

Cavallero, Pablo

*Καύχημα μοναχοῦ. Una regla de vida espiritual
para monjes dictada por Simeón estilita el joven*

Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea Tomo 66, N° 196, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Cavallero, Pablo. "Καύχημα μοναχοῦ : una regla de vida espiritual para monjes dictada por Simeón estilita el joven r" [en línea]. *Helmantica*, 66(196), 2015. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/regla-vida-espiritual-monjes.pdf> [Fecha de consulta:.....]

Καύχημα μοναχοῦ. Una regla de vida espiritual para monjes dictada por Simeón estilita el joven

Pablo Cavallero
UBA-UCA-CONICET

RESUMEN:

Discípulo de Juan de Antioquía, también estilita, Simeón (s. VI) subió a su primera columna a la edad de seis años, luego a otra más alta y, a los veinte, se instaló en el desolado y difícilmente accesible Monte Admirable. Pero siempre tuvo monjes y visitantes a su alrededor.

En la *Vida* anónima, fechada c. 600 d.C., los monjes del monasterio adjunto, admirados del ascetismo de Simeón y considerándose ignorantes en materia espiritual, le piden “las ayudas de los recursos salvíficos” (cap. 26). Dieciséis veces dice Simeón “orgullo del monje es” y la última dice “corona y orgullo del monje es...” (cap. 27). La enumeración y justificación de prácticas y virtudes, que deja “extasiados” a los oyentes, constituye para nosotros una “regla de vida”. Aquí se detalla esta “regla” y se la compara con las llamadas Regla de san Basilio, de san Antonio y de san Pacomio. Lo que propone Simeón es una práctica de ascesis personal más que una organización comunitaria.

Palabras clave:

Simeón estilita el joven – espiritualidad – regla monástica

ABSTRACT:

Symeon, disciple of John of Antioch, who was also a stylite, climbed his first pillar when he was six years old; afterwards he climbed another higher pillar and, at the age of twenty, he finally settled into the isolated and difficulty accessible Admirable Mount. In spite of it he was always surrounded by monks and visitors.

In the anonymous *Life*, dated c. 600 AD, the monks of the nearest monastery, astonished by Symeon's asceticism and judging themselves as ignorant in spiritual subjects, asked him for “the aids of the resources for the salvation” (chap. 26). Symeon says sixteen times “the monk's pride is...”, and the last one he says “crown and pride of the monk is...” (chap. 27). The list and justification of practices and virtues, which captivates the listeners, constitutes for us a “life rule”. Here, this rule is detailed and compared with the so called saint Basil's Rule, saint Anthony's Rule and saint Pachomius' Rule. However, Symeon proposes a practice of personal asceticism, not a communal organization.

Key-words:

Symeon Stylite the Younger – spirituality – monastic rule

Una de las variantes de la hagiografía bizantina es la que presenta la vida, incluyendo generalmente los milagros, de un tipo especial de asceta que es el estilita. Se llama ‘estilitas’ o ‘kionitas’ a los santos que pasan años subidos a un στῦλος *stýlos* o κίων ‘columna’ o ‘pilar’ (βάσις), a la que se acercaba la gente para consultarlos¹. Nu-

¹ El posible origen pagano de la práctica en los *phallobátai* sirios (Luciano, *De dea Syria* 28-29), propuesto por TOUTAIN (1912), fue considerado aberrante por DELEHAYE (1923: clxxvii), aunque FRANKFURTER (1990) lo defiende, destacando la tradicionalidad del pilar como emblema de santidad en Siria y entre árabes: Simeón habría seguido esa tradición, voluntariamente o no; rechaza Frankfurter que se trate de una *imitatio Christi* (propuesta por H. Drijvers en 1978). Doran propuso que los estilitas retoman la figura del profeta y la idea de permanencia platónico-gnóstica.

merosos son los relatos que ejemplifican la vertiente de los estilistas: *Simeón estilista el viejo* (386-459), considerado modélico, quien estuvo sobre tres columnas sucesivas (como también san Lázaro) y obtuvo fama desde Bretaña hasta Persia²; *Daniel el estilista*, del s. V, que se hace estilista luego de estar en vida cenobítica y le hace predicciones al emperador León I; *Alipio de Paflagonia estilista*, que estuvo sesenta y siete años sobre una columna entre los siglos VI y VII. Asimismo, Pablo el joven (+ 955) tuvo una breve etapa como estilista; Lucas, que muere casi centenario en 979, estuvo cuarenta años en una columna; en la *Vida de san Lázaro de Galesio*, de Gregorio Kellarites (s. XI), se dice que además de fundar tres monasterios el santo fue estilista y usó cadenas; también tenemos el *Panegírico de Gabriel Estilista*, por Neófito el recluso, s. XII, etc.³ Por otra parte, hubo mujeres estilistas⁴. La columna solía tener una baranda (κάγκελλα ο κιγκλίζ) para que los ascetas pudieran reposar (habitualmente estaban de pie –*stásis*– en la βούτη, μόδιος ο μωδιολος ‘plataforma’; Lázaro tenía un καθισμάτιον); se usaba una escalera móvil para que los peticionantes pudiesen acercarse. Los estilistas pasaban horas rezando, pero también predicaban, participaban de la Eucaristía o la celebraban si eran sacerdotes, dictaban cartas, atendían a visitantes y hacían milagros; se alimentaban muy escasamente, subiendo mediante una cuerda las provisiones que aportaba algún protector; soportaban el frío y la lluvia, nieve y vientos (a veces tenían una tienda para cubrirse: μηλωτή, δωμάτιον ο κελλίον); pero no hay en los relatos mayor alusión a la satisfacción de sus necesidades fisiológicas⁵. Si bien normalmente utilizaban una columna especialmente fabricada o adaptada de una ruina, aislada o en medio de un espacio amurallado (*mándra*) cercano a un monasterio, a veces empleaban un promontorio con cueva. Hubo estilistas temporarios y otros permanentes; unos pocos bajaban de la columna ocasionalmente. Una variante fueron los ‘dendritas’, que habitaban en árboles y se alimentaban de sus frutos.

