡς πλεῖστον ποιεῖ.

cado a la *Historia eclesiástica* del arriano Filostorgio (c. 368-c. 439), llamada por el propio Focio «no más una historia que un encomio a los heréticos, así como una censura y acusación patentes a los ortodoxos».¹⁰⁵ Sin embargo, la primera parte del juicio literario es benigna, pues dice que su estilo es refinado (κομψός, *kompso*s); que el empleo de su léxico no satura ni carece de encanto (οὐ κατακόρως οὐδ' ἀχαρίτοις λέξεισι); que el lenguaje figurado arrastra el encanto, en compañía del deleite, a ser enfático.¹⁰⁶ Pero, después de ello, mediante el uso exceptivo de la partícula πλήν (*plen*), el elogio general se transforma en crítica a particularidades de su estilo.¹⁰⁷ Así, en principio, dice que a veces (ἐνίοτε, *enioté*), al emplear el lenguaje figurado de forma imprudente (παραβόλως, *parabolos*) y muy rebuscada (πλεῖστον ἀποτετραμμέναις, *pleiston apotetrammenais*) cae en la ψυχρολογία (*psychrologia*) y la ἀκαιρολογία (*akairologia*). La primera de ellas, que se suele entender como un habla fría, vana o disparatada,¹⁰⁸ aparece en cinco ocasiones en la *Bibliotheca*; siempre está asociada al uso inmoderado e inadecuado de tropos y a un gran distanciamiento conceptual entre ellos y la acepción que configuran. En este aspecto sigue la tradición antigua, pues desde la *Retórica* de Aristóteles encontramos que el estilo se puede volver frío (ψυχρός, *psychros*), entre otras tres causas, por las metáforas, cuando no son apropiadas, al ser risibles, demasiado solemnes y serias, o cuando no son nada claras, como en «los sucesos son pálidos y anémicos», «τύ

¹⁰⁵ Phot., *Bibl.* 40, 8a: μὴ ἱστορίαν μᾶλλον ἀλλ' ἐγκώμιον μὲν τῶν αἰρετικῶν, ψόγον δὲ γυμνὸν καὶ κατηγορίαν τῶν ὀρθοδόξων.

¹⁰⁶ *Id.*: Ἔστι δὲ τὴν φράσιν κομψὸς καὶ ποιητικαῖς, ἀλλ' οὐ κατακόρως οὐδ' ἀχαρίτοις λέξεισι κεκρημένος. Καὶ ἡ τροπὴ δὲ αὐτῷ τῷ ἐμφαιτικῷ τῆν χάριν μετὰ τοῦ ἡδέος ἐφέλκεται.

¹⁰⁷ Incluso la entrada del *New Pauly* (Markschies, «Philostorgius», <http://dx.doi.org/pbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347_bnp_e922230>) sólo refiere a la parte positiva: «Photius praises his style (Phot., *Bibl.* cod. 40)».

¹⁰⁸ Cf. *LSJ*, s. v. ψυχρολογία: «nonsense» *MLSJ* s. v. ψυχρολογία: «frigid phraseology». Aunque el *LBG* no contiene la entrada ψυχρολογία, sí hay definición de ψυχρολογεομαι (*psychrologeomai*, unsinn Reden) y ψυχρολόγος (unsinn Reden).

sembraste esto vergonzosamente; y lo cosechaste mal». ¹⁰⁹ Del mismo modo otros escritores, piénsese en Dionisio de Halicarnaso ¹¹⁰ o Hermógenes, ¹¹¹ tildan de ψυχρός al uso impropio de las metáforas. Así, Focio dice de Teofilacto Simocata (s. VII) que el saturado uso de palabras figuradas y alegóricas termina en la ψυχρολογία y el mal gusto; ¹¹² de Coricio de Gaza (primera mitad del s. VI), que por la desviación [conceptual] del tropo cae en la ψυχρολογία y se arrastra a un lenguaje más poético; ¹¹³ de Basilio de Seleucia (c. 435-468), que, aunque sobreabunda en tropos y brota en él la tropología, sin embargo, su estilo no es llevado a la ψυχρολογία, ni es oscurecido su pensamiento con la poca claridad; ¹¹⁴ finalmente, de Damascio de Damasco (c. 462-?), que las formas literarias de su estilo, en cuanto a las figuras, embellecen su discurso sin llevarlo a una ψυχρολογία tosca (ἄμουσος, *amouosos*) ni a figuras abruptas (τροπὰς ἀποτόμους, *tropas apotomous*), sino que siempre proporcionan lo dulce y encantador en ellas. ¹¹⁵

La ἀκαιρολογία, por otro lado, es aún más rara, pues aparece sólo otras dos veces, y la forma verbal, ἀκαιρολογέω, en una

¹⁰⁹ Arist., *Rh.* 1406b: καὶ ἔτι τέταρτον τὸ ψυχρὸν ἐν ταῖς μεταφοραῖς γίνεται· εἰσὶν γὰρ καὶ μεταφοραὶ ἀπρεπεῖς, αἱ μὲν διὰ τὸ γελοῖον (χρῶνται γὰρ καὶ οἱ κωμωδοποιοὶ μεταφοραῖς), αἱ δὲ διὰ τὸ σεμνὸν ἄγαν καὶ τραγικὸν· ἀσαφεῖς δέ, ἂν πόρρωθεν, οἷον Γοργίας «χλωρὰ καὶ ἄναιμα τὰ πράγματα», «σὺ δὲ ταῦτα αἰσχροῦς μὲν ἔσπειρας κακῶς δὲ ἐθέρισας».

¹¹⁰ D. H., *Dem.* 21: καὶ πέφευγε τὰ ψυχρὰ καὶ μεираκιώδη σχήματα.

¹¹¹ Hermog., *Id.* 1, 6: τάφους τε γὰρ ἐμψύχους τοὺς γῦπας λέγουσιν, ὥνπερ εἰσὶ μάλιστα ἄξιοι, καὶ ἄλλα τοιαῦτα ψυχρεύονται ἀμύπολλα.

¹¹² Phot., *Bibl.* 65, 27a: πλὴν γε δὴ ἡ τῶν τροπικῶν λέξεων καὶ τῆς ἀλληγορικῆς ἐννοίας κατακορῆς χρῆσις εἰς ψυχρολογίαν τινὰ καὶ νεανικὴν ἀπειροκαλίαν ἀποτελεῦτᾶ.

¹¹³ *Ib.* 160, 102b: ἔσθ' ὅτε γὰρ διὰ τὴν ἄκρατον τῆς τροπῆς ἐκτροπὴν εἰς ψυχρολογίαν ἐκπίπτει καὶ πρὸς τὸ ποιητικώτερον δὲ ἔστιν οὐ παρασύρεται.

¹¹⁴ *Ib.* 168, 116: Πλεονάζων δ' ὅμως ταῖς τροπαῖς καὶ αὐτὸ τῆς τροπολογίας πηγάζων τὸ εἶδος, οὔτε εἰς ψυχρολογίαν, εἰ μὴ ὡς ἐλάχιστον, ἐκφέρεται, οὔτε ἀσαφείᾳ σκοτίζει τὸ νόημα.

¹¹⁵ *Ib.* 181, 126b: Καὶ αἱ τροπικαὶ δὲ διαμορφοῦσιν αὐτοῦ τοὺς λόγους, οὐκ εἰς ἄμουσον ψυχρολογίαν ἢ τροπὰς ἀποτόμους ἐκφερόμεναι, ἀλλ' ἔκ γε τοῦ ἐπὶ πλεῖστον τὸ γλυκὺ τε καὶ χαρίεν τὸ καθ' ἑαυτὰς παρεχόμεναι.

ocasión. Término empleado, cuanto tenemos registrado, por primera vez en Dionisio de Halicarnaso al discutir el estilo de Lisias, que no cae ni en el habla fuera de tiempo (ἀκαιρολογία) ni en la poca claridad (ἀσάφεια), pues los hechos sirven a las palabras y así las palabras siguen a los hechos; a su vez, el ornamento consta en no cambiar el carácter del particular, sino en imitarlo;¹¹⁶ aunque también señala que en la expresión (ἐρμηνείας, *hermeneias*) es inoportuno (ἄκαιρος) y difuso (μακρός, *makros*).¹¹⁷ Posteriormente, el léxico de Hesiquio de Alejandría (β 340) equipara βαττολογία (*battologia*, «charla insustancial»)¹¹⁸ con ἀργολογία (*argologia*, «charla vana»)¹¹⁹ y ἀκαιρολογία. A su vez Focio en su *Léxico* (ψ 656), siguiendo la συναγωγή λέξεων χρησίμων (*synagoge lexeon chresimon*, ψ 29), conjunta ψυχρολογία con ψευδολογία y ἀκαιρολογία. En esto se separa del alejandrino, quien sólo menciona el segundo término como sinónimo de ψυχρολογία (ψ 302); de tal forma, para el pensamiento fociano los dos vicios en los que cae Filostorgio están unidos conceptualmente. La diferencia radica en que, mientras la ψυχρολογία es la saturación del discurso por medio de tropos inadecuados, la ἀκαιρολογία es la saturación por el exceso incompetente de palabras, sentido que también lo une con la forma en la cual ya desde el siglo IX se entiende βαττολογία, como sinónimo de πολυλογία (*polylogia*).¹²⁰ Así, del estilo de Gelasio de Cízico (s. IV) comenta que es bueno a no ser porque utiliza las reglas lógicas y sus palabras con saturación (κατακόρως, *katakoros*) y bríos juveniles (μειρακιωδῶς, *meirakiodos*), como si apenas

¹¹⁶ D. H., *Lys.* 4: ἡ μάλιστα οὐδενὸς ἦττον τῶν ἄλλων ἀποδείκνυται Λυσίας, ὅς γε οὐδὲν τοῖς διὰ χειρὸς ἔχουσι τὸν ἄνδρα οὔτε ἀκαιρολογίας οὔτε ἀσαφείας δόξειεν ἂν λαβεῖν. τούτου δὲ αἴτιον, ὅτι οὐ τοῖς ὀνόμασι δουλεύει τὰ πράγματα παρ' αὐτῶ, τοῖς δὲ πράγμασιν ἀκολουθεῖ τὰ ὀνόματα, τὸν δὲ κόσμον οὐκ ἐν τῷ διαλλάττειν τὸν ἰδιώτην, ἀλλ' ἐν τῷ μιμήσασθαι λαμβάνει.

¹¹⁷ *Ib.* 5: καὶ οὐκ ἐπὶ μὲν τῆς ἐρμηνείας τοιοῦτός ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς πράγμασιν ἄκαιρός τις καὶ μακρός.

¹¹⁸ *Cf.* *DGE*, s. v. βαττολογία: «cháchara, charla insustancial». El *LSJ* sólo recoge la entrada de Hesiquio sin definir la palabra.

¹¹⁹ *Cf.* *DGE*, s. v. ἀργολογία: «charla vana, op. σιωπή (*siōpe*)».

