

El monacato en Alejandría en época tardoantigua: una mirada a través de su topografía urbana*

*M^a Jesús Albarrán Martínez***
UNIVERSITAT POMPEU FABRA/CNRS

Resumen:

El monacato en Alejandría alcanzó una gran prosperidad, lo cual se vio reflejado en la topografía urbana de la ciudad y sus alrededores. La gran actividad ascética causó la construcción y fundación de numerosos lugares de habitación de ascetas y monjes. A partir del siglo IV d.C. hay constancia de asceterios urbanos, monasterios dentro y fuera de la ciudad, y moradas individuales de un solo asceta, que fueron creciendo en número en los siglos siguientes y perduraron hasta la conquista islámica.

Palabras clave:

Monacato. Ascetismo. Alejandría. Antigüedad Tardía. Topografía.

Monasticism in Alexandria in Late Antiquity: taking a look at the topography

Abstract:

Monasticism developed a great prosperity in Alexandria. It was revealed in the urban topography of the city and its neighborhood. Ascetic activity brought about construction and foundation of numerous dwelling places for ascetics and monks. From the fourth century A.D. there is evidence of urban communities, monasteries inside and outside the city, and individual dwelling places. They were increasing in number in the following centuries, and remained in existence until the Islamic conquest.

Key words:

Monasticism. Asceticism. Alexandria. Late Antiquity. Topography.

El gran desarrollo y prosperidad que alcanzó Alejandría desde época ptolemaica como centro político, económico, cultural y religioso, fue una base sólida para el asentamiento y desarrollo del cristianismo¹. La ciudad se convirtió en la sede patriarcal de la Iglesia en Egipto y fue el núcleo intelectual del cristianismo egipcio a través de la denominada Escuela de Alejandría, donde se formulaba y difundía el pensamiento de los grandes teólogos del momento. Esta posición de poder favoreció que el

cristianismo estuviera ya asentado en el siglo III² entre una gran parte de la población, especialmente entre la élite de origen griego.

La nueva religión causó una gran actividad religiosa en la ciudad, entre la que se encontraba el nacimiento y evolución del sistema monástico. Su origen residió en la práctica de la ascesis, propuesta por el cristianismo como modo de vida. Esta nueva forma de vida tuvo una gran

Recibido: 15-X-2015. Aceptado: 21-XII-2015.

* Este trabajo se ha realizado dentro del Programa Beatriu de Pinós con el apoyo de la Secretaría de Universidades e Investigación del Departamento de Economía y Conocimiento de la Generalitat de Catalunya y del Programa COFUND de las Acciones Marie Curie del 7º Programa marco de investigación y desarrollo tecnológico de la Unión Europea.

** Investigadora Postdoctoral del Programa Beatriu de Pinós-Marie Curie Fellow de la Universitat Pompeu Fabra y miembro asociado del Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Dirección para correspondencia: mariaj.albarran@gmail.com

¹ Sobre el cristianismo en Egipto véase: BELL, H. I., «Evidence of Christianity in Egypt during the Roman period», *Harvard Theological Review*, 37 (1944), pp. 185-204; REES, B. R., «Popular religion in Graeco-Roman Egypt II. The transition to Christianity», *Journal of Egyptian Archaeology*, 36 (1950), pp. 86-100; KASSER, R., «Les origines du Christianisme égyptien», *Revue de Théologie et Philosophie*, 12 (1962), pp. 11-28; MARTIN, A., «Aux origines de l'Église copte: l'implantation et le développement du Christianisme en Égypte (I^e-IV^e siècles)», *Revue des Études Anciennes*, 83 (1981), pp. 35-56.

² Sobre el asentamiento del cristianismo en Alejandría véase: FERNÁNDEZ SANGRADOR, J. J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, 1994; MARTIN, A., «Alexandria christiana: un nouveau rôle historique pour la capitale de l'Égypte en Orient», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 108 (1996), pp. 159-173.

aceptación entre la población cristiana, y desde finales del siglo III empezó a producirse un fuerte auge, que desembocó en un rápido desarrollo del monacato en la ciudad, al igual que en el resto de Egipto³.

El establecimiento del sistema monástico en Alejandría se vio favorecido por varios factores. En primer lugar, se benefició del impulso que recibió por parte de las instituciones de poder. La ciudad siguió conservando su estatus de centro político-administrativo, económico y cultural, a lo que se sumó el nuevo estatus como sede patriarcal de la Iglesia egipcia.

Un segundo factor estuvo enlazado con el entramado social de la ciudad. La élite urbana, mayoritariamente de origen griego, fue la que primeramente acogió al cristianismo como nueva religión. Este grupo social vio en la ascesis un modo de vida, especialmente entre las mujeres, ya que muchas de ellas decidían seguir sus principios. Así, el ascetismo femenino se estableció rápidamente entre las ricas alejandrinas⁴.