De estos personajes vamos a centrarnos en Simeón “el joven” o “el taumaturgo”, que vivió en las cercanías de Antioquía de Siria o del Orontes, entre el 521 y el 592. Su biógrafo es anónimo, pero ha de ser un monje de la comunidad y testigo de la ascesis del santo, no sólo porque se diga testigo ocular (ἡμεῖς ἐθεασάμεθα αὐτόπται, Pról. 15)⁶ o porque exprese una decisión literaria (“consideramos justo no ocultaros a vosotros, amigos de Cristo...”, Δίκαιον ἡγοῦμεθα μὴ διαλαθεῖν τοὺς φιλοχρίστους ὑμᾶς... 132: 1; cf. 208: 1-2; “Es necesario añadir también esto a los relatos sobre este varón”, ἀναγκαῖον δὲ προσθεῖναι τοῖς περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου διηγήμασι καὶ τοῦτο 196: 1-2; “Nosotros creímos necesario anotar las palabras de la profecía para su memoria” Ἡ-

² Cf. ASHBROOK HARVEY (1988: 376). NASRALLAH (1970: 327) lo llama “Siméon I’ Alépin”.

³ Sobre esto cf. DELEHAYE (1907). DELEHAYE (1923: cxviii ss.) excluye a Teodulo de Edesa, cuya vida, inspirada en la de un anacoreta (*Historia monachorum* 16), antepone la caridad a la ascesis y tiene la columna como un “motivo decorativo” (p. cxix). Cabe acotar, por lo que veremos luego, que la caridad no pierde su lugar de privilegio tampoco en Simeón el joven.

⁴ Sobre ellas, cf. DELEHAYE (1908): hay testimonios de Epifanio en el s. IX, de la *Vida de Lázaro Gelasiotas*, s. XI, y de la lápida de una tal Μαῖα στυλίτισσα.

⁵ Véase “La vie du stylite”, cap. 8 de DELEHAYE (1923). En *Lázaro* cap. 222 se menciona un ‘desagüe’ (λάικκος τοῦ ὕδατος) que corre por el fuste de la columna.

⁶ Seguimos la edición de la “Vida antigua” de VAN DEN VEN (BHG 1689), que enumera por capítulo y línea. Sobre Simeón el joven, cf. el cap. III de DELEHAYE (1923). Otros testimonios sobre Simeón el joven son el texto atribuido por Juan Damasceno a Arcadio, arzobispo de Constanza de Chipre (BHG 1689), la *Vida* escrita por Nicéforo Ouranós en el s. XI (BHG 1690, metáfrasis de la “antigua”) y la versión abreviada atribuida a Juan Petrinós, s. X, (BHG 1691), que resume la “antigua” suprimiendo los milagros.

μεις δὲ τὰ τῆς προφητείας ῥήματα ἀναγκαῖον ᾤθημεν πρὸς μνήμην ἀποσημειώσασθαι 203: 6; cf. 221: 32-33 donde dice dejar de lado algunas abominaciones de un pecador⁷, sino también porque muchas veces se incluye entre los conmovidos por los milagros que hace el estilita (168: 19-20 ἡμῶν δὲ ἐκπλαγέντων σὺν τοῖς παροῦσι πᾶσιν “perplejos nosotros con todos los presentes”; 169: 23-24 Πάντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀκούσαντες ἐφοβήθημεν καὶ ἐδοξάσαμεν τὸν Θεὸν... “todos sus discípulos, al escucharlo, temimos y glorificamos a Dios...”; cf. 171: 3; 173: 12; 176: 8, 22; 177: 11-12; 178: 23-24; 184: 5; 186: 25; 187: 17, 20, 29 ss.; 204: 17; 205: 7-9; 207: 9; 210: 10; 211: 3; 214: 50; 249: 15-16); o porque aparece simuladamente como personaje: en 105: 4 dice que el santo “nos enseñó” (ἡμᾶς ἐδίδαξε) el *tropáron* que compuso; lo mismo en 106: 2; y en 106: 15 dice “lo obligamos a informarnos” de la visión que había tenido (ἐβιασάμεθα αὐτὸν τοῦ ἀπαγγεῖλαι ἡμῖν)⁸. Suele presentarse el autor como “nosotros, humildes y débiles” (cf. ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀσθενεῖς 255: 11-12) o “indignos” (ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις 256: 4, cf. 6-7).

A los cinco años de edad, Simeón pierde a su padre en un terremoto que sacudió la ciudad. Su madre, Martha, también santa, tiene una visión acerca de la futura vida ascética de su hijo, quien pasa unos días en las montañas y encuentra, cerca de un pequeño monasterio, a Juan el estilita, quien había sido prevenido de su llegada por una visión. Simeón, llamado por el hagiógrafo “el elegido de Dios” (ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ Θεοῦ 20: 21 *et passim*⁹), tiene sólo siete años de edad cuando sube a una *básis* ubicada junto a la de Juan. Años después, cuando cuenta doce o trece¹⁰, se hace construir un *kíon* de cuarenta pies (34: 1), de modo que Juan ya no podía verlo; allí permanece ocho años (34: 14) y, alrededor de los veinte años de edad, muerto ya Juan, decide subir a un monte difícilmente accesible, conocido como Monte Admirable, en cuyo promontorio (πέτρων 65: 23) vivirá hasta su muerte, acaecida a los setenta y un años. Sube hasta allá sentado sobre un potrillo que nadie había usado, en una situación similar a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (66: 7-10)¹¹. Comparte con Simeón el Viejo el haber pasado por tres columnas, el usar una cuerda a la cintura como cilicio y el haber generado devoción mediante imágenes¹².

En su primera etapa, cuando todavía es un niño, transmite Simeón su opinión sobre las pasiones. Dice el hagiógrafo concretamente que hablaba τὸ παιδίον τῷ προσβύτῃ καὶ τοῖς μοναχοῖς (24: 1; cf. 45-46), es decir, les hablaba al anciano Juan y a los monjes del monasterio adjunto. En ese discurso, Simeón sostiene que el εὐσεβής... λο-

⁷ Cf. 231: 1 “Es valioso recordar otros grandes misterios ocurridos sobre un anciano de la región llamada Basilea”; 231: 10-11: “Relataremos en parte las cosas que han sucedido, tras dejar de lado las más”.

⁸ En algunos casos, el hagiógrafo anota que sólo el beneficiario del milagro glorifica a Dios ante el hecho (por ejemplo, 74: 25); pero cuando se incluye él mismo entre los asombrados, parece destacar que él fue testigo ocular del milagro. Asimismo, no se incluye en ciertas anécdotas, por ejemplo en 124: 2 ss., cuando Simeón lee y comenta el libro de Job a los frailes; cuando cura a la joven sordomuda (192: 2-23); cuando cura al leproso (220: 21-23); cuando percibían mal olor (222: 15-18); cuando muere el apocrisario (224: 34-39); cuando varios recuperan su aspecto facial (228: 31); cuando Simeón expulsa un demonio (229: 57-58); cuando cura al hijo del capitán (236: 8-10). Cf. 237: 23-26; 238: 11-15; 252: 4-5.