¹²⁰ *Cf.* Pevarello, «Criticism of Verbosity», p. 271.

se adentrara en la dialéctica; además, que hace incluso una apología de tal ἀκαιρολογία en su escrito.¹²¹ De la σοφιστικὴ παρασκευή (*sophistike paraskeue*) de Frínico el Árabe (s. II) señala que debido a que el autor es parlanchín (λαλός, *lalos*) y excesivo (περιττός, *perittos*), es posible compendiar la obra en una quinta parte sin quitarle algo esencial; además, mientras satura su escrito (ἀκαιρολογῶν) la dilata hasta una abundancia incómoda (πλήθος... δύσχρηστον, *plethos... dyschreston*), aunque al hacinar (συναθροίζων, *synathroizon*) el material del discurso bello para otros, no haya sabido utilizarlo en sus explicaciones.¹²² Por último, dice de Galeno de Pérgamo (129-c. 216) que en general cuida el léxico y la sintaxis y, por ello, su estilo es puro (καθαρόν) y límpido (εὐκρινές); sin embargo, en ocasiones, al recargar (φορτίζων, *phortizon*) su libro con ἀκαιρολογίαί (en plural), digresiones (παρεκτροπαῖς, *parektropais*) y la extensión de los periodos (τῷ τῶν περιόδων σχοινοτενεῖ, *toi ton periodon schoinotenei*) confunde y obscurece el pensamiento del escrito.¹²³

Luego, Focio, mediante una metáfora, continúa criticando el estilo de Filostorgio: su discurso está cubierto (περιβέβληται, *peribebletai*) de forma intrincada (ποικίλως, *poikilos*) y hasta la saciedad (ἐν κόρῳ, *en koro*); de este modo arrastra al oyente a la poca claridad (ἄσαφές) y a un encanto inconstante (οὐκ αἰεὶ χαρίεν, *ouk aei charien*). Sin embargo, concluye, en muchas ocasiones hace uso con propiedad (οἰκείως, *oikeios*) del lenguaje sentencioso (γνωμολογεῖ, *gnomologeí*). De tal manera habla del

¹²¹ Phot., *Bibl.* 102, 86a: , καὶ πάντα καλὸς εἰ μὴ ὅτι κατακόρως καὶ μεираκιωδῶς, ὡς ἄρτι παρακύπτων εἰς τοὺς διαλεκτικούς λόγους, τοῖς τῆς λογικῆς τέχνης καὶ κανόσι καὶ αὐταῖς ἀπεχρήσατο λέξεσιν, εἰ καὶ ἀπολογίαὶ τῆς τοιαύτης ἀκαιρολογίας ἐνυφαίνει τῷ συγγράμματι.

¹²² *Ib.* 158, 101b: αἰ γὰρ καὶ ταύτην τὴν πραγματείαν, μετὰ τοῦ μηδὲν τῶν ἀναγκαίων παραλιπεῖν, ἐνὸν μὴδ' εἰς πέμπτον μέρος τοῦ ὅλου συγγράμματος ἀπαρτίσαι, αὐτὸς ἀκαιρολογῶν εἰς πλήθος ἐξέτεινε δύσχρηστον, καὶ καλοῦ καὶ ὠραίου λόγου ἕλην ἄλλοις συναθροίζων, αὐτὸς οὐ λίαν τοιοῦτω περὶ αὐτῶν ἀπαγγέλλων ἐχρήσατο.

¹²³ *Ib.* 164, 107b: Δῆλον δ' ὅτι, ὅσα γε ἐπὶ τε λέξει καὶ συντάξει, καθαρόν ἐστι καὶ εὐκρινές. Τούτων γάρ ἐστιν ἐν πᾶσιν ὁ Γαληνὸς φροντιστής, εἰ καὶ ἐν πολλοῖς αὐτοῦ τῶν συγγραμμάτων ἀκαιρολογίαῖς καὶ παρεκτροπαῖς καὶ τῷ τῶν περιόδων σχοινοτενεῖ φορτίζων τὰ βιβλία συγγεῖ καὶ σκοτοῖ τῶν γεγραμμένων τὸν νοῦν.

estilo del arriano, tanto positiva como negativamente. Cuando es negativo, se acusa lo que provoca saturación, obscuridad y rechazo; cuando es positivo, el refinamiento, el encanto y el uso adecuado de los instrumentos retóricos.

Ahora se hablará sobre la opinión de Focio del comentario bíblico (ἐρμηνεία / ἐξήγησις, *exegesis*). A diferencia de los códices anteriores, el análisis estará enfocado en las características de dicho género y, por ello, el juicio particular de cada autor será incidental, aunque cuando concierna a la discusión se mencionarán detalles de su estilo. De los 280 códices, diez están dedicados enteramente al comentario:¹²⁴ ἐρμηνεία τῆς κτίσεως (*hermeneia tes ktiseos* 38, 8a; CPG 3827) de Teodoro de Mopsuestia; εἰς τὴν ἑξαήμερον (43, 9b; CPG 7265) de Juan Filópono; εἰς τὴν ἑξαήμερον (141, 98b; CPG 2385) de Basilio de Cesarea; ἐρμηνεία εἰς τὸν Δανιήλ (*hermeneia eis ton Daniel*, 202, 163b-164a; CPG 1873) de Hipólito de Roma (c. 170-235); ἐρμηνεία εἰς τὸν Δανιήλ (203, 164b; CPG 6207), ἐξηγήσεις εἰς τὴν Ὀκτάτευχον (*exegesis eis ten oktateuchon*) y τὰ Βασιλείας καὶ τὰ παραλειπόμενα (204, 164b; CPG 6200 y 6201), y εἰς τοὺς ἰβ' προφητάς (205, 164b; CPG 6208) de Teodoreto de Ciro (c. 393-c. 458); εἰς τὴν Ὀκτάτευχον τὰ Βασιλείας καὶ τὰ παραλειπόμενα (206, 164b; CPG 7430) y εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν (*eis ton propheten Esaian*, 207, 165a; CPG 7434) de Procopio de Gaza (c. 465 / 470-528 / 530; nuevamente εἰς τὴν ἑξαήμερον (240, 322b-323b) de Juan Filópono. Así mismo considera la *Topographia Christiana* (36, 7b; CPG 7468) de Cosmas Indicopleustes (s. VI) como un *Comentario al Octateuco*.¹²⁵ Justamente éste no contiene notas al género del comentario, sino al autor, cuyo estilo, en su opinión, es humilde (ταπεινός, *tapeinos*) y alejado de la construcción sintáctica convencional (συντάξεως οὐδὲ τῆς κοινῆς μετέχων); además compone algunas narraciones inverosímiles en su relato histórico; por ello es más

¹²⁴ Hay otros códices en los que pueden encontrarse obras exegéticas agrupadas con escritos de otro tipo (como el cod. 109 de Cirilo de Alejandría). Para este análisis nos hemos enfocado sólo en aquellos en los cuales toda la entrada trata de textos hermenéuticos.

¹²⁵ *Ib.* 36, 7b: Ἀνεγνώσθη βιβλίον, οὗ ἡ ἐπιγραφή Χριστιανοῦ βίβλος ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον.

narrador de historias fabulosas que de la verdad.¹²⁶ Sobre Teodoro señala que no es ni brillante (λαμπρός) ni claro (σαφής), deficiencias estilísticas ya mencionadas antes; de su metodología, que huye cuanto le es posible de la alegoría (φεύγων δὲ τὸν δυνατὸν αὐτῷ τρόπον τὰς ἀλληγορίας), y así hace su comentario de forma literal (κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἐρμηνεῖαν ποιούμενος).¹²⁷ De Juan Filópono, tras enlistar sus cualidades (καθαρός, σαφής, κρείττων τῇ λέξει ἑαυτοῦ), afirma en cuanto a los temas tratados que concuerda en la gran mayoría con Basilio el Grande (cod. 141); pero se opone en todo a Teodoro (cod. 38) al confutar argumentativamente (διελέγχων, *dielenchon*) sus opiniones.¹²⁸ En efecto, estos tres son los únicos autores de toda la *Bibliotheca* con comentarios a la creación y nos hace advertir, aunque estén alejados en numeración y en el tiempo de elaboración, una correspondencia evidente en la obra. A su vez, la entrada completa de Basilio es una larga alabanza del escritor (109 palabras del juicio), a quien llama ἄριστος (*aristos*) (Ἄριστος ... ὁ μέγας Βασίλειος), aunque no menciona algo particular sobre su manera de hacer comentario.¹²⁹

Por su parte, como se señaló más arriba, los seis códices entre el 202 y el 207 forman un bloque de obras exegéticas. El primero de ellos, a Hipólito de Roma, contiene más notas sobre el género. Él, a diferencia de Teodoro, no hace la explicación de forma literal (que aquí llama κατὰ λέξιν [*kata lexin*] y no κατὰ τὴν ἱστορίαν [*kata ten historian*]), aunque, precisa Focio, no le pasa por alto (οὐ παρατρέχει, *ou paratrechei*) el sentido (νοῦν, *noun*) del texto; ciertamente recuenta de forma arcaica

¹²⁶ *Id.*: Ἔστι δὲ ταπεινὸς τὴν φράσιν καὶ συντάξεως οὐδὲ τῆς κοινῆς μετέχων. Ἀλλὰ καὶ τινα κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀπίθανα συντίθησι διὸ καὶ μυθικώτερον μᾶλλον ἢ ἀληθέστερον ἠγεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον δίκαιον.

¹²⁷ *Ib.* 38, 8a: Τὴν δὲ φράσιν οὔτε λαμπρὸς οὔτε λίαν σαφής, φεύγων δὲ τὸν δυνατὸν αὐτῷ τρόπον τὰς ἀλληγορίας, καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἐρμηνεῖαν ποιούμενος.

¹²⁸ *Ib.* 43, 9b: Ἔστι δὲ ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ καθαρός καὶ σαφής καὶ κρείττων τῇ λέξει ἑαυτοῦ, καὶ συμφωνῶν σχεδὸν ἐν τοῖς πλείστοις Βασιλείῳ τῷ μεγάλῳ, ἀντιπίπτων δὲ δι' ὅλου τῷ Μοψουεστίας Θεοδώρῳ, ὃς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν ἐνστησάμενος ἐρμηνεῖαν τῆς κτίσεως τὸ βιβλίον ἐπέγραψεν· οὗ τὰς δόξας διελέγχων ὁ Φιλόπονος τὴν ἐναντίαν ἐτράπετο.

¹²⁹ *Ib.* 141, 98b.

(ἀρχαιοτρόπως, *archaiotropos*), esto es, no con la precisión de los comentadores posteriores (οὐκ εἰς τὸ ὕστερον διηκριβωμένον). El patriarca defiende a Hipólito, pues, dice, no es justo que rinda cuentas debido a que no conviene exigir castigo por las fallas a quienes instituyeron las bases de la teoría; sino, más bien, amar su acercamiento al tema (αὐτῆς τε τῆς ἐπιβολῆς, *autes te tes epiboles*) y cuánto ha progresado la comprensión de lo investigado (καταλήψεως τῶν διασκοπομένων, *katalepseos ton diaskopoumenon*).¹³⁰ Así, en inicio, reconoce que Hipólito es un autor anterior a otros —efectivamente, es el más antiguo de los escritores reseñados en sus comentarios—; luego, que no existe un criterio inamovible establecido desde antaño en cuestiones de interpretación, pues los avances de cada estudioso y época abre las puertas a un mejor entendimiento del texto. Después, tras remarcar la equivocación de Hipólito sobre el momento de aparición del anticristo, habla de su estilo (φράσις), el cual en su opinión, por ser el más familiar posible a la claridad (τὸ σαφές ὅτι μάλιστα οικειομένη), sería adecuado en general al comentario, incluso si siente aversión (δυσωπεῖται, *dysopeitai*), aunque no sea mucha, de los preceptos aticistas (τοὺς ἀττικούς... θεσμούς, *tous attikous... thesmous*).¹³¹ De tal forma, podemos notar dos cualidades esperadas por Focio en un comentario: que sea claro y esté escrito en un registro alto de la lengua griega.

Los siguientes tres códices pertenecen a obras de Teodoro de Ciro. Comienza el primero de ellos, sobre su *Comentario a Daniel*, con un elogio: Teodoro, a quien llama σοφός (*sophos*), es por mucho superior a Hipólito y a muchos otros por su explicación (ἀναπτύξει, *anaptyxei*) y depuración

¹³⁰ *Ib.* 202, 163b-164a: Κατὰ λέξιν μὲν οὐ ποιεῖται τὴν ἀνάπτυξιν, πλὴν τὸν νοῦν γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐ παρατρέχει πολλά μὲντοι ἀρχαιοτρόπως καὶ οὐκ εἰς τὸ ὕστερον διηκριβωμένον καταλέγει. Ἄλλ' ἐκείνων οὐκ ἂν εἶη δίκαιος λόγον ὑπέχειν. Τοὺς γὰρ ἀρχὴν θεωρίας καταβαλλομένους οὐ δίκαια ἀπαιτεῖν τῶν παρειμένων ἀλλ' ἀγαπᾶν μάλιστα αὐτῆς τε τῆς ἐπιβολῆς καὶ ἐφ' ὅσον ἂν καταλήψεως τῶν διασκοπομένων προχωροῖη.