Un tercer factor de influencia fue la situación geográfica de Alejandría frente a la costa mediterránea, que permitió que la ciudad fuese un punto de llegada de numerosos peregrinos y viajeros⁵. Los propósitos de estos viajeros permiten diferenciar de forma general varios perfiles. El más conocido es de los peregrinos que llegaban a la ciudad con la intención de visitar lugares santos, especialmente las tumbas de los mártires convertidas en santuarios, ya que Alejandría se incluía dentro de la ruta de peregrinaje a Tierra Santa, como refleja el *Itinerario* de Egeria, quien pasó por Alejandría y Egipto en su viaje a Jerusalén⁶.

Sin embargo, existieron peregrinos o viajeros, que llegaban a la ciudad impulsados por la vida monástica⁷. Los ascetas fueron un modelo de virtud para los cristianos; la vida disciplinada siguiendo los principios de la ascesis, que se resumía en la renuncia a los excesos de la vida mundana y al aislamiento de la vida en sociedad, era el modo más eficaz de ir hacia el encuentro con la divinidad. Los ascetas llegaron a ser considerados al nivel de los mártires, y por tanto fueron modelos de admiración e imitación para la población cristiana. Los relatos de otros peregrinos y viajeros y los escritos sobre las vidas de anacoretas y monjes impulsaron los deseos de muchos de visitar monasterios y moradas de anacoretas. Entre estos viajeros se distinguen dos grupos: por un lado, aquellos que llegaban a Alejandría con la intención de conocer a monjes y anacoretas, como fue el caso de una virgen de familia senatorial que viajó de Roma a Alejandría, con la intención de visitar a Abba Arsenio, un monje que vivía en el monasterio de Canopo, a pocos kilómetros de Alejandría⁸; y por otro lado, un segundo grupo que se ciñe a aquellos que deseaban abrazar la vida ascética, y llegaban a la ciudad para instruirse y observar el modo de vida de los monjes que allí habitaban⁹, como ocurrió con una patricia romana, que llegó a Alejandría para abrazar la vida ascética bajo las instrucciones de Teófilo, el obispo de la ciudad¹⁰.

LA TOPOGRAFÍA MONÁSTICA URBANA

El cristianismo tuvo un gran impacto en la topografía urbana de Alejandría. La nueva religión propició el establecimiento de lugares de culto y de centros de vida monástica, que daban servicio a la población cristiana y sus modos de vida. La ciudad se vio poblada por numerosas

³ VERGOTE, J., «L'Égypte, berceau du monachisme chrétien», *Chronique d'Égypte*, 33-34 (1942), pp. 329-345; WIPSZYCKA, E., *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varsovie, 2009.

⁴ ALBARRÁN MARTÍNEZ, M. J., *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*, Barcelona, 2011, pp. 119-153; CLARK, G., *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford, 1993; CLARK, E. A., *Women in the Early Church*, Wilmington, 1983; CLARK, E. A., *Ascetic, Piety and Women's Faith*, New York, 1986.

⁵ MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, pp. 81-83 y 311-328; FRANKFURTER, D. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998; FRANKFURTER, D., «Espaces et pèlerinages dans l'Égypte de l'Antiquité tardive», CASEAU, B., CHEYNET, J.-C., DEROCHÉ, V. (eds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, pp. 203-222.

⁶ Egeria, *Itinerario* 9,6. Egeria pasó por Alejandría a la ida y a la vuelta a Tierra Santa; las anécdotas de la visita a Egipto antes de llegar a Jerusalén corresponden a la parte inicial del itinerario, la cual falta en el manuscrito original, sin embargo la segunda visita a Egipto, tras la vuelta de Tierra Santa, aunque no está detallada aparece en los capítulos 7 a 9. Los textos literarios ofrecen muchos otros testimonios sobre peregrinos que llegaban a Alejandría, como es el caso de Melania la Mayor, que fue desde Roma a Alejandría antes de partir hacia Tierra Santa (PALADIO, *Historia Lausiaca* 46). Los peregrinos deseaban visitar *martyria* como el de San Marcos, considerado el evangelizador de Egipto (PALADIO, *Historia Lausiaca* 45), o el santuario de los mártires Ciro y Juan, como narra LEONCIO DE NEÁPOLIS en la *Vida de Juan el limosnero* (Prólogo pp. 108-110), al que él mismo acudió para visitar sus reliquias.

⁷ La *Historia de los monjes de Egipto* es el testimonio literario más afín a este propósito; la obra narra las experiencias de siete viajeros que recorrieron Egipto para visitar a monjes y anacoreta, y recibir de ellos sus enseñanzas; véase la introducción y traducción de ROMERO GONZÁLEZ D., MUÑOZ GALLARTE, I., *Historia de los monjes egipcios, Cuadernos de Ciencias Sociales y Humanidades de la A.E.C.S.H.* 6, Córdoba, 2010.

⁸ *Apotegmas de los Padres*, Abba Arsenio 66.