⁹ ὁ τοῦ Θεοῦ δοῦλος, “el esclavo de Dios”, aparece en 129: 18, 151: 8, 162: 1, cf. 187: 25, 31, 189: 8, 205: 6, 236: 4-5; ὁ δὲ Θεοῦ θεράπων, “el servidor de Dios”, aparece en 184: 4, 210: 10-11; cf. 238: 14, 245: 5.

¹⁰ Cf. cap. 258 y VAN DEN VEN (1962: *126). La cronología no es segura.

¹¹ Cf. *Marcos* 11: 2, *Lucas* 19: 30.

¹² La ascesis severa de los santos puede producir enfermedades, como en el caso de ambos Simeones, de modo que sus cuerpos se asemejan a los de los enfermos que ellos curan. Cf. CONSTANTINO (2010: 49 b).

γισμός ‘razonamiento religioso’ es el αὐτοκράτωρ τῶν παθῶν ‘dominio de las pasiones’ y exhorta a dominar los placeres, rechazar los deseos que incitan al pecado e imitar a los santos en la vigilancia y la oración. Sabiduría infusa debió de ser, a esa edad, y no fruto de la experiencia y la reflexión, dado el relato cronológicamente lineal. Simeón causa admiración en los jerarcas y se somete a sacrificios. El hagiógrafo señala que “los monjes quedaban extasiados en el corazón al no saber nada de lo espiritual, pues les estaban ocultas las ayudas de los remedios salvíficos” (26: 21-23 οἱ μοναχοὶ ἐξίσταντο τῇ καρδίᾳ, μηδὲν ἐπιστάμενοι πνευματικόν, ἐλάνθανε γὰρ αὐτοὺς τῶν σωτηρίων φαρμάκων τὰ βοηθήματα).

Entonces es cuándo los monjes piden al joven que les hable sobre la salvación y él lo hace “a través del Espíritu Santo que estaba en él” (διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ ἁγίου πνεύματος 27: 2). Simeón habla para πατέρες καὶ ἀδελφοί, es decir, para superiores e iguales, y pide no recibir burlas por su ἀσυνεσία ‘falta de inteligencia’ o ‘inconsciencia’.

“Escuchad”, dice, ἀκούσατε (27: 3), porque obviamente no ha escrito un tratado ni una regla ni memorias; es el hagiógrafo quien considera importante conservar su enseñanza. En este discurso, no carente de detalles retóricos, el estilista dice dieciséis veces καύχημα μοναχοῦ ἐστι “orgullo del monje es...” y mediante esa frase introduce la enumeración de las siguientes prácticas:

1. ἡ ἐγκράτεια “dominio”, continencia (27: 5), que hace abandonar los placeres del cuerpo;
2. τὸ συνεχῶς ψάλλειν καὶ προσεύχεσθαι ἀδιαλείπτως “el salmodiar continuamente y rezar incesantemente” (27: 6-7);
3. ἡ ἀγάπη, ἣτις ἐστὶν ὁ Θεὸς ἡμῶν “el amor, que es nuestro Dios” (27: 8)¹³;
4. ἡ ὑπακοή τῶν καλῶν κατορθωμάτων μετὰ ταπεινῆς καρδίας, “la obediencia a las buenas acciones con corazón humilde” (27: 8-9), como obedeció Cristo, para que sometamos las pasiones carnales;
5. τὸ ἐν ἐξομολογήσει κλαίειν καὶ προσεύχεσθαι πρὸς Κύριον, “llorar en confesión y rezar al Señor” (27: 13), y golpearse el pecho y el rostro para vencer el olvido y la fanfarronería;
6. τὸ ἐν πραότητι καὶ ἡσυχίᾳ διάγειν “vivir en mansedumbre y tranquilidad” (27: 16), con voz mesurada y palabra ordenada;
7. τὸ μὴ ὀμνύειν καθόλου “no jurar en absoluto” (27: 17), en alusión a *Mateo* 5: 34 μὴ ὀμόσαι ὅλως;
8. ποιεῖν ἐλεημοσύνας “hacer limosnas” (27: 18-19);
9. τὸ μὴ καταλαλεῖν, συμπάσχειν δὲ τοῖς ἐν θλίψει οὖσιν ἀδελφοῖς “no hablar mal sino compadecerse de los hermanos que están en aflicción” (27: 19-20);
10. πλῦναι πόδας ἀδελφῶν καὶ λέγειν εὐλόγησον “lavar los pies de los hermanos y decir ‘bendíceme’” (27: 21), en alusión a *Juan* 13: 4 ss.;
11. ὑπερηφανίαν νικῆσαι καὶ μηδένα ἐπαισχυνθῆναι “vencer la soberbia y no tener vergüenza ante nadie” (27: 22); entendemos, no avergonzarse de confesar la fe ni de sostener las prácticas ascéticas;
12. τὸ ταπεινοῦν ἑαυτὸν καὶ ἔσχατον πάντων εἶναι νομίζειν καὶ τῆς φιλαργυρίας ἐκφεύγειν τὰ ἐνεδρεύοντα σκάνδαλα “humillarse y considerarse el

¹³ Cf. *1 Juan* 4: 8, 16.

- último de todos y rehuir los tropiezos de la codicia que nos ponen emboscadas” (27: 23-25);
13. ἡ ἀγνή φιλαδελφία καὶ φιλοξενία καὶ ἀνυπόκριτος διακονία “la pura hermandad y hospitalidad y servicialidad sin disfraz” (27: 27), dirigida a todos, “pequeños y grandes, pobres y ricos” (cf. 27: 26). Simeón desarrolla este principio con el ejemplo de quien rechaza al pobre para darse a la gente importante; cita *Mateo* 25: 40 “El que hace algo a uno de los más pequeños a Mí me lo hace” (27: 37-8); *Mateo* 4: 19 “Todo esto te daré si, tras caer ante mí me adorares”; alude a *Mateo* 8: 20 (Cristo no tiene dónde reposar su cabeza), a *Deuteronomio* 10: 14 (Abraham alojó a ángeles sin saberlo) y *1 Timoteo* 5: 10 (lavar los pies de santos);
 14. ἡ ἀκτημοσύνη “la carencia de bienes” (27: 57), pues lo que se tiene es para compartirlo;
 15. σωφροσύνη σώματος καὶ ψυχῆς “templanza de cuerpo y de alma” (27: 58-59); y añade que si alguien tiene un pensamiento impuro debe confesarlo; y propone una súplica a Dios y una oración de rechazo contra Satanás, citando *Mateo* 16: 23 (“vade retro”) y *2 Corintios* 2: 11 (“no desconocemos sus pensamientos”); recomienda el llanto compungido, el canto de salmos, la caridad (cita *Lucas* 3: 11, “quien tenga dos túnicas dé una a quien no tiene”), el ayuno; aconseja que se fortifique y enseñe al hermano y se le dé de comer; no ser irreflexivo ni hipócrita, ser veraz y agradecido, educado;
 16. τὸ μὴ πίνειν οἶνον “no beber vino” (28: 1-2), porque debilita el cuerpo, enciende deseos, hace pesado el sueño y perezoso el espíritu;
 17. y, finalmente, tener a Dios como médico del dolor, asistir al enfermo sin asco y sin reclamos y no vanagloriarse: todo esto lo llama στέφανος μοναχοῦ καὶ καύχημα “corona y orgullo del monje” (27: 147). Y cita *Mateo* 25: 34-36, 25: 40, pasajes donde Cristo dice que quien hace algo por el necesitado lo hace por Él: se trata, pues, de obrar caritativamente, por amor a Dios y como instrumento de Dios.