¹³¹ *Ib.* 164a: Ἡ δὲ φράσις αὐτῶ τὸ σαφές ὅτι μάλιστα οικειομένη πρέπει ἂν ἐρμηνεῖα, εἰ καὶ τοὺς ἀττικούς οὐ τι μάλα θεσμούς δυσωπεῖται.

(διακαθάρσει, *diakatharsei*) de las palabras de los profetas.¹³² El primer vocablo es conspicuo; el segundo implica, como puede constatarse de su uso en el propio comentario de Focio a *Rm* 5, 14-19, parte del proceso para clarificar el sentido del texto: revisarlo (ἐπαναλαμβάνον, *epanalambanon*), depurar lo turbio de él (διακαθαῖρον, *diakathairon*) y exponerlo para que sea claro (εἰς τὸ σαφές ἀπαγγέλλον, *eis to saphes apangellon*).¹³³ Después apunta que el estilo del autor (nuevamente lo llama φράσις), es adecuado al comentario (ἐρμηνεῖαις πρέπων) como ningún otro, debido a lo siguiente: en primer lugar, gracias a su pureza (καθαρῶ) y distintividad (εὐσήμῳ, *eusemoi*)¹³⁴ devela (ἀνακαλύπτων, *anakalypton*) lo completamente obscuro del sentido (τὰ συνησκιασμένα, *ta syneskiasmena*); en segundo, gracias al deleite (τῷ ἡδύνοντι, *toi hedynonti*), pues el escritor es dulce a lo largo de la obra (διαγλυκαίνων, *diaglykainon*), hace más dispuestos a la lectura a quien se acerque (προθυμότερους πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν παρασκευάζων); en tercer lugar, debido a que no se sale del tema con una digresión o desviación (πρὸς μηδεμίαν ἔκτροπὴν καὶ παρέκβασιν), elimina todo tipo de saturación (κόρον τε ἀφαιρούμενος πάντα, *koron te aphairoumenos panta*)

¹³² *Ib.* 203, 164a: Μακρῶ μὲν οὗτος ὁ σοφὸς ἀνὴρ οὐχ Ἰππολύτου μόνον ἀλλὰ καὶ πολλῶν ἄλλων τῇ τῶν προφητικῶν ῥημάτων ἀναπτύξει τε καὶ διακαθάρσει κρατεῖ.

¹³³ Sigo aquí la lectura de ἀπαγγέλλον de la edición de Cramer de las *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum* (p. 55), más que la edición de Staab (p. 499), en la cual se lee ἐπαγγέλλον, pues el sentido se ajusta más con lo expuesto en el comentario de Focio al pasaje paulino.

¹³⁴ Kustas menciona que εὔσημος es un adjetivo propio a Focio en el uso estilístico (1967, p. 142) y le da el significado de «firm» o «steady, » con base en *I Co* 9, 14 (εὔσημος λόγος). Más recientemente Zadorojnyi («The Aesthetics and Politics of Inscriptions in Imperial Greek Literature», p. 58) al discutir la semántica de εὔσημος la define de este modo: «So εὔσημος is about signs that make sense and are ‘readable’ to an echelon of people who have aspirations to structured and definitive knowledge and overtly prioritize ‘clarity’ in visual and verbal culture alike». Consideramos que por los adjetivos que acompañan este término en otros códices (61, 20b: con ἀφελής [*apheles*]; 73, 50a: con καθαραῖς [*katharais*]; 92, 73a: con εὐήχῳ [*euechoi*]; 128, 96a: con κυρία [*kyriai*]) se acerca más a lo que señala Zadorojnyi.

y así hace que el aprendizaje de lo investigado no esté mezclado (ἀσύγχυτον, *asynchyton*), ni sea disperso (ἀδιασκέδαστον, *adias-kedaston*), y sea fácil (εὐχερές, *eucheres*) para los lectores de su obra.¹³⁵ Además, con otra metáfora, Focio afirma que, en cuanto al léxico (λέξις) y composición (συνθήκη), Teodoreto no huye de la progeñe (γονάς, *gonas*) de la nobleza del dialecto ático (τῆς ἀττικῆς εὐγενείας, *tes attikes eugeneias*), excepto cuando es más recargado (περιεργότερον, *periergoteron*) y se aparta del oído de la mayoría, esto es, del código familiar del griego (τῆς ὡς φάναι πολλῶν ἀκοῆς ἀνακεχωρηκός). Aquí, como en un paréntesis, remarca estas dos excepciones como una desviación (ἀποκλίνει, *apoklinei*) por no ser convenientes al comentario (προσηκόν ἐρμηνεία, *prosekon hermeneia*). Sin embargo, en la totalidad es uno de los mejores exégetas (εἰς τὸ ἄριστόν ἐστι τῶν ἐξηγητῶν) y no se puede encontrar un intérprete que clarifique mejor la Escritura (οὐκ ἔχων ῥαδίως τὸν ἄμεινον διασαφοῦντα ἀνηγμένος).¹³⁶ A continuación enumera las causas de ello: otros pueden hablar con pureza (τὸ καθαρῶς εἰπεῖν, *to katharos eipein*) y seguir el trazo del sentido de lo investigado (ἀνιχνεῦσαι τὸν νοῦν τῶν θεωρουμένων); pero les falta decirlo claramente (σαφῶς εἰπεῖν, *saphos eipein*); ser breves sin pasar por alto algo esencial (μηδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐν τῷ συντόμῳ παραλιπεῖν); y no considerar excursus (ἐκδρομάς, *ekdromas*), que exhiban su sabiduría (ἐπιδεικτικὰς σοφίας, *epideiktikas sophias*) o que, aunque en sí no sean inútiles (ἄλλως μὲν οὐκ ἀχρήστους, *allos men ouk achrestous*), arrastren al lector lejos del tema. Por último, Focio concluye que Teodoreto puso gran empeño (διεσπουδασμένον,

¹³⁵ Phot., *Bibl.* 203, 164a: ἔστι δὲ τὴν φράσιν, εἴ τις ἄλλος, ἐρμηνείαις πρέπων, τῷ τε καθαρῶ καὶ εὐσήμῳ τῶν ῥημάτων ἀνακαλύπτων τὰ συνεσκιασμένα, καὶ τῷ ἡδύνοντι, ἅτε δὴ διαγλυκαίνων, προθυμοτέρους πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν παρασκευάζων, ναὶ δὴ καὶ τῷ πρὸς μηδεμίαν ἐκτροπὴν καὶ παρέκβασιν ἀποφέρεσθαι τοῦ προκειμένου κόρον τε ἀφαιρούμενος πάντα, καὶ τὴν μάθησιν τῶν ζητουμένων ἀσύγχυτόν τε καὶ ἀδιασκέδαστον καὶ εὐχερῆ τοῖς ἀναλεγόμενοις αὐτοῦ τὸν πόνον ἐμποιῶν.

¹³⁶ *Ib.*: Καὶ ἡ λέξις δὲ αὐτῷ καὶ ἡ συνθήκη τῆς ἀττικῆς εὐγενείας οὐ φεύγει τὰς γονάς, πλὴν εἴ τι περιεργότερον αὐτῆς ἐστὶ καὶ τῆς ὡς φάναι πολλῶν ἀκοῆς ἀνακεχωρηκός τοῦτο δέ, ὅτι μηδὲ προσηκόν ἐρμηνεία, ἀποκλίνει. Καὶ ὅλως εἰς τὸ ἄριστόν ἐστι τῶν ἐξηγητῶν καὶ οὐκ ἔχων ῥαδίως τὸν ἄμεινον διασαφοῦντα ἀνηγμένος.

diespoudasmenon) en ello, como ningún otro, y no sólo en esa obra, sino en casi todas aquellas en las que se fatigó por la interpretación (*διασάφησης, diasaphesis*) de las Escrituras.¹³⁷

De este modo, las cualidades que convienen (*πρέπει, prepei / προσήκει, prosekei*) a un comentario exegético son las siguientes: (1) ser claro ya al investigar y descubrir lo desconocido y oscuro de la cuestión, ya al desarrollarla; (2) ser deleitante para el lector; (3) ser puntual y breve; (4) no divagar para no saturar al lector, para no exhibir su conocimiento o para alejarse del tema; (5) escribir en un griego ático elevado, en el vocabulario, normas y estructura, sin rebuscar el texto o hacerlo poco común. Hipólito claudica en su estilo aticista y carece de las restantes, menos de la más importante, la claridad; Teodoreto, en cambio, es el parangón que reúne casi todas las cualidades, pues su griego no es completamente adecuado por lo ya mencionado. A pesar de ello, Focio se enfoca únicamente en el primer punto cuando al final del código indica que Teodoreto concuerda con Hipólito en algunas cuestiones (*κατ' ἔνια, kat' enia*), pero tiene una opinión diferente en la mayoría.¹³⁸ Los otros dos códigos sobre el antioquense, de menor extensión, contienen también algunas notas sobre su carácter, aunque ya no tan encauzadas al género del comentario. En uno (cod. 204) menciona que el libro es especialmente útil (*χρήσιμον, chresimon*), se manifiesta de inmediato la autenticidad del escritor por los frutos mismos de su composición e, incluso, si la forma de su estilo (*ἰδέα*) es la usual, tiene otras ventajas (*ἕτερον πλεονέκτημα, heteron pleonektema*) al ser más claro (*πρὸς τὸ σαφέστερον, pros to saphesteron*) y fácil de entender (*εὐκατάληπτον, eukatalepton*), y al estar

¹³⁷ *Ib.*: Ἔστι μὲν γὰρ καὶ ἄλλοις τὸ καθαρῶς εἰπεῖν καὶ ἀνιχνεῦσαι τὸν νοῦν τῶν θεωρουμένων· τὸ δ' ἅμα τε σαφῶς εἰπεῖν καὶ μηδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐν τῷ συντόμῳ παραλιπεῖν, μηδὲ πρὸς ἐκδρομὰς ἢ ἐπιδεικτικὰς σοφίας, ἢ ἄλλως μὲν οὐκ ἀχρήστους παρασύρουσας δὲ τοῦ προκειμένου, μὴ ἀπιδεῖν, εἴ τιτι ἄλλω, καὶ τῷ χρηστῷ Θεοδωρήτῳ ἔνεστι διεσπουδασμένον, οὐκ ἐν ταύτῃ μόνον τῇ πραγματείᾳ, ἀλλὰ γε μικροῦ δέω φάναι καὶ ἐν πάσαις (πολλὰ δὲ αὐτὰ) ἐν αἷς τῶν ἱερῶν γραμμάτων αὐτῷ ἢ διασάφησης φιλοπονεῖται.