⁹ Las visitas a los ascetas egipcios con el ánimo de recibir sus instrucciones y aprender su modo de vida se convirtieron en una costumbre entre la población cristiana, tanto de Oriente como Occidente, como lo demuestran los numerosos ejemplos de viajeros con este cometido; uno de los viajeros más conocidos fue Paladio, el autor de la *Historia Lausiaca*, que llegó a Alejandría en el año 388 y allí inició la vida ascética bajo las instrucciones de un presbítero llamado Isidoro (*Historia Lausiaca* 1). Otros casos son viajeros que se habían iniciado en la vida ascética en otras zonas de Siria y Palestina y viajaron a Alejandría y Egipto para visitar a los monjes, ya que el monacato egipcio se considera el más virtuoso que existía; este fue el caso de Juan Casiano, que tras iniciarse en la vida monástica en Belén, se fue a Egipto a finales del siglo IV; y de Juan Mosco y su discípulo Sofronio, quienes después de haberse iniciado también en la vida monástica en Belén, viajaron por Alejandría y todo Egipto para instruirse en la vida ascética egipcia mediante la visita a ascetas y monjes, como reflejó Mosco en su obra *El Prado Espiritual*.

¹⁰ *Sinaxario árabe-jacobita*, 29 Tybi (24 de enero) (BASSET, R. (ed.), *Patrologia Orientalis* 11, Paris, 1913, pp. 742-745; *Sinaxario alejandrino* (FORGET, I. (ed.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 78, Louvain, 1921, p. 401); cf. O'LEARY, L., *The Saints of Egypt. An Alphabetical compendium of Martyrs, patriarchs and sainted ascetes in the Coptic calendar, commemorated in the Jacobite Synaxarium*, New York, 1937 (reimpr. Amsterdam, 1974), p. 281.

iglesias¹¹, *martyria* y santuarios, que enaltecían a los mártires de las persecuciones imperiales, y por asceterios y monasterios, situados dentro de la ciudad y en sus alrededores.

La gran expansión que alcanzó el sistema monástico conllevó que Alejandría fuese ocupada por numerosos centros de ascetismo y monasterios. A partir del siglo IV hay constancia de estos lugares de habitación en la ciudad, que fueron creciendo en número en los siglos siguientes, y que perduraron en activo hasta la conquista islámica, como queda reflejado por el historiador Severo Ibn-al Moqaffa, quien menciona que los árabes al conquistar Alejandría quemaron varias iglesias, entre ellas la iglesia de San Marcos que estaba junto al mar y los monasterios que había alrededor, confirmando así que la vida monástica había mantenido su actividad hasta ese momento.

La presencia de monasterios en las ciudades, y no únicamente en el ámbito rural, fue ya defendida por E. Wipszycka¹², quien demostró que el entramado político, socio-económico y religioso de una ciudad favorecía la existencia de centros de vida monástica en una urbe. Wipszycka argumentó la existencia de varios monasterios en el interior de la zona urbana de Alejandría, y de otros tantos localizados en la zona periurbana.

Sin embargo, un análisis más detallado de los datos permite aumentar ese elenco y preguntarse cuál era el tipo o género de centros monásticos situados en el interior de la ciudad y si diferían o no de los centros ubicados en la periferia.

La mayor parte de la información sobre la topografía urbana es aportada por las fuentes literarias. Alejandría ha reutilizado y reconstruido siempre todos sus edificios, lo cual ha obstaculizado la realización de excavaciones arqueológicas; a ello se suman sus condiciones climáticas de humedad, que no han permitido la conservación de textos papirológicos, como ocurre en las zonas próximas al desierto. Los relatos de viajeros y los textos hagiográficos son las fuentes que dan mayor información y de forma más precisa, para el estudio de la vida monástica en

Alejandría, y es a partir de esos datos, sobre los que se puede configurar la topografía monástica de la ciudad.

La vida ascética se realizó bajo formas muy diversas, y ello dio lugar a distintos lugares de habitación de aquellos que la practicaban¹³. De forma general se pueden distinguir tres tipos de residencias: asceterios urbanos, donde grupos de ascetas vivían juntos; monasterios concebidos como centros de vida cenobítica, que se diferenciaban de los asceterios; y residencias individuales, que corresponderían a la morada o lugar de habitación de un solo asceta.

Los denominados asceterios o lugares de residencia de ascetas, han sido tradicionalmente vinculados al ascetismo femenino. La práctica de la ascesis tuvo una gran acogida entre las mujeres, especialmente entre las pertenecientes a la élite social de las ciudades. El ejercicio de la ascesis femenina se hacía o bien de forma individual o bien en grupo. Los casos de vírgenes consagradas practicando el ascetismo en sus propias casas son muy corrientes en los textos literarios¹⁴. Sin embargo, una casa privada no puede considerarse un centro de vida ascética, puesto que no adquirió un valor de espacio simbólico, como lo tuvieron los asceterios o los monasterios.

En Alejandría hay constancia de la existencia de una de estas comunidades hacia finales del siglo IV, a través de la *Historia Lausiaca* (