Esta frase final, “corona y orgullo del monje”, podría aludir a las dieciséis indicaciones previas como una especie de resumen. Sin embargo, las citas evangélicas se aplican al servicio al hermano, a la caridad como virtud suprema (cf. *1 Corintios* 13: 1-13, en particular μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη), de modo que ésta es la “corona”, signo de triunfo. Recordemos que alude al trofeo de los atletas y que la metáfora circula en la literatura cristiana al menos desde la comparación que hace san Pablo del cristiano con un atleta (por ejemplo, *1 Corintios* 9: 26, *2 Timoteo* 2: 5). Cierra el discurso con la cita de *Lucas* 8: 8, “quien tenga oídos para oír, que oiga”, y con una doxología final.

Los oyentes ἀκούοντες quedan extasiados (ἐξίσταντο, cap. 28: 1) e incluso el anciano Juan queda perplejo (ὁ πρεσβύτερος ἐξεπλήττετο, 28: 1-2) “por su enseñanza” (ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ), término éste muy significativo por la tradición evangélica y el primer texto apostólico, la Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. El viejo Juan llama a su discípulo “nuevo David por la potencia y sabiduría del Señor” (νέος Δαυὶδ ἐστὶν ἐκ δυνάμεως καὶ σοφίας Κυρίου 28: 3-4), recurriendo a una práctica extendida en la hagiografía, por la que se compara al santo con personajes bíblicos¹⁴.

¹⁴ Cf. BARTELINK (1986: 40), DELOUIS (2002), CAPES (2003: 9).

Creemos que este discurso, posiblemente recreado de modo retórico por el hagiógrafo, representa una “regla monástica” no escrita y de carácter espiritual más que organizativo.

Si comparamos este texto con el de las “reglas” orientales fundantes, veremos que hay diferencias. Aunque no es la primera, la más extendida, porque dio unidad a las prácticas variadas de los diversos monasterios, es la regla de san Basilio (329-379), el Padre capadocio que, junto con su amigo Gregorio Nacianceno, compuso una normativa dividida en dos partes, las “Reglas monásticas mayores”¹⁵ y las “Reglas menores”¹⁶, perdidas en su texto griego pero conservadas en siríaco y que fueron unidas por el traductor latino, Rufino, cuya versión (c. 400) sirvió también para monasterios occidentales¹⁷. A diferencia del texto que estamos analizando, en su Regla Basilio sigue un método “catequético” en el sentido de que responde a las preguntas o planteos que le hace un discípulo; con estas *quaestiones* fija principios de conducta y establece la Biblia como base de la legislación. Citas de las Sagradas Escrituras fundamentan las respuestas referidas a las virtudes que se deben practicar y los vicios que se deben soslayar. Recomienda la pobreza, la obediencia y la renuncia como ejes pero no establece detalles de reglamento administrativo. De la “tabla” de “Grandes reglas” que el traductor francés compone¹⁸ se desprende que se ocupan de temas ‘administrativos’ las comprendidas entre los números 25 y 55, es decir, las últimas treinta: asuntos relativos al superior de la comunidad y a su relación con los frailes, vínculos con las familias y las monjas, momentos de la salmodia y del trabajo, modos de corrección, qué preguntar a quien estuvo de viaje, etc. Pero las primeras veinticuatro tratan de actitudes virtuosas: la cuestión 2, por ejemplo, trata sobre la bondad y belleza de Dios; la cuestión 3 trata sobre la conveniencia de vivir en comunidad y de la caridad hacia el prójimo; la número 4 se ocupa del sentido de la renuncia a partir del temor de Dios: renunciar a los hábitos pasados, a las costumbres y placeres del mundo, a los parentescos carnales que traben el alma, a las posesiones personales; la cuestión 8 se ocupa de la virtud de la templanza, que se aplica a la moderación en los alimentos pero también a la abstención de todo lo que puede dañar el alma; el tema reaparece en las cuestiones 16 y 19. En cuanto a las “Pequeñas reglas”, son trescientas trece y plantean: si se puede obrar y hablar con independencia de la Sagrada Escritura, cómo se debe hacer penitencia, si hay convicción del perdón, qué ocurre tras el bautismo, tareas que se pueden dar al arrepentido, origen y remedio de los pensamientos vanos, el insulto, la maledicencia, la cólera, la risa, el deseo excesivo de dormir, el orgullo, la desobediencia, qué hacer ante el pecador, la codicia, frivolidad, el trabajo, la gula, el ayuno, cómo actuar en cada tarea, cómo conducirse frente a los demás, la humildad, la pobreza de espíritu, etc. etc.

¹⁵ *Regulae fusius tractatae*, PG 31: 889-1052.

¹⁶ *Regulae brevius tractatae*, PG 31: 1051-1306. Cf. LÈBE (1969) traduce ambos tratados a partir del texto fijado por D. Garnier y reproducido por Migne. Los llama “Grandes reglas” y “Pequeñas reglas”.