¹³⁸ *Ib.* 164b: Ἔστι μὲν οὖν ἐν τῇ περὶ τὸν θεσπέσιον Δανιὴλ ἀναπτύξει τῷ κατ' ἔνια μάρτυρι συμφερόμενος Ἰππολύτῳ, πλείω δὲ πρὸς ἃ φέρεται τῆν ἑτέραν, ὧν τὰ ἐπιφανέστερα ταῦτα.

compuesto (διατετυπῶσθαι, *diatetyposthai*) como un sumario (τὸ ὡς ἐν κεφαλαίῳ, *to hos en kephalaioi*), en forma de preguntas y respuestas (κατὰ τὸ ἀπορούμενον καὶ ἐπιλύμενον).¹³⁹ En el otro, el más breve de los tres (sólo 17 palabras), advierte la gran elaboración de la obra en la belleza de las oraciones y pensamiento.¹⁴⁰

Por su parte, Procopio de Gaza en sus escolios exegéticos al Octateuco, *Reyes* y *Crónicas*, es lo contrario a Teodoreto en la brevedad. En efecto, es copioso (πολύχους) y «de muchas líneas» (πολύστιχος, *polystichos*),¹⁴¹ aunque aquí no son vicios *per se*, pues no pierde el tiempo (ἀποδιατρίβων, *apodiatribon*) en *excursus* superfluos e irrelevantes (εἰς περιττάς τινὰς καὶ ἐξαγωνίους... παρεκδρομάς), sino que, más bien, en muchas ocasiones escribe opiniones diferentes sobre el mismo tema. Esto, dice Focio, se opone especialmente a la condensación (σύνοψις, *synopsis*) y gusto por lo bello (φιλοκαλίας, *philokalias*) de Teodoreto. Por tanto, continúa, sería más apropiado (οἰκειότατον, *oikeiotaton*) e indispensable (χρειωδέστατος, *chreiodestatos*), si siguiera un descanso de sus obras después de ocuparse tiempo en ellas.¹⁴² Así, esta última precisión significa que, para el patriarca, Procopio carece también de ἡδυνότης (*hedynotes*).

¹³⁹ *Ib.* 204, 164b: Χρήσιμον ἐς τὰ μάλιστα τὸ βιβλίον, καὶ αὐταῖς γοναῖς τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸ γνήσιον ἐπιδεικνύμενον αὐτίκα τοῦ γεγεννηκότος. Τῆς δὲ συνήθους αὐτῷ ιδέας διαπρεπούσης, ἔχει τι πρὸς τὸ σαφέστερον ὄραν καὶ εὐκατάληπτον καὶ ἕτερον πλεονέκτημα, καὶ τὸ ὡς ἐν κεφαλαίῳ κατὰ τὸ ἀπορούμενον καὶ ἐπιλύμενον τὸ βιβλίον διατετυπῶσθαι.

¹⁴⁰ *Ib.* 205, 164b: Ἀεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς ἰβ' προφήτας ἐν τῇ αὐτῇ τῶν λόγων καλλονῇ καὶ τῆς διανοίας διεσκευασμένον.

¹⁴¹ Este adjetivo, que en principio se emplea únicamente en poesía (baste recordar el famoso epigrama atribuido a Parmenión de Macedonia: Φημί πολυστιχίην ἐπιγράμματος οὐ κατὰ Μούσας / εἶναι· μὴ ζητεῖτ' ἐν σταδίῳ δόλιχον [*AP* 9, 342, 1-2]), es utilizado en Focio para la obras en prosa (*Bibl.* 42, 9b; 51, 12b; *Myst.* 77) o léxicos (*Bibl.* 145, 98b; 148, 99a).

¹⁴² Phot., *Bibl.* 206, 164b: Πολύχους μὲν οὗτος καὶ πολύστιχος ὁ ἐξηγητής, πλὴν οὐκ εἰς περιττάς τινὰς καὶ ἐξαγωνίους ἀποδιατρίβων παρεκδρομάς, ἀλλὰ τῷ διαφορὰς δοξῶν περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἀναγράφειν πολλάκις. Τοῦτο δὲ καὶ προοιμιάζεται εἰς ὄγκον αὐτῷ διαπλαττόμενον, καὶ μάλιστα πρὸς τὴν Θεοδωρήτου σύνοψιν τε καὶ φιλοκαλίαν τὸ σύνταγμα αἴρεται. Καὶ εἴη ἂν οἰκειότατόν τε καὶ χρειωδέστατον, εἰ μετὰ τὴν ἐν ἐκείνοις τριβὴν ἢ περὶ ταῦτα τοῦ ἀνδρὸς τὰ σπουδάσματα σχολῆ διαδέχοιτο.

Aún así, elogia su estilo, trabajado en grado óptimo, pero que es un tanto más refinado (τι καὶ κομψότερον, *ti kai kompsoteron*) de lo conveniente a un trabajo exegético: Καὶ ἡ φράσις δὲ αὐτῶ εἰς τὸ ἄριστον ἤσκηται, εἰ καὶ τῆς ἐξηγητικῆς διατυπώσεως ἔχει τι καὶ κομψότερον.¹⁴³ La siguiente obra revisada, su comentario a *Isaías*, por un lado, conserva la misma disposición (διάθεσις, *diathesis*) que las anteriores, esto es, el amplio catálogo de diferentes opiniones de los temas, lo cual incrementa el tamaño de ella; por otro, también conserva la misma fuerza retórica en el escrito; de este modo, el provecho (λυσιτελοῦν, *lysiteloun*) de ella es semejante (παραπλήσιον, *paraplesion*) a las precedentes.¹⁴⁴ Como se ha podido ver, el primer códice relativo al autor contiene datos estilísticos que se obvian o a los que se alude brevemente en los subsiguientes, sin importar la distancia de la numeración. Por tanto, el último de ellos (cod. 240) que trata el *Comentario al Hexámeron* de Juan Filópono, revisado ya en otro (43), se limita a enlistar los contenidos de la obra.

Por último, se analizarán los códices 183 y 184, que son singulares por ser los únicos en los que trata obras escritas por una mujer, la emperatriz Elia Eudocia (401-460) y porque también son los únicos en los que revisa textos poéticos cristianos. En ellos critica literariamente tres de sus paráfrasis (μετάφρασις, *metaphrasis*).¹⁴⁵ Así, en el primero discute la μετάφρασις τῆς Ὀκτατεύχου (*metaphrasis tes Oktateuchou*, CPG 6022), de la cual no quedan sino dos versos citados por el propio Focio.¹⁴⁶ Lo primero que señala son las características formales: compuesto en metro heroico, esto es, hexámetros; y en ocho libros, el mismo número que los originales, y con la misma división. Después indica la autoría de la perífrasis conforme a los epí-

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ *Ib.* 207, 165a: Ἀνέγνων τοῦ αὐτοῦ φιλοπόνου ἀνδρὸς εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν, τὴν τε ὁμοίαν τοῖς προειρημένοις διάθεσιν φυλαττόμενον, καὶ τὴν αὐτὴν τῶν λόγων ἐπιδεικνύμενον δύναμιν, καὶ δῆλον ὡς καὶ τὸ λυσιτελοῦν παραπλήσιον.

¹⁴⁵ Cf. Resch, «Toward a Byzantine Definition of Metaphrasis», p. 762: «As we observed above, Photios uses the term μετάφρασις conventionally for explanatory and verse paraphrases».

¹⁴⁶ Cf. Henry, *op. cit.*, vol. 2, pp. 195-6, n. 1.

grafes: la emperatriz, lo cual, en opinión del patriarca, es algo admirable (ἄξιον θαυμάσαι, *axion thaumasai*), pues fue escrito por una mujer que vivía con los excesos del reinado (γυναικὸς καὶ βασιλεία τρυφώσης, *gynaikos kai basileiai tryphoses*). Aquí hace una comparación interesante sobre las composiciones en poesía y prosa, pues para él la obra es clara (σαφής), en cuanto le es posible a un poema, como ninguno otro. Además, usando una metáfora, menciona que se ha horadado (βαθύνεται, *bathynetai*),¹⁴⁷ esto es, extendido y, por tanto, construido, con las leyes de la técnica de composición.¹⁴⁸ Sin embargo, le falta (ἐλλείπων, *elleipon*) sólo una cualidad, aunque la más importante para conseguir el elogio en las paráfrasis:

ἐκεῖνο μόνον ταύτης ἐλλείπων, ὃ μέγιστόν ἐστιν εἰς ἔπαινον τῶν ἐγγύς ἀμείβειν λόγους ἀξιούντων· οὔτε γὰρ ἐξουσία ποιητικῆ μύθοις τὴν ἀλήθειαν τρέπων ἠδύνειν σπουδάζει μεираκίων ὦτα, οὔτε ταῖς ἐκβολαῖς τὸν ἀκροατὴν διαπλανᾷ τοῦ προκειμένου, ἀλλ' οὕτω περὶ πόδα τὸ μέτρον ἔθετο τοῖς ἀρχαίοις ὡς μηδὲν ἐκείνων δεῖσθαι τὸν τούτοις ἐνομιλοῦντα. Τὰς μὲν γὰρ διανοίας οὔτε παρατείνων οὔτε συστέλλων αἰεὶ φυλάσσει κυρίας. Καὶ ταῖς λέξεσι δέ, ὅπου δυνατόν, τὴν ἐγγύτητα καὶ ὁμοιότητα συνδιαφυλάσσει.¹⁴⁹

¹⁴⁷ En su *Lexicon* (δ. 481) Focio sigue, por cuanto sabemos, la *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων* (*Synagoge lexeon chresimon*, δ 231), que enlista como sinónimo de διαυλίζων (*diaulizon*), βαθύνων (*bathynon*) y μηκύνων (*mekynon*). Así, por ejemplo, se puede comprender en dos de sus cartas (*Epp.* 168, 8; 234, 88) como «compenetrar» o «profundizar», según lo entiende la más reciente traducción al italiano (Bianchi y Claudio, *op. cit.*, vol. 1, p. 227), tampoco es incorrecto, sobre todo porque este es el único pasaje en toda la obra de Focio en el que se registra el verbo en forma conjugada.

¹⁴⁸ Phot., *Bibl.* 183, 128a: Ἀνεγνώσθη μετάφρασις τῆς Ὀκτατεύχου ἠρώων δ' αὐτὴν μέτρον μετεποίει, λόγοι δ' ἦσαν ἢ κατὰ ἀριθμὸν καὶ τομὴν τῶν ἀμειφθέντων, Εὐδοκίας δὲ τῆς βασιλίδος ἐν ἐπιγραφαῖς πόνον ἔλεγεν ἢ βίβλος τὸ μέτρον. Ὅπερ ὅτι καὶ γυναικὸς καὶ βασιλεία τρυφώσης καὶ οὕτω καλόν, ἄξιον θαυμάσαι. Σαφῆς μὲν γὰρ ὁ πόνος ὡς ἐν ἠρώω μέτρῳ, εἴ ποὺ τις ἄλλος, καὶ νόμοις δὲ τῆς τέχνης βαθύνεται.

¹⁴⁹ *Id.*: «Sólo le falta aquello que es lo más importante para elogiar a quienes pretenden cambiar de forma aproximada las palabras, pues ni se afana

En efecto, aunque no cambiara la verdad con mitos por medio de la licencia poética (ἐξουσία ποιητικῆ, *exousia poiētikē*),¹⁵⁰ ni se afanara por deleitar (ἡδύνειν, *hedynein*) los oídos de muchachitos, esto es, atraerlos a la lectura; ni tampoco hiciera errar (διαπλανᾶ, *diaplanai*) al oyente lejos del tema por medio de digresiones (ἐκβολαῖς, *ekbolais*) —vicio, como se ha visto, muy adverso a Focio—, no obstante, compuso el poema con tanta correspondencia (οὕτω περὶ πόδα, *houto peri poda*) con los originales, que quien está habituado a éstos (τὸν τούτοις ἐνομιλοῦντα, *ton toutois enomilounta*) no necesita algo de aquella obra. Tras esto explica más en qué consiste dicha correspondencia: (1) en cuanto a las ideas principales (διανοίας... κυρίας, *dianoias... kyrias*), ni las amplifica ni las reduce; (2) en cuanto a las expresiones (ταῖς λέξεσι, *tais lexesi*), por todo el escrito, en la medida de lo posible, preserva la cercanía (ἐγγύτητα, *engyteta*) y el parecido (ὁμοιότητα, *homoioteta*) entre ellas.¹⁵¹ Igualmente, es evidente el juicio de Focio sobre los textos que, aunque hayan sido elaborados según las normas artísticas, no se diferencian del original y se vuelven, entonces, superfluos, pues el patriarca no critica tanto la técnica de composición, como la falta de singularidad de la paráfrasis. Esto, como se mencionó al inicio, va en contra de la inveterada opinión, puesta en duda hasta hace pocos años, de que los bizantinos fueron imitadores de la Antigüedad griega, quienes dejaron sólo una producción de escritos

en endulzar los oídos de los jovencillos alterando la verdad en mitos con licencias poéticas, ni hace errar del tema al oyente con digresiones, sino que así compuso el poema con tanta correspondencia con los originales que no tiene necesidad de éstos quien está habituado a aquéllos. En efecto, por un lado, conserva las ideas principales, pues ni las amplía ni las reduce; por otro, cuanto le es posible, preserva conjuntamente la cercanía y el parecido entre expresiones».

¹⁵⁰ Cf. *LSJ*, s. v. «ἐξουσία» A 3.

¹⁵¹ Esta misma hendíadis, ὁμοιότητα καὶ ἐγγύτητα, es empleada en el *Anfiloquio* 24 (ll. 149-50), cuando al discutir los tropos en la interpretación, hipotetiza qué sucedería si se eliminan aquellos que tienen más cercanía y parecido con las expresiones literales: καὶ μάλιστα γὰρ τὰς πολλὰν ἔχούσας τὴν ὁμοιότητα καὶ ἐγγύτητα πρὸς τὰς οὐδὲν τετραμμένον παρεχομένας.

sin valor literario ni originalidad. De vuelta a la paráfrasis, Focio concluye indicando las fuentes que dan la autoría de la obra a Eudocia: dos versos (τὴν τὰ μέτρα τοῖς λόγοις τεχνησαμένην), y los epígrafes de los libros de *Josué* y *Jueces* (τοῦ Ἰησοῦ δὲ τοῦ Ναυῆ καὶ τῶν Κριτῶν ἐπιγραφαί).¹⁵² De ellos cita textualmente los versos, los cuales, por la importancia que tienen al ser los únicos conservados de dicho escrito, transcribimos a continuación:

Δευτερίην καὶ τήνδε Θεοῦ θέμιδος κάμε βίβλον
Εὐδοκίη βασίλεια Λεοντιάς εὐπατέρεια.¹⁵³

Por su parte, el códice 184 describe los contenidos de un manuscrito (τεύχει, *teuchei*) que incluye las paráfrasis a *Zacarías* y *Daniel* (CPG 6023) y un poema sobre el martirio de san Cipriano (CPG 6024). De aquellos señala que la paráfrasis fue escrita en el mismo metro (τῷ αὐτῷ μέτρῳ, *toi autoi metroi*) y [provenientes de] la misma lengua (τῆς αὐτῆς γλώσσης, *tes autes glosses*), sinécdoque por «autora». Luego, que también el mismo encanto (ἡ αὐτὴ δὲ χάρις, *he aute de charis*) del artífice se distingue (διέπρεπε, *dieprepe*) también en ellas. De esta forma, con este grupo tripartito de características, ligado por el pronombre αὐτός (*autos*), alude a la información anterior y enfatiza la correspondencia en calidad, autoría y cuestiones formales entre ambos escritos.¹⁵⁴ Por esa razón, no dedica mucho esfuerzo a dar detalles del segundo, y dirige su atención al otro texto del manuscrito, tres discursos panegíricos (λόγοι τρεῖς εἰς μάρτυρα τὸν Κυπριανόν),¹⁵⁵ compuestos en el mismo estilo métrico (τῷ αὐτῷ τοῦ μέτρου χαρακτήρι). Al igual que en otros códices, aquí emplea una metáfora, aunada a un enredado hipérbaton, para

¹⁵² Phot., *Bibl.* 183, 127b.

¹⁵³ También se fatigó en este libro de inferior calidad sobre la justicia de Dios / la reina Eudocia, noble hija de Leoncio.

¹⁵⁴ Phot., *Bibl.* 184, 128a: Ἀνεγνώσθη τῷ αὐτῷ μέτρῳ καὶ τῆς αὐτῆς γλώσσης μετάφρασις προφητικῶν λόγων, τοῦ τε Θεοπεσίου Ζαχαρίου καὶ τοῦ κλεινοῦ Δανιήλ· ἡ αὐτὴ δὲ χάρις τοῦ τεχνίτου διέπρεπε κὰν τούτοις.

¹⁵⁵ Cf. Villarubia, «Notas generales sobre la poesía de Eudocia Augusta», pp. 343-9.

comentar algo sobre la cuestión literaria; en efecto, dice que estas obras mostraban (ἐδήλου, *edelou*) también, como los hijos con la madre, que eran fruto de las labores de parto (ὠδίνων ἔκγονα, *odinon ekgona*) de la emperatriz;¹⁵⁶ sin embargo, no da más explicaciones del porqué los considera de su autoría. La parte restante del códice, de cierta extensión (128a-129b), no es relevante para este estudio, pues sólo describe los puntos principales de cada discurso.

Conclusiones

De este modo, concluye este acercamiento a la crítica literaria de los Padres de la Iglesia en la *Bibliotheca* de Focio. Es evidente la unidad que permea a la obra tanto en los contenidos como en la terminología empleada, incluso con otros escritos del patriarca, aunque la composición de ella pasó por varios ojos y se realizó a lo largo de muchos años. Esto indica que, en mayor o menor medida, Focio estuvo al tanto de ella. Así mismo, es posible notar la convivencia entre la tradición antigua y moderna de la crítica literaria, que deja entrever el valor propio que Focio da a ella. La virtud más patente en el estilo es la claridad (σαφήνεια) y de ella se desprenden muchas otras como la καθαρότης, λαμπρότης o el ser εὔρους y εὐκρινής; por el otro lado, los vicios se enmarcan en lo que oscurece (ἄσαφής) el discurso, ya por la congerie innecesaria de palabras o el empleo incorrecto de algún otro recurso.

Al momento de discutir la cuestión literaria, Focio se goza en verbos compuestos raros y en complicadas metáforas para indicar, lo que de otro modo tal vez no podría, las características del autor; igualmente, suele emplear grupos binarios para describirlas, y, aunque parezca a veces que es redundante en su uso, no obstante, cada término tiene un valor general, que lo une con el otro, pero otro particular, que lo separa sin alejarlo del

¹⁵⁶ Phot., *Bibl.* 184, 128a: Ἐμπεριείχετο δὲ τῷ τεύχει, τῷ αὐτῷ τοῦ μέτρου χαρακτηρι, λόγοι τρεῖς εἰς μάρτυρα τὸν Κυπριανόν ἐδήλου δὲ ἄρα τὰ σπουδάσματα, ὡς παῖδες μητέρα, τῶν τῆς βασιλίδος, καὶ ταῦτα ὠδίνων ἔκγονα εἶναι.

todo de la esfera semántica que comparten. En algunas ocasiones resulta complicado entender el sentido que se le da a ciertos términos, ya por sus escasas apariciones en el *corpus* griego o fociano, ya por el cambio que tuvieron a lo largo del tiempo, ya por el sentido único que da el patriarca.

A su vez, el valor que pueda tener un escrito depende del enfoque y objetivo para el que haya sido compuesto, pues para Focio cualquier excelencia en la composición o en otros aspectos eruditos estará supeditada a la utilidad para otros; así, dicha utilidad se ciñe explícitamente a la claridad que comprende no sólo el entendimiento *per se* del autor. De tal manera, aunque un autor sobresalga en su griego aticista, como en el caso de Teodoro de Ciro, esto no será una virtud si el género de la obra no es el conveniente para ello; o, en el caso de Eudocia, la obra deja de tener provecho, por mucho que tenga valor literario, por no ser lo suficientemente diferente al texto original que parafrasea.

Por último, sirva esta aproximación para recordar el relieve y trascendencia que tienen los autores bizantinos para los estudios clásicos y patrísticos, pues ellos, quienes son además el primer punto de contacto que tenemos para estudiar a los autores griegos, no sólo preservaron las obras, sino que también las anotaron, interpretaron, comentaron y editaron. Y estudiándolos a ellos, podremos sin duda entender mejor a los escritores anteriores y arrojar mejor luz sobre su legado e importancia.

Bibliografía

Capítulo I

Fuentes

- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, 2 vols. Trad. de Argimiro Velasco Delgado. Madrid, BAC, 1997.
- LACTANCIO, Lucio Cecilio, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Trad. de Casimiro Sánchez Aliseda. Sevilla, Apostolado Mariano, 1990.
- PLINIE, Le Jeune, *Lettres. Panégyrique de Trajan*. Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Estudios

- ALBRECHT, Michael von, *Historia de la literatura romana. Desde Andrónico hasta Boecio*, 2 vols. Trad. de Dulce Estefanía y Andrés Pociña Pérez. Barcelona, Herder, 1999.
- ÁLVAREZ, GÓMEZ, Jesús, *Historia de la Iglesia. I Edad Antigua*. Madrid, BAC, 2001.
- BEARD, Mary, John North y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- BROX, Norbert, *Historia de la Iglesia primitiva*. Trad. de Claudio Gancho. Barcelona, Herder, 1986.
- BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Trad. de Eugenio Imaz. México, FCE, 1982.

- CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo, «La construcción narrativa de Lactancio: Una aproximación a la intención historiográfica en *De mortibus persecutorum* (s. IV d. C.)», *Talia dixit* 12, 2017, pp. 39-66.
- COLLINGWOOD, Robin George, *Idea de la historia*. Trad. de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos. México, FCE, 1972.
- DAVENPORT, Caillant y Shushma Malik, «Mythbusting ancient Rome: throwing Christians to the lions», 2016. *The Conversation*. <<https://theconversation.com/mythbusting-ancient-rome-throwing-christians-to-the-lions-67365>>
- FERGUSON, Everett, «Persecution in the Early Church: Did You Know?», *Christianity Today* 27, 1990. <<https://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-27/2700.html>>
- FLORISTÁN SAMANES, Casiano y Juan José Tamayo Acosta, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid, Trotta, 1993.
- FREEMAN, Charles, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the ancient Mediterranean*. New York, Oxford University Press, 1996.
- GARNSEY, Peter y Richard Saller, *The Roman Empire. Economy, society and culture*. Los Angeles, University of California Press, 1987.
- GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano*. Madrid, Signifer, 2005.
- HELLFELDT, Matthias von, *El cristianismo se convierte en religión del Estado en el Imperio Romano*. Deutsche Welle, 2009 (Historia). <<https://p.dw.com/p/I2ED>>
- HERSCHEL MOORE, Clifford, *The Religious Thought of the Greeks. From Homer to the Triumph of Christianity*. Cambridge, Harvard University Press, 1916.
- HOLLAND, Tom, *Dominio. Una nueva historia del cristianismo*. Barcelona, Ático de los Libros, 2020.
- HORBURY, William, W. Davies y J. Sturdy, eds., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3: *The early Roman period*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- KÜNG, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Madrid, Trotta, 1997.
- LUNN-ROCKLIFFE, Sophie, «Christianity and the Roman Empire», 2011. *BBC-History* <http://www.bbc.co.uk/history/ancient/romans/christianityromanempire_article_01.shtml>

- MEEKS, Wayne A., Paula Fredriksen y Elizabeth Clark, *Why Did Christianity succeed? The martyrs. Frontline-PBS*, 1998 <<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/religion/why/martyrs.html>>
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *La historiografía griega*. Trad. de José Martínez Gázquez. Barcelona, Crítica, 1984.
- NORTH, John, «The Religious History of the Roman Empire». *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2018. <<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-114>>
- OLMEDO, Daniel, *La Iglesia Católica en el mundo grecorromano*. México, Jus, 1956.
- OSBORN, Eric F., *Studies in early Christianity. The early Church and the Greco-Roman thought*. New York, Garland Publishing, 1993.
- PIÑERO, Antonio, *Breve introducción al estudio del Nuevo Testamento*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.
- PRICE, Simon, «Religious Mobility in the Roman Empire», *The Journal of Roman Studies*, 102, 1-19. <<https://www.jstor.org/stable/41724963>>
- RICKETTS, Colin, «The Growth of Christianity in the Roman Empire», *History Hit*, 2018 <<https://www.historyhit.com/the-growth-of-christianity-in-the-roman-empire/>>
- ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, «El cristianismo y el mundo contemporáneo: cosmovisión y *ethos*», *Hispania Sacra*, 64/130, 2012, pp. 763-84.
- Sagrada Biblia*. Trad. de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Madrid, BAC, 1977.
- SIMON, Marcel, *El judaísmo y el cristianismo antiguo, de Antíoco Epifanes a Constantino*. Trad. de Irene Castells. Barcelona, Labor, 1972.
- TEEPLE, Howard M., *How did Christianity really begin? A historical-archaeological approach*. Illinois, Religion and Ethics Institute Evanston, 1992.
- UNIVERSIDAD CATÓLICA «Nuestra Señora de la Asunción» (UC), *La persecución a los cristianos en la historia de la Iglesia*, 2019. <<https://www.universidadcatolica.edu.py/la-persecucion-a-los-cristianos-en-la-historia-de-la-iglesia/>>

- VANDERSPOEL, John, «From the Tetrarchy to the Constantinian dynasty: A narrative introduction». En Nicolas Baker-Brian y S. Tougher, eds., *The Sons of Constantine, AD 337-361. New Approaches to Byzantine History and Culture*. London, Palgrave Macmillan, 2020, pp. 23-55.
- ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina, *Historia de la historiografía*. México, Ateneo, 1983.