¹⁷ *Regulae sancti Basilii episcopi Cappadociae ad monachos*, PL 103: 483-554. Cf. ZELZER (1986), cuya edición traducen al castellano BIANCHI DI CARCANO-SUÁREZ (1993). La edición de ZELZER recibió enmiendas propuestas por LUNDSTRÖM (1989) y enumeradas en BIANCHI-SUÁREZ (1993: 139). Este texto suma doscientas tres cuestiones. Por otra parte, las “Reglas morales” (PG 31: 653-869, con carta de envío en 1509-1512) “qui sont une anthologie de textes de l’Évangile, sont rédigées dans le même esprit et la même optique, pour les prêtres et les prédicateurs de l’Évangile ou les directeurs d’âmes, par le seul moyen desquels l’évêque pouvait atteindre toutes les couches du peuple”: LÈBE (1969 b: 11).

¹⁸ LÈBE (1969: 45-47).

Como vemos por estos ejemplos, la Regla de Basilio es un tratado más teórico y desarrollado que las indicaciones totalmente prácticas de Simeón. Obviamente, el mensaje es prácticamente el mismo, dado que el estilista se limita a normas espirituales que se fundan en el ejercicio de las virtudes. Pero Basilio incluye normas ‘funcionales’ que Simeón omite.

Por otra parte, la tradición llamó “Regla de san Antonio” unas prácticas muy extendidas en Egipto, Armenia, Siria y Caldea, que tuvieron texto arábigo y se conservan también en traducción latina, hecha por Abraham Ecchellensis (PG 40: 1065-1073). La regla está introducida por una carta, en griego, escrita al discípulo Teodoro, y ha de ser el fruto de compilaciones tempranas hechas a partir de la *Vida* y de los *Apophthegmata* de Antonio, si bien no fue escrita por él mismo. En esto, es similar al texto que estudiamos, pues tampoco Simeón escribió estas indicaciones de orientación espiritual, sino que lo hizo su hagiógrafo; la enseñanza del santo siempre fue oral (cf. 171: 15 Ἀκούσατε ὅν μου).

Esta regla apunta a comunidades semieremíticas, cuyos monjes vivían en celdas, tiendas o cabañas individuales pero cercanas y que se reunían para algunas celebraciones en común; solían tener un maestro espiritual que además recibía a gente externa. En este sentido, Simeón y Juan tenían su propia “celda”, la columna en la que residían, pero compartían la *synaxis* con los monjes del monasterio cercano y recibían a visitantes, de modo que ellos eran en este sentido ‘semieremitas’. La “Regla de Antonio” reúne ochenta indicaciones o preceptos expresados con brevedad y en un cierto desorden temático. Recomiendan: la oración, ocuparse de los hermanos enfermos cada mañana, ayunar, no recibir a niños y jóvenes, no acostarse en la misma estera con alguien muy joven, observar la liturgia de las horas, no obligar al enfermo a comer, acoger con gozo al que llegue, no mezclarse con mundanos, no recibir a mujeres, no tener trato con parientes, no quedarse con nada innecesario sino hacer limosna, practicar la oración nocturna, no comer con quien gaste mucho por uno, no dar el hábito monástico a quien generó escándalo, no hablar con niños, no ir a la ciudad solo, no hacer pactos con poderosos, no ir a bodegas, no comer carne, no romper el ayuno en miércoles ni viernes salvo por enfermedad, no murmurar durante el trabajo manual, no comentar defectos ajenos, no permanecer mucho tiempo en celda ajena, no hablar en la iglesia, no sentarse en el atrio del monasterio, no jurar, no sumarse a multitudes, no enterrar muertos en la iglesia, no asistir a banquetes, aprender buenas costumbres de los mayores, no acceder a una tarea sin previa consulta con el abad, meditar durante la marcha, no ostentar la limosna, comer y agradecer lo que den a uno donde vaya, dolerse siempre del pecado, mantener el hábito noche y día, llorar por los pecados, no gloriarse de la buena obra, no rechazar a quien busca a Cristo, abrir los pensamientos solamente a quien pueda salvar el alma, no demorarse en la cosecha, no vestir ropa para gloriarse, no levantar la voz sino para orar, orar en la celda antes de ir a la iglesia, mortificar el alma, no reprochar las debilidades a nadie, hacer duelo continuo por los pecados, ayudar cuanto se pueda, corregir a los discípulos, no comer hasta la saciedad, dormir mesuradamente, orar a Dios como si se volara hacia Él, atender a los enfermos, evitar discusiones, obrar de modo que los demás bendigan al monje, ocuparse de tareas manuales en temor de Dios, no condenar a quien peca no mortalmente, recordar los pecados para no repetirlos, apreciar la humildad, no ser importuno ni pertinaz, no creerse sabio, pedir perdón para obtener humildad, en la celda hacer tareas manuales, leer salmos y orar, pensar en que se es efímero, no ser goloso, no hastiarse de la tarea, no ser perezoso, orar conti-

nuamente con lágrimas, perseverar en la labor, la pobreza, la peregrinación, el silencio, que proveen la humildad; pedir perdón, no ensoberbecerse por las obras propias, tener rostro triste salvo cuando vienen visitas; mantener cierta distancia para el silencio cuando se camina con otros; meditar y orar mientras se camina; ser modesto; no tomar rápidamente lo que se ofrece; no adelantarse, el joven, a comer ni tomar lo ajeno; no acostarse con otro bajo la misma manta y orar mucho antes de acostarse.

La más larga es la norma 71, en la que se define la humildad. Hemos hecho este prolijo listado para poder confrontar sus contenidos y características con el discurso de Simeón, más limitado y, en muchos casos, menos concreto, específico o detallista en sus recomendaciones; nada dice, por ejemplo, sobre la tarea manual, los jóvenes, el modo de dormir, etc. A estas ochenta indicaciones de Antonio, se suman unos “Documentos espirituales adjuntos a la regla”, también traducidos del árabe al latín (PG 40: 1073 C - 1080 A), en los que el santo se dirige a un “hijo mío”, es decir, cualquier discípulo, y expande largamente sus reflexiones y recomendaciones sobre la humildad, la soberbia, la pobreza, la amistad, la corrección fraterna, con abundantes ejemplos y citas bíblicas; y también unas “Admoniciones y enseñanzas varias” (PG 40: 1079 B – 1084 C), que reiteran los mismos principios, con citas, visiones, ejemplos. Son distintos formatos de una misma tradición ascética y docente, si bien Antonio considera que “El principio de todas las virtudes y el principio de la sabiduría es el temor de Dios” (1084 B), en el que Simeón no pone el acento.