Capítulo II

Fuentes

- Acta sanctorum Database*. <<http://acta.chadwyck.com.pbidi.unam.mx:8080/>>
- AMIANO MARCELINO, *Historia del Imperio Romano desde el año 350 al 378 de la era cristiana*, t. I. Trad. de F. Norberto Castilla. Madrid, Librería de la viuda de Hernando y Cia., 1895.
- AURELIO VÍCTOR, *Libro de los Césares*. Introd., trad. y notas de Emma Falque. Madrid, Gredos, 2008. (BCG 261)
- Biblia de Jerusalén*, Trad. de la Escuela Bíblica de Jerusalén. <<https://www.bibliacatolica.com.br>>
- Biblia Septuaginta*, project online between the Greek Orthodox Archdiocese of America and the Hellenic Bible Society. <<https://www.septuagint.bible/home>>
- DELEHAYE, Hippolyte, ed. y trad., *Les versions grecques des actes des martyrs persans*. Paris, s. e., 1905.
- EUSEBII PAMPHILI CAESARIENSIS EPISCOPI THEOLOGI PHILOSOPHI & HISTORICI, *Opera quae extant omnia, vitiiis svblatis correctiora, et novis annotationibus illustrata, quorum seriem versa pagina indicabit: editionis vero rationem typographi ad lectorem epístola*, opera et studio Ioannis Dadraei Parisiensis scholae Doctoris Theologi. Paris, apud Michaelem Sonnivm, 1581.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*. Introd., trad. y notas de Martín Gurruchaga. Madrid, Gredos, 1994. (BCG 190)
- EUTROPIO, *Breviario*. Introd., trad. y notas de Emma Falque. Madrid, Gredos, 2008. (BCG 261)
- LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introd., trad. y notas de Ramón Teja. Madrid, Gredos, 1982. (BCG 46)

- Novum Testamentum Graece*. Ed. Eberhard Nestle. Münster, Institut für neutestamentliche Textforschung, 1904.
<<https://biblehub.com/nestle/>>
- SOZOMENUS, *History of the church*. Londres, Bohn's ecclesiastical library, 1855.
- ZÓSIMO, *Historia nueva*. Introd., trad. y notas de José M^a. Candau Morón. Madrid, Gredos, 1992. (BCG 174)

Estudios

- AGUILERA HINOJOSA, Francisca Rocío, «El Concilio de Nicea: la construcción del hereje en el estado cristiano». Tesis. Málaga, Universidad de Málaga, s. a.
- AXWORTHY, Michael, *Irán. Una historia desde Zoroastro hasta hoy*. Madrid, Turner, 2010.
- BALABARCA CÁRDENAS, Yván, «El Concilio de Nicea: una perspectiva histórica», *Revista Estrategias para el Cumplimiento de la Misión* 7/1, 2015, pp. 121-8.
- BERRÍOS, Fernando *et al.*, «Acta Synodalia, Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381, A. BARON y H. PIETRAS, eds.», *Teología y Vida* 57/4, 2016, pp. 563-73.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, «Constantino el Grande y la Iglesia», *Jano* 109, 1974, pp. 80-4.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, «La violencia religiosa en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Ciro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros», *Gerión* 28/1, 2010, pp. 331-90.
- BLOOM, Jonathan y BLAIR, Sheila, *Islam. Mil años de ciencia y poder*. Barcelona, Paidós, 2003.
- BRIDGE, James, «Persecución». Trad. de Mauricio Acosta Rojas, *Enciclopedia Católica*, 2012. <<https://ec.aciprensa.com/wiki/Persecuci%C3%B3n>>
- BUCK, Christopher, «The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?», *Religion* 14, 1996, pp. 227-30.
- BUENO DELGADO, Juan Antonio, *El edicto justiniano de los «Tres capítulos» en el marco de la disputa cristológica sobre la doble naturaleza de Cristo*. Madrid, Dykinson, 2018.

- BUTLER, Alban, *The Lives of the Saints: Complete edition*. New York, Catholic Way Publishing, 2015.
- CAMERON, Averil, *El Bajo Imperio Romano (284-430 d. de C.)*. Madrid, Encuentro, 2001.
- CAMPOS MÉNDEZ, Israel, «Las persecuciones religiosas en la Persia Sasánida: la creación de la identidad nacional en torno a la religión zoroastriana», *Arys: Antigüedad: religiones y sociedad* 6, 2003, pp. 21-8.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Martirologio romano: riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Giovanni Paolo II*. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- DÍAZ CARMONA, Francisco, *Lecciones elementales de historia universal*. Córdoba, Establecimiento Tipográfico de la Verdad, 1893.
- EL CATÓLICO, *Periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, R. Rafael en la oficina del Católico, 1846.
- ELDAROV, Giorgio, «Santa Ferbuta vedova, martire in Persia», 2018. <<http://www.santiebeati.it/dettaglio/48520>>
- EVANGELIZO, «San Abrahán de Arbela, obispo y mártir», *Evangelio del día*, s. a. <<https://alingilalyawmi.org/SP/display-saint/e76d62d8-a09f-478a-91df-81e05f7bd27f>>
- FEHER TRENSCHINER, Eduardo Luis, «El Edicto de Milán», *Revista de la Facultad de Derecho de México* 66/266, 2016, pp. 99-123.
- FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, Samuel, «La patrología en los 40 años de *Teología y Vida*», *Teología y Vida* 41/3-4, 2000, pp. 310-27. <<https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492000000300004>>
- FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo, «*Partitio Ecclesiae y Partitio Imperii* en el Concilio de Sárdica», *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 11, 1998, pp. 523-27.
- FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo, «Una nota en torno a la historicidad de los martirios de san Mauricio y la ‘legión tebaná’, san Sebastián y santa Filomena», *Carthaginesia, Revista de Estudios e Investigación* 23/43, 2007, pp. 217-20.
- FIORES, Estefano de, *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1983.
- FLEURY, Claude, *The ecclesiastical history of M. l'abbé Fleury*, vol. 2. Londres, T. Wood, 1728.

- FRANCISCO, Héctor, «Corpse exposure in the *Acts of the Persian martyrs* and its literary models», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 19/1, 2016, pp. 193-235.
- FRANCISCO, Héctor, «Identidad religiosa y autoridad política en el Martirio de Zebinas (*BHO* 531, *BHG* 942): circulación y adaptación de motivos polémicos entre Bizancio y la Persia sasánida», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 53, 2019, pp. 53-67.
- FRANCISCO, Héctor, «Ideología funeraria y culto de los mártires en el Irán Sasánida», *Temas medievales, CONICET, Universidad de Buenos Aires* 21, 2013, pp. 97-121. <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/4196/2013_TEMAS_MEDIEVALES.pdf?sequence=1>
- FRANCISCO, Héctor, *La historia de Karkhā Debēth Selōkhy y otros textos relativos a los mártires persas*. Buenos Aires, Byzantina et orientalia, 2016. <http://www.imhichihu-conicet.gob.ar/html/Publ_Libros/HIST_D_KARKA.pdf>
- FUENTES LOFAT, Álvaro, *La importancia del zoroastrismo en el ascenso y reformas de Darío I*, Tesis. Santiago, Universidad de Chile, 2017.
- GARRETT, James Leo, *Teología sistemática*, t. 2. Texas, Casa Bautista de Publicaciones, 2000.
- GARRIDO, Andoni, *Imperios y espadas*. Madrid, La esfera de los libros, 2017. <https://books.google.com.mx/books?id=7641DwAAQBAJ&pg=PT316&lpg=PT316&dq=sol+invictus+sapor+ii&source=bl&ots=wPJVWw_Uhh&sig=ACfU3UIVVG-r9BSTTWwh124I7q0W_orTLcw&hl=es419&sa=X&ved=2ahUKEwjv8J_qjc3mAhUNLK0KHeZt-BWwQ6AEwA3oECAYQAQ#v=onepage&q=sol%20invictus&f=false>
- GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa, «Siria y el enfrentamiento romano-sasánida en el siglo IV d. C.», *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 2, 1990, pp. 143-56.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, «El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana: Origen, evolución y factores de su configuración», *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno* 5, 2000, pp. 161-86.

- GONZÁLEZ MARÍN, Susana, «Estudio de las etiquetas genéricas endógenas aplicadas a las vidas de santos de la antigüedad tardía», *Voces* 7, 1996, pp. 85-122. <<http://hdl.handle.net/10366/70188>>
- GUARDE PAZ, César, «*Contra galileos*: la crítica neoplatónica de Juliano el apóstata al cristianismo», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70/263, 2014, pp. 411-30.
- GUIANCE, Ariel Omar, *Legendario cristiano. Creencia y espiritualidad en el pensamiento medieval*. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2014.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio, «Evidencia y ascesis como modos de acceso a la verdad. Teoría y praxis en la evolución de la idea de meditación filosófica», *Nuevo Pensamiento* 7/10, 2018, pp. 41-71.
- HEATHER, Peter, *La caída del Imperio Romano*. Trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona, Crítica, 2006.
- HICKS, Jonathan Douglas, *Trinity, Economy and Scripture Recovering Didymus the Blind*, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2015. (Journal of Theological Interpretation Supplement 12) <<https://dokumen.pub/trinity-economy-and-scripture-recovering-didymus-the-blind-978-1575064116.html>>
- HOMO, León, *El Imperio Romano*. Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- INSTITUT DE RECHERCHE ET D'HISTOIRE DES TEXTES, «Pinakes». <<https://pinakes.irht.cnrs.fr/>>
- KOSIŃSKI, Rafal, «Jeszcze raz o dacie męczeństwa Symeona bar Sabba'e i prześladowaniach chrześcijan w Persji za panowania Szapura II», *Prace Historyczne* 144/1, 2017, pp. 1-24.
- KOSIŃSKI, Rafal, «The role of Christianity in the relations between the Roman empire and Persia in the first half of the 4th century: a few comments with reference to Karin Mosig-Walburg's article», *Vizantijskiy vremennik* 102, 2018, pp. 96-103.
- LAMPE, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1961.
- LÓPEZ DE OCÁRIZ Y ALZOLA, José Javier, «El 'engullidor' hacia una tipología de la máscara de horror en la escultura románica». En *Milenarismos y Milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales*. Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 305-26.

- MACCULLOCH, Diarmaid, *Historia de la cristiandad*. Barcelona, Debate, 2011.
- MARZANO, Annalisa, *Roman Villas in Central Italy: A Social and Economic History*. Boston, Brill, 2007.
- MATEO DONET, María Amparo, «Las *Actas de los mártires*: una actualización de los documentos sobre los primeros cristianos», *Augustinianum* 54/2, 2014, pp. 375-400.
- MATEO DONET, María Amparo, *Summa supplicia. Escenarios, formas y acciones de la muerte en los martirios cristianos (I-IV d. C.)*. Tesis doctoral. Valencia, Universitat de València, 2014.
- MELLON SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole, «Gateway to the Syriac Saints: A Database Project», *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 5/1, 2016, pp. 183-204.
- MELLON SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole *et al.*, «Marutha of Maypherqat», *Qadisha: A Guide to the Syriac Saints*, 2016. <<http://syriaca.org/person/25>>
- MEXÍA, Pedro, *Historia imperial y Cesarea*. Sevilla, Anvers, en casa de Pedro Bellerio, 1578.
- MONTANER VEGAS, Luis, «La leyenda griega sobre el martirio de Isaías», *Sefarad* 52/1, 1992, pp. 261-8.
- NONY, Daniel, *De los orígenes de Roma a las invasiones bárbaras*. Madrid, Akal, 2005.
- O'CALLAGHAN, Paul, «Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original», *Scripta Theologica* 46/1, 2014, pp. 161-80.
- OEUVRE DE LA PROPAGATION DE LA FOI, *Annales de la Propagation de la Foi: Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Oeuvre de la Propagation de la Foi*. Lyon, chez M. P. Rusand et compie. libraires; Paris, librairie ecclésiastique de Rusand et cie., 1831.
- PALAU Y PONT, Félix Amat de, *Tratado de la Iglesia de Jesu-Christo*, t. 5. Madrid, Imprenta de don Benito Cano, 1798.
- PAVÓN FERRANDIZ, Daniel, *Constantino y su cristianismo*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2017.
- PÉREZ PASTOR, Francisco, *Diccionario portátil de los concilios*, t. 2. Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1782.
- PISA SÁNCHEZ, Jorge, *Breve historia de los persas*. Madrid, Nowtilus, 2011.

- RAHIMINI JAFARI, Narges, «La religión sasánida, confrontación religiosa y lucha por el poder en Persia y en vísperas de la invasión musulmana», *Miscelánea Medieval Murciana* 37, 2013, pp. 175-95.
- REYES VIZCAÍNO, Pedro María, «Las persecuciones romanas a los cristianos», *La Razón histórica: Revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales* 16, 2011, pp. 43-5.
- RUINART, Teodorico, *Las verdaderas actas de los mártires*, t. 3. Madrid, D. Joachin Ibarra, 1776.
- RUSPOLI, Carlo Emanuele, *Orientalia. Antropología, cultura, religión, historia y leyendas de Oriente*. España, Palibrio, 2012.
- SHAVAREBI, Ehsan, «Sasanians, Arsacids, Aramaeans: Ibn Al-Kalbī's account of Ardashīr's western campaign». En *Proceedings of the eighth European Conference of Iranian Studies* 1. San Petersburgo, The State Hermitage Publishers, 2019, pp. 271-8.
- SIAVETTE, Rafael de, «Persecución y muerte violenta de los profetas de Israel», *Revista Latinoamericana de Teología* 16/48, 1999, pp. 257-6.
- SIMONETTI, Manlio y Emanuela PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2011.
- SMITH, Kyle, *Constantine and the captive Christians of Persia*. California, University of California Press, 2016.
- SOCIÉTÉ DES BOLLANDISTES, «*Acta Sanctorum Database*». <<http://acta.chadwyck.com.pbidi.unam.mx:8080/>>
- STARR, Brian, *The Diaspora as Known*. United States of America, Lulu, 2019.
- TOLEDO, Armando, *La segunda muerte: una crítica bíblico-teológica del mito pagano del infierno que suscituyó la verdad bíblica acerca del terrible destino de los malvados*. Cuernavaca, La Ueli, 2015.
- VALDEÓN ÁLVAREZ, Marta, «Innovación militar y política exterior en el Irán sasánida. El secreto del éxito persa frente a Roma en el s. III d. C.». s. l., s. a., pp. 1-6. <https://www.academia.edu/38128069/Innovaci%C3%B3n_militar_y_pol%C3%ADtica_exterior_en_el_Ir%C3%A1n_sas%C3%A1nida._El_secreto_del_%C3%A9xito_persa_frente_a_Roma_en_el_s._III_d.pdf>
- VELO, Francisco, «Derecho sasánida. Organización del estado y clases sociales», *Anuario de la Historia del Derecho Español* 18, 1947, pp. 691-705.

- VOGT, Joseph *et al.*, «Reseñas: Constantino el grande y su siglo», *Biblioteca Digital Xenía*, 1956, pp. 76-8. <<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/63534/Joseph%20Vogt.1958.pdf?sequence=1>>
- VÖÖBUS, Arthur, «Acts of the Persian martyrs», *Encyclopædia Iranica* 1/4, 2014, pp. 430-1. <<http://www.iranicaonline.org/articles/acts-of-the-persian-martyrs>>
- WEISWEILER, John, «Christianity in War: Ammianus on Power and Religion in Constantius Persian War». En *The Power of Religion in Late Antiquity*. Colorado, Aldershot, 2009, pp. 389-96.
- WILLIAMS, Alan, «Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran», *Bulletin-John Rylands University Library of Manchester* 78, 1996, pp. 37-54.
- WÜRZBURG, Ioann Veit von, *Manuale Vocabulorum, Exoticorum, Obscurorum, Latino-Barbarorum: e Nonnullorum Scriptorum Glossariis, Lexicis, Onomasticis, &c. In commodiorem, & celeriore Litteratorum usum excerptum, Et in brevem Catalogum redactum*, t. 1. Baviera, Bibliotheca Estatal de Baviera, 1736.
- ZOUBERI, Joan, «The role of religion in the foreign affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (330-630 AD)», *Historia i Świat* 6, 2017, pp. 121-32.

Capítulo III

Fuentes

- Apophthegmata Patrum* (PG 65).
- Auctarium Bibliothecae Patrum*. Ed. de Fronton Leduc. Paris, s. e., 1624.
- Biblia de Jerusalén*. Madrid, Desclée de Brouwer Bilbao, 1975.
- CASIANO, Juan, *Instituciones*. Madrid, Rialp, 2017.
- Chronicon de Isidoro Pachense* (PL 96, 1253)
- CYPRIANUS CARTHAGINIENSIS, *Epistulae* (PL 4, 191-438).
- _____, *Liber de habitu virginum* (PL 4, 439-464).
- _____, *Liber moralitate* (PL 4, 581-602).
- DYONYSIUS ALEXANDRINUS, *Epistula canonica*. (PG 10, 1271-1290)

- ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, vol. I. Paris, Du cerf, 1976. (SCh 170)
- EUAGRIUS PONTICUS, *Institutio sive Paraenesis ad monachos* (PG 40).
- PALLADIUS HELENOPOLITANUS EPISCOPUS, *Historia Lausiaca* (PL 73, 1091-1218).
- Regula ad monachos* (PL 103, 451). <<http://es.scribd.com/doc/148071691/Regla-de-San-Pacomio>>
- SOZOMENUS, Hermias, *Ecclesiastica historia* (PG 67, 450).
- SINESIO DE CIRENE, *Cartas*. Trad. de Francisco Antonio García Romero. Madrid, Gredos, 1995. (BCG 205)
- Sabiduría de los Padres del Desierto*, dir. Luis Glinka. Buenos Aires, Ichtys, 2008.
- SANTIAGO DE VORÁGINE, *La leyenda dorada*. Trad. de José Manuel Macías. Madrid, Alianza, 2008.
- Traducción del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*. New York, Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1967.
- Vitae Patrum*, Heribert Rowyde, ed. Paris, Garnier Frères, 1928.
- Monumenta Ecclesiae Graecae* (PG 34, 1868).

Estudios

- BERARDINO, Angelo di, dir., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 4 vols. Roma, IPA, 2007.
- CARBAJAL MONTAÑO, Julio César, «La regla benedictina como modelo de las reglas monásticas». En María Alejandra Valdés García-Alfonso Javier González Rodríguez, coords., *Temas patristicos I*. México, UNAM-DGAPA-FFyL, 2020, pp. 73-84.
- CONTRERAS, Enrique, «Evagrio Póntico. Su vida, su obra, su doctrina», *Cuadernos Monásticos* 36, 1976, pp. 83-95.
- FESTUGIÈRE, André Jean, *Moines d'Orient: Constantinople, Palestine, Égypte*, 7 vols. Paris, Du cerf, 1961-5.
- FLÓREZ, Enrique, *España sagrada*. Madrid, Antonio Marín, 1764.
- HERNÁNDEZ IBAÑEZ, José Alberto, *Patrología didáctica*. Navarra, Verbo Divino, 2018.
- JOHNSON, Paul, *Historia del cristianismo*. Buenos Aires, J. Vergara, 1989.
- MORALES, Edgardo, *Introducción a la Patrología: Un estudio de los géneros literarios*, Buenos Aires, San Benito, 2008.

Capítulo IV

Fuentes

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, vol. 2. En Ángel Custodio Vega, ed., *Obras de san Agustín*. Madrid, BAC, 1991.
- _____, *La Ciudad de Dios*, vols. 16-17. En *Obras de san Agustín*. Trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid, BAC, 1988.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. de Ángel Escobar. Madrid, Gredos, 1999. (BCG 269)
- EPICURO. *Carta a Heródoto*. En *Obras completas*. Trad. de José Vara. Madrid, Cátedra, 2012. (Cátedra Letras Universales)
- JUSTINO, *Diálogo con Trifón*. En *Padres apostólicos y apologistas griegos s. II*. Ed. y trad. de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 1988.
- PLOTINO. *Enéadas*, 3 vols. Trad., introd. y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982. (BCG 57, 88, 256)
- POSIDONIUS. *The Fragments*, 4 vols. Edited by Edelstein and Kidd. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Classical Texts and Commentaries)
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols. Introd., trad. y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid, Gredos, 1986. (BCG 92 y 129)

Estudios

- BOERI, Marcelo, «Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidad alternativa en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles», *CRÍTICA: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 39/115, 2007, pp. 97-111.
- BROWN, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Pról. de José Enrique Ruiz-Domenec, trad. de Antonio Piñero. Madrid, Gredos, 1992.
- COOK, William y Ronald Herzman, *La visión medieval del mundo*. Trad. de Milagros Rivera. Barcelona, Vicens-Vives, 1986.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 2 vols. Trad. de Magrit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México, FCE, 1955. (Lengua y Estudios Literarios)

- FOSSIER, Robert, *La Edad Media: Formación del mundo medieval* (350-950). Trad. de Gabriel Izald. Barcelona, Crítica, 1982.
- GUERRERO, Ramón, *Historia de la Filosofía medieval*. Madrid, Akal, 2002.
- GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid, RIALP, 1991. (Ediciones del Cincuentenario)
- LEVI, Adolfo, *Historia de la Filosofía Romana*. Trad. de Héctor Pozzi. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
- MONTERO HERRERO, Santiago, «Cristianismo y Astrología en los siglos IV-V d. C.: Oriente y Occidente», *Cuadernos Ihu* 2, 1999, pp. 23-32.
- SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, UNAM-III, 2009.
- VICENTE DE GARCÍA, Luis Miguel, «San Agustín, san Gregorio y san Isidoro ante el problema de las estrellas: fundamentos para el rechazo de la astrología», *Revista Española de Filosofía Medieval* 8, 2001, pp. 187-203.