Por otra parte, Pacomio, considerado el fundador de la organización cenobítica, es decir, de la vida en comunidad bajo un mismo techo, también es autor o inspirador de una “Regla” que tiene un prefacio de san Jerónimo, quien se presenta como traductor del copto al latín¹⁹. Basilio parece haberla conocido²⁰. A diferencia de las otras reglas, ésta incluye prescripciones muy detalladas y da a entender que el monasterio general contiene varias “casas” o comunidades. Veamos algunos ejemplos:

El que viene por primera vez a la *sinaxis*²¹ de los santos, será introducido por el portero como se acostumbra, el cual lo acompañará desde la puerta del monasterio y lo hará tomar asiento en la asamblea de los hermanos; no le será permitido cambiar de lugar, ni modificar su rango; esperará que el *oikiakós*, es decir: el preposito de la casa, lo instale en el puesto que le conviene ocupar.

Se sentará con todo decoro y modestia, poniendo debajo suyo (*sic*) la parte inferior de su piel de cabra que se ata sobre el hombro, y cerrando cuidadosamente su vestido, es decir la túnica de lino sin mangas, de manera que tenga las rodillas cubiertas (...)

Cuando vayan a la iglesia para tomar el lugar en el que deben estar sentados o de pie, tendrán cuidado de no aplastar los juncos remojados y preparados para el tejido de las cuerdas, no sea que la negligencia de uno ocasione algún daño, aunque fuera mínimo, al monasterio (...)

Cuando los hermanos estén orando durante la *sinaxis*, nadie saldrá sin orden de los ancianos, o sin haber pedido y obtenido el permiso de salir para las necesidades naturales. (...)

¹⁹ Cf. http://www.holytrinitymission.org/books/spanish/antigua_literatura_monastica.htm#_Toc56515259. De aquí tomamos las citas. Véase la edición latina en PL 23: 65-92, única completa; hay edición de fragmentos coptos y griegos, cf. *Clavis Patrum Graecorum* 2354 (II p. 64). Cf. CHADWICK (1981).

²⁰ Cf. LÈBE (1969: 16).

²¹ Σύναξις designa la ‘reunión litúrgica’.

Si un anciano se equivoca cuando salmodia, es decir: cuando lee el salterio, se someterá al punto, delante del altar, al rito de la penitencia y de la reprimenda.

El que sin permiso del superior abandonara la *sinaxis* u ofreciera la oblación, será reprendido al instante.

Por la mañana, en cada casa, después de concluida la oración, no volverán los hermanos inmediatamente a sus celdas. Primero tendrán un coloquio sobre lo que les fue expuesto por los prepósitos en las conferencias y luego retornarán a sus habitaciones. (I)

Detalles de este tipo continúan no sólo en referencia a la asamblea litúrgica sino también acerca de lo que los monjes deben hacer en el refectorio y en la enfermería, cómo actuar ante la llegada de un postulante y cómo ante la llegada de un monje o clérigo, un seglar, un enfermo, una mujer, el pariente de un monje; cómo disponer un viaje y cómo hacer un trámite fuera del monasterio o salir para el trabajo; cuándo y cómo lavar la ropa. El detalle sigue como se percibe en este pasaje:

Al volver al monasterio (de sus trabajos) lo harán en el orden que les (*sic*) corresponde a cada uno por su rango. Y al retornar a sus casas, los hermanos devolverán los útiles y su calzado al segundo después del jefe de la casa. Por la tarde éste los llevará a una celda separada donde los guardará. (...)

Nadie tendrá a su uso particular una pincita para quitar de sus pies las espinas que se clave al caminar. Ella está reservada a los jefes de casa y a sus segundos; se la enganchará en la ventana sobre la que se colocan los libros.

Alguna breve prescripción coincide con la de Antonio:

Que nadie duerma con otro hermano sobre la misma estera.

También hay prescripciones para los panaderos, para el uso de los barcos, para los sepelios, para los estudios, para el vínculo con las vírgenes. En todo se reitera la obediencia a las decisiones del superior, quien debe autorizar cada situación.

En una segunda parte, la Regla se ocupa en particular de cómo llevar a cabo la *σύναξις* o reunión litúrgica, pero también de actitudes ante la pérdida de objetos, la murmuración, la mentira, la fuga; prescripciones especiales para los prepósitos de las casas, que apuntan en general al ejercicio de virtudes ejemplares; en caso de violarlas, los castigos son severos e inspirados en el Antiguo Testamento.

En una tercera parte, la Regla establece que “La plenitud de la ley es la caridad” y, sobre esta base, señala cómo actuar ante la difamación, la cólera, la calumnia, la mentira, la queja, la desobediencia, la falta de decoro, el desprecio de los ancianos y de la Regla, la tendencia a la discordia, la negligencia, la debilidad en el cumplimiento de los preceptos, la ociosidad, el escándalo. No hay exhortaciones sino fijación de procedimientos ante esas situaciones.

La cuarta parte se ocupa de la organización del trabajo, la resolución de conflictos, la jerarquía interna, los vestidos. Una prescripción de esta cuarta parte dice:

Cuando los jefes de casa instruyan a los hermanos sobre la manera de llevar la santa vida (en la comunidad), nadie se abstendrá de asistir sin tener una razón muy grave.

Es posible pensar que esto alude a las “conferencias” que deben dar dos veces por semana y que apuntan a una “formación” catequética o espiritual de los monjes. Esto es lo que parece haber hecho Simeón estilita en su discurso.

Es decir, a diferencia de la regla de Basilio, organizada como un tratado en *erotapokriseis*, ‘preguntas y respuestas’; a diferencia de la regla de Antonio, decenas de prescripciones no siempre espirituales; y a diferencia de la regla de Pacomio, eminentemente ‘funcional’ a la vida interna de la comunidad cenobítica, el discurso de Simeón es una “regla de vida espiritual” (en tanto que ‘regula’ su accesibilidad, da un κανών), presentada retóricamente mediante la anáfora καύχημα μοναχοῦ, “orgullo del monje”. Sus principios, expresados simplemente, son: autodomínio, oración, caridad, obediencia, compunción, mansedumbre, misericordia, veracidad, servicio, humildad, hospitalidad, servicialidad, pobreza elegida, templanza, abstinencia. Como vemos, apuntan a disposiciones interiores del monje para el logro de su perfección espiritual, más que a normas externas que deba cumplir. Por supuesto, esas disposiciones virtuosas del alma no son originales ni difieren de las que proponen, de una u otra manera, o suponen las otras reglas. Asimismo, es frecuente que los santos, en los relatos de sus vidas, expresen recomendaciones; por ejemplo, alguien tan particular como Simeón el loco, cuya vida escribió Leoncio de Neápolis en el s. VII, poco antes de morir recomienda a su discípulo Juan el diácono que no menosprecie a los sencillos, pues suelen ser almas puras, que sea misericordioso y siempre se reconcilie con el hermano; es decir, le propone actitudes espirituales para su perfección, fundadas en la caridad²². Asimismo, Andrés el loco, cuya vida escribió Nicéforo en el s. X, da una serie de recomendaciones a Epifanio, el futuro patriarca, al que llama “hijito”: purificar el cuerpo y el alma con lágrimas, acrecentar la dulzura, mejorar la conducta con mayor gravedad, mayor bondad, inteligencia, plegaria constante, afecto verdadero, moderación, decoro, compasión por monjes y pobres; ser piadoso y virtuoso en el silencio, la perseverancia, la tolerancia; evitar el juicio, el insulto y la calumnia, evitar la ira, arrogancia y soberbia, ser reverente hacia Dios²³. Se podría pensar, pues, que este tipo de recomendaciones son un *tópos* de la literatura hagiográfica²⁴. Lo original en la regla de Simeón estilita el joven es que sus recomendaciones aparecen planteadas por un niño, inspiradas expresamente por el Espíritu Santo –quien lo hace un παῖς γέρον, un niño sabio como un anciano²⁵– y presentadas como ‘motivo de orgullo’, es decir, como aspiraciones sublimes del monje²⁶. Posiblemente, lo referente a la organización comunitaria ya estaba dicho, dado que la comunidad monástica donde se inserta Simeón estilita existía previamente; pero sus integrantes, aun teniendo a Juan estilita entre ellos, sienten que no poseen suficiente formación espiritual. Es paradójico –y en esto reside una loa del santo– que un niño ‘novato’ dé enseñanzas a los mayores en semejante temática: transmite un itinerario de

²² Cf. LEONCIO (2009: 198-199).

²³ RYDÉN (1995: 121-122).

²⁴ Cf. FESTUGIÈRE (1960), GROSDIDIER DE MATONS (1970), DELOUIS (2002), PRATSCH (2005). Este último señala los *tópoi* de ser maestro y de expresar enseñanzas y deseos finales.

²⁵ Cf. DÉROCHE (2004: 371). Sobre el *tópos* véase, nuevamente, PRATSCH (2005).

²⁶ Dice VAN DEN VEN en su comentario (1962: 112*): “Notre stylite est à tel point avancé dans la connaissance des vertus monastiques qu’il trace alors une règle de vie complète aux moins venus l’écouter. Ce ne devait pas être un mince sujet d’étonnement que d’entendre de la bouche d’un enfant une série de préceptes qui supposaient une profonde connaissance des Saintes Écritures et de besoins spirituels d’une communauté”.

ascesis personal, una regla de vida espiritual alguien que apenas empezó a vivir el mundo.

Por otra parte, las referencias del autor señalan como público directo del relato hagiográfico a los monjes del mismo monasterio, si bien hace una mención muy interesante sobre la lectura en voz alta que podría ir más allá de los cofrades: el autor omite blasfemias “que juzgamos bueno no relatar palabra por palabra para no hacer daño a los oídos muy sencillos de los lectores” ἄς οὐ καλὸν ἐκρίναμεν κατὰ λέξιν ἀφηγησασθαι διὰ τὸ μὴ βλάβην ἐμποιῆσαι ταῖς ἀπλουστέραις τῶν ἐντυγχανόντων ἀκοαῖς 223: 33-35; y dice que se glorifica a Dios al ser “oyentes de esta divina y provechosa lectura” τῆς θείας ταύτης καὶ ἐπωφελοῦς ἀναγνώσεως ἀκροαταί (259: 2-3). En el cap. 255: 1-3 dice explícitamente:

Τούτων ἐκ πολλῶν ἐπιμνησθέντες, ἀδελφοί, τὴν εἶδησιν αὐτῶν ἐδηλώσαμεν τοῖς φιλοχρίστοις ὑμῖν πρὸς ὠφέλειαν ὑμῶν καὶ τῶν κατὰ καιρὸν ἐντυγχανόντων.

Tras mencionar éstas entre muchas cosas, hermanos, revelamos su conocimiento a vosotros, amigos de Cristo, para vuestro provecho y el de los ocasionalmente lectores.

Es posible pensar que el autor quiere crear devoción entre sus pares hacia el santo estilista y a la vez presentarlo como modelo digno de imitación. De ahí que las recomendaciones para la santidad sean planteadas como “orgullo del monje”. El hecho de que Simeón sea visitado y consultado también por laicos y por jerarcas²⁷ extiende, empero, el público de la narración a uno mediato, interesado por el testimonio de los milagros pero sin duda también ‘tocado’ por una ascesis extrema²⁸: el concepto de santidad no cambia, en realidad, pues las virtudes que Simeón recomienda pueden ser esperadas de cualquier cristiano. La diferencia radica en su grado ‘heroico’²⁹, en la radicalización del compromiso espiritual, que lo lleva a ‘acercarse’ a Dios mediante una columna que en parte lo separa del mundo, lo aísla, sin sacarlo de él; es un “negarse a sí mismo” (negar las inclinaciones sensuales, los egoísmos, las comodidades, como Cristo en el desierto) para estar más libre y atento a Dios y a las bellezas espirituales sin desatender las necesidades de los hermanos, pues la caridad es la “corona del monje”³⁰. Obviamente, esta actitud de subirse a una columna es comparable a la del pseudo-loco en el sentido de que llama poderosamente la atención: no se trata de un monje que simplemente

²⁷ Sobre otros casos de alcance político del santo, véanse ASHBROOK HARVEY (1981) y MORRIS (1981).

²⁸ Una mujer curada de su esterilidad expone en su casa una imagen (εἰκόνα) del santo que obra milagros (118: 42-45). Un artesano curado por Simeón llega a hacerle una imagen (εἰκόνα) que expone públicamente a la entrada de su taller, todavía en vida del santo (cf. 158: 5 ss.); Simeón hace una medalla de barro con su imagen que es usada para implorar milagros (231: 39-41); asimismo, la gente se acerca a Simeón con velas encendidas, para dar más eficacia al ruego, pero es raro que se haga esto con alguien vivo (179: 1-2). De hecho, una mujer se dirige a él como ἄγιε Συμεών, “san Simeón” (213: 3). Según NASRALLAH (1974: 179), tanto la anécdota de la cuerda que lo ulcera como la de la imagen que pone la mujer y la que expone el artesano están tomadas de la vida de Simeón el Viejo (Teodoreto, *Historia Religiosa* 26: 5 y 11), observación ya hecha por DELEHAYE (1923: lxxi). Nada dice de que ambos pasaron por tres columnas sucesivas.