Capítulo V

Fuentes¹⁵⁷

- Anthologia Graeca*, 4 vols. Ed. de Hermann Beckby, 2a ed. Munich, Heimeran, 1965-1968.
- Aristotelis Ars rhetorica*. Ed. de W. David Ross. Oxford, Clarendon Press, 1959 (repr. 1964).
- Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, vol. 4. Ed. de John Anthony Cramer. Oxford, Oxford University Press, 1844 (repr. Hildesheim: Olms, 1967).
- Demosthenis orationes*, vol. 1. Ed. de Samuel H. Butcher. Oxford, Clarendon Press, 1903 (repr. 1966).
- Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vols. 5 y 6. Ed. de Ludwig Radermacher y Usener Hermann. Leipzig, Teubner, 1899-1929 (repr. 1965). (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- FOZIO, *Biblioteca*, 2a ed. Ed. de Nunzio Bianchi y Claudio Schiano. Pisa, Edizioni della Normale, 2019.

¹⁵⁷ La referencia de las ediciones fue tomada del TLG (*vid. infra*).

- Georgii Monachi Chronicon breve, lib. 1-6* (PG 110).
- Hermogenis Opera*. Ed. de Hugo Rabe. Leipzig, Teubner, 1913 (repr. 1969). (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- Ioannis Chrysostomi Ad Innocentium papam* (PG 52).
- Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, 6 vols. Ed. de Basilius Laourdas y Leendert Gerrit Westerink. Leipzig, Teubner, 1983-1988. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, 8 vols. Ed. René Henry. Paris, Les Belles Lettres, 1959-1977.
- Platonis Respublica*. Ed. de S. R. Slings. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SMITHIES, Andrew, ed., *The Life of Patriarch Ignatius*. Washington, Dumbarton Oaks, 2013. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 51)
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)*. Ed. de Pierre Maraval y Pierre Périchon. Paris, Éditions du Cerf, 2004-2007.
- STAAB, Karl, ed., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*. Münster, Aschendorff, 1933.
- Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*. Ed. de Stephen Wahlgren. Berlin, De Gruyter, 2006. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 44/1)
- Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*. Ed. de Immanuel Bekker. Bonn, Weber, 1838. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae)
- Vita et martyrium ss. thaumaturgorum abbatis Cyri et Joannis* (PG 114).
- Xenophontis Opera omnia*, vol. 4. Ed. de Edgar C. Marchant. Oxford, Clarendon Press, 1910 (repr. 1970).

Estudios

- AFINOGENOV, Dimitrij E., «Patriarch Photius as Literary Theorist», *Byzantinoslavica* 60/2, 1995, pp. 339-45.
- AUBERT-BAILLOT, Sophie, «A Singular Virtue in Rhetoric: Stoic Elaboration of Speech (κατασκευή)», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 1, 2013, pp. 7-26.

- BOURBOUHAKIS, Emmanuel, «Byzantine Literary Criticism and the Classical Heritage» En *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 113-28.
- BURINGH, Eltjo, *Medieval Manuscript Production in the Latin West: Exploration with a Global Database*. Leiden-Boston, Brill, 2011. (Global Economics History Series 6)
- BROWNING, Robert, «The Language of Byzantine Literature». En Nagy, Gregory, ed., *Greek Literature, vol. 9: Greek Literature in the Byzantine Period*. New York, Routledge, 1989, pp. 103-33.
- CAVALLO, Guiglelmo, *Scrivere e leggere nella città antica*. Roma, Carocci, 2019.
- CROKER, Brian, «Tradition and Originality in Photius' Historical Reading». En *Byzantine Narrative: Papers in honour of Roger Scott*. Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 59-70.
- HÄGG, Tomas, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*. Upsala, Almqvist & Wiksell International, 1975. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 8)
- _____, «Photius as a Reader of Hagiography: Selection and Criticism», *Dumbarton Oaks Papers* 53, 1999, pp. 43-58.
- HEYDEN, Katharina, «Die 'Christliche Geschichte' des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente». En Wallraff, Martin, ed., *Julius Africanus und die christliche Welt-chronistik*. Berlin, de Gruyter, 2006, pp. 209–43. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157).
- HORROCKS, Geoffrey, *Greek: A history of the Language and their speakers*, 2a ed. Chichester Wiley-Blackwell, 2010.
- IVES, Samuel A., «Photius of Constantinople, the first book-reviewer», *The Library Quarterly* 21/4, oct. 1951, pp. 285-9.
- KALDELLIS, Anthony, *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- KALDELLIS, Anthony y Niketas Siniosoglou, eds., *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- KIM, Sergei, «L'homélie géorgienne CPG 4235 et le cod. 277 de la 'Bibliothèque de Photius'», *Oriens Christianus* 98, 2015, pp. 99-108.

- LEMERLE, Paul, *Byzantine Humanism: The First Phase, Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th Century*. Leiden-Boston, Brill, 2017.
- LUDLOW, Morwenna, *Art, craft, and Theology in Fourth-Century Christian authors*. Oxford, Oxford University Press, 2020.
- MARAGLINO, Vanna, «Reconsidering the Date of Photius' 'Bibliotheca': The biographical tradition of Gregory the Great in Chapter 252», *Ancient Society* 37/1, 2007, pp. 265-78.
- MARKOPOULOS, Athanasios, «New Evidence on the Date of Photius' *Bibliotheca*». En *History and literature of Byzantium in the 9th-10th centuries*. Aldershot, Routledge, 2004, pp. 1-10. (*Variorum Collected Studies Series: CS780*)
- MARKSCHIES, Christoph, «Philostorgius». En Cancik, Hubert *et al.*, eds., *Brill's New Pauly*, 2006. <http://dx.doi.org/pbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347_bnp_e922230>
- MONTANARI, Franco, ed., *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*. Leiden-Boston, Brill, 2020.
- PEPE, Cristina, «The Rhetorical Commentary in Late Antiquity», *AION: Annali dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»* 40/1, 2018, pp. 86-108.
- PEVARELLO, Danielle, «Criticism of Verbosity». En Klostergaard Peterse, Anders y George van Kooten, eds., *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*. Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 244-75.
- RESCH, Daria, «Toward a Byzantine definition of *metaphrasis*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55, 2015, pp. 754-87.
- REYNOLDS, Lloyd y Nigel Guy Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Library*, 3a ed. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1991.
- RIEDEL, Meredith L. D., «Photios's Hermeneutic for Wisdom Literature in *Amphilochia* 9». En Reinhart Ceulemans y Barbara Crostini, eds., *Receptions of the Bible in Byzantium: Texts, Manuscripts, and their Readers*. Uppsala, Uppsala University Press, 2021, pp. 91-106. (*Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Byzantina Upsaliensia* 20)

- RIST, Josef, «Socrates». En Cancik, Hubert *et al.*, eds., *Brill's New Pauly*, 2006. <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e111619>
- ROBERT, Alexandre M., *Reason and Revelation in Byzantine Antioch: The Christian Translation Program of Abdallah Ibn Al-Fad*. California, University of California Press, 2020.
- SIGNES CODONER, Juan, «Hacia un inventario de las obras de Focio», *Estudios Bizantinos* 5, 2017, pp. 61-90.
- SMELOVA, Natalia, «St. John Chrysostom's Exegesis on the Prophet Isaiah: the Oriental Translations and their Manuscripts», *SP* 15, 2013, pp. 295-309.
- SMITH, Rebekah M., «Photius on the Ten Orators», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33, 1992, pp. 159-89.
- STROUDAKI WHITE, Despina, *Patriarch Photios of Constantinople: His Life, Scholarly Contributions and Correspondence Together With a Translation of Fifty-Two of His Letters*. Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1981. (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 5)
- TOTH, Ida, «Modern Encounters with Byzantine Texts». En Shawcross, Teresa e Ida Toth, eds., *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 42-3.
- TSEKOURA, Aikaterini, *Η Βιβλιοθήκη του Φωτίου: τα απολεσθέντα έργα: διπλωματική εργασία*. Ιωάνινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2019.
- TREADGOLD, Warren, «Photius before his Patriarchate», *The Journal of Ecclesiastical History* 53/1, 2002, pp. 1-17.
- TINNEFIELD, Franz, Diether Reinsch y Arne Effenber, «Byzantium». En Cancik, Hubert *et al.*, eds., *Brill's New Pauly*, 2006. <http://dx.doi.org.pbbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347_bnp_e1306420>
- VARONA CODESO, Patricia y Óscar Prieto Domínguez, «Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium», *Revue d'Études Byzantines* 71, 2013, pp. 105-48.
- VILLARUBIA MEDINA, Antonio, «Notas generales sobre la poesía de Eudocia Augusta», *HABIS* 39, 2008, pp. 343-9.

ZADOROJNYI, Alexei, «The Aesthetics and Politics of Inscriptions in Imperial Greek Literature». En Petrovic, Andrej, Ivana Petrovic y Edmud Thomas, eds., *The Materiality of Text—Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*. Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 48-68. (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 11)

Diccionarios, *corpora* y obras de referencia

- GEERARD, Maurice y Jaques Noret, eds., *Clavis Patrum Græcorum*, 7 vols. Tournhout, Brepols, 1974-2018.
- LAMPE, Geoffrey, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Oxford University Press, 1961.
- LIDDELL, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LIDDELL, Henry George y Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*: Founded upon the seventh edition of Liddell & Scott's *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1889.
- PANTELIA, Maria C., ed., *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. California, University of California, Irvine. <<http://www.tlg.uci.edu>>
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, coord., *Diccionario Griego-Español*. Madrid, CSIC. <<http://dge.cchs.csic.es>>
- TRAPP, Erich, ed., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, 8 vols. Viena, Die Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1994-2017.

Temas patristicos 4

fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,
se terminó de producir en enero de 2024
en Thyrso Editorial (José Nava Díaz).

Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida
exclusivo de la serie jillo así como salida a impresión por demanda.

En el diseño de la colección, realizados por Editora Seiyu y Juan Pablo
Granados Gómez así como en la composición del presente volumen,
realizados por Daniel Moreno, se utilizaron las familias tipográficas
Gentium e Ibarra Real en diferentes puntajes y adaptaciones.

La totalidad del contenido de la presente publicación
es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad
de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma.

El cuidado de la edición académica estuvo a cargo
de María Alejandra Valdés García.

Imagen en la cubierta:

Anónimo (c. s. XVI). Asamblea retabular con una representación pictórica de los cuatro
Padres de la Iglesia Latina. En la imagen San Jerónimo de Estridón. Banco inferior del
retablo mayor o maestro sobre el que se apoyan las cuatro columnas corintias aludiendo
a los cuatro pilares de la Iglesia. Templo de Nuestra Señora de la Asunción (s. XVI) en
Villamelendo de Valdavia, provincia de Palencia, comunidad autónoma de Castilla y
León, España.



El cuarto volumen colectivo de *Temas patristicos* abarca en cinco capítulos varias centurias de pensamiento cristiano, desde las persecuciones contra los cristianos durante los siglos II a IV hasta la famosa *Bibliotheca* de Focio, magna obra bizantina del siglo IX. Se incluyen dos artículos relativos a la etapa de persecución del cristianismo: “Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio Romano. Un análisis desde los textos de Lactancio y Eusebio de Cesarea”, escrito por Alfonso Javier González Rodríguez, y la traducción de textos martiriales de época sasánida: “Martirio de los santos mártires persas Ferbuta, Sadot y Abraham de Arbela”, traducidos del griego por David Rojas Suaste. En “Algunos fundamentos del monacato”, Isá Argott Flores nos proporciona la panorámica de obras básicas para comprender la institución de este fenómeno cristiano. Con “La noción estoica de ‘destino’ en Agustín de Hipona”, Marcelo Pérez Silva nos aproxima a la influencia de la filosofía estoica en la noción de Providencia que acepta san Agustín en un pasaje de *La ciudad de Dios*. El capítulo que cierra esta compilación es de la autoría del doctor Pedro Rivera, titulado “Una aproximación a la crítica literaria de los Padres de la Iglesia en la *Biblioteca* de Focio”, en el cual se incluyen juicios sobre autores como Hipólito de Roma, Eusebio de Cesarea y la emperatriz Eudoxia, entre otros.