²⁹ Sobre el santo como ἥρωας ‘héroe’ (término que no aparece en la hagiografía), cf. CAVALLERO (2012) y CAVALLERO (2014: 121 ss.).

³⁰ Centrándose en el caso de Simeón el Viejo y en la versión siríaca de su vida, ASHBROOK HARVEY (1988: 384) interpreta que el santo no se ‘automortifica’ sino que participa en la batalla de Dios contra Satán, usando su cuerpo como una herramienta para un combate exterior. La columna es también un altar en el que Simeón el Viejo se ofrece como incienso.

vive con sus cofrades en un monasterio³¹. La ‘exposición’ del estilita es mucho mayor y, por tanto, se hace más visible y tiene mayor alcance³². Si el hagiógrafo quiso hacer propaganda del monasterio y del santo, Simeón hace prédica de una santidad radical, plenamente comprometida. En ello, el espacio de la columna, a la intemperie, en el centro del ámbito monacal, resulta simbólico para esa exposición modélica y, a la vez, paradójico, pues a pesar de hallarse el santo en un espacio tan reducido y fijo, el alcance de su prédica, de su ejemplo y de su taumaturgia lo excede ampliamente.

³¹ También los profetas del AT llamaban la atención con conductas extrañas: Isaías andaba desnudo, Jeremías portaba yugo, Ezequiel se hacía el loco y Hoseas desposó a una prostituta. Recibían la palabra de Dios en lugares altos, habitualmente una montaña. Según ASHBROOK HARVEY (1988: 383), la columna representa la montaña donde los profetas reciben los mensajes de Dios.

³² Teodoreto de Cirro dice que el ascetismo de Simeón el Viejo es sobrehumano y salvaje (cf. *Historia religiosa* 26: 1 y 5). De él dice FRANKFURTER (1990: 169), “a living statue visible for miles around”, metáfora aplicable también a Simeón el joven.

Bibliografía:

- ASHBROOK HARVEY, S. (1981): "The politicisation of the Byzantine saint", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, Birmingham, St. Vladimir Seminary Press, 37-42.
- ASHBROOK HARVEY, S. (1988): "Perspectives on Simeon the Elder", *Vigiliae Christianae* 42/4, 376-394.
- BARTELINK, G. (1986): "Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque", *Siculorum gymnasium* 39, 25-40.
- BIANCHI DI CARCANO, B. -M. SUÁREZ (1993): trad. *Regla de san Basilio*, Luján, Ecuam.
- CAPEL, D. (2003): "Imitatio Christi and the Gospel genre", *Bulletin for biblical research* 13/1, 1-19.
- CAVALLERO, P. (2012): "La heroicidad épica de un santo bizantino: Juan el limosnero", en Ana Basarte-Santiago Barreiro edd. *Actas de las XI Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXI Curso de Actualización de Historia Medieval*, Buenos Aires, SAEMED, 2012, 70-79.
- CAVALLERO, P. (2014): "Leyenda e historia: la construcción literaria de la figura de Juan el limosnero por Leoncio de Neápolis", en A. Guiance ed. *Legendario cristiano: creencias y formas de espiritualidad en la Europa medieval*, Buenos Aires, CONICET, 2014, 103-138.
- CHADWICK, H. (1981): "Pachomios and the idea of sanctity", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, Birmingham, St. Vladimir Seminary Press, 11-24.
- CONSTANTINO, S. (2010): "Grotesque bodies in hagiographical tales: the monstrous and the uncanny in Byzantine collections of miracle stories", *Dumbarton Oaks Papers* 64, 43-54.
- DELEHAYE, H. (1907): "Saints de Chypre", *Analecta Bollandiana* 26, 161-301.
- DELEHAYE, H. (1908): "Les femmes stylites", *Analecta Bollandiana* 27, 391-2.
- DELEHAYE, H. (1923): *Le saints stylites*, Bruxelles, Société des Bollandistes, Subsidia Hagiographica 14.
- DELOUIS, O. (2002): "Topos et typos ou les dessous véterotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIIe et IXe siècles", *Hypothèses* 2002/1, pp. 235-248.
- DÉROCHE, V. (2004): "La forme de l'informe: la vie de Théodore de Sykéon et la vie de Syméon stylite le jeune", en P. Odorico – P. Agapitos, *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?* (Actes du IIe colloque international philologique EPMHNEIA, Paris, juin 2002), Paris, Centre d'études byzantines, École des hautes Études en Sciences sociales, 367-385.
- FESTUGIÈRE, A. (1960): "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73, 123-152.
- FRANKFURTER, D. (1990): "Stylites and phallobates: pillar religions in late antique Syria", *Vigiliae Christianae* 44/2, 168-198.
- GROSDIDIER DE MATONS, J. (1970): "Les thèmes d'édification dans la *Vie d'André Salos*", *Travaux et mémoires* 4, 277-328.
- LÈBE, L. (1969): trad. Saint Basile, *Les règles monastiques*, Belgique, Maredsous.
- LÈBE, L. (1969 b): trad. Saint Basile, *Les règles morales et portrait du chrétien*, Belgique, Maredsous.

- LEONCIO DE NEÁPOLIS (2009): *Vida de Simeón el loco*, edición revisada con traducción, introducción y notas por P. Cavallero, T. Fernández y J. Lastra Sheridan, Buenos Aires, UBA.
- LUNDSTRÖM, S. (1989): *Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel*, Uppsala (Studia Latina Upsaliensia 21).
- MORRIS, R. (1981): "The political saint of the eleventh century", en S. Hackel ed. *The Byzantine saint*, Birmingham, St. Vladimir Seminary Press, 43-50.
- NASRALLAH, J. (1970): "Le couvent de saint Syméon l'Alépin. Témoignages littéraires et jalons sur son histoire", *Parole de l'Orient* 1, 327-356.
- NASRALLAH, J. (1974): "Survie de saint Syméon Stylite l'Alépin dans les Gaules", *Syria* 51, 171-197.
- PRATSCH, Th. (2005): *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenvite in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin.
- RYDÉN, L. (1995): *The life of saint Andrew the fool*, Uppsala (SBU 4, 2 voll.).
- TOUTAIN, J. (1912): "La légende chrétienne de saint Syméon Stylite et ses origines païennes", *Revue d'histoire des religions* 65, 171-177.
- VAN DEN VEN, P. (1962): *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2 voll.
- ZELZER, K. (1986): *Basili regula a Rufino latine versa*, quam edemdam curavit Klaus Zelzer, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum vol. 86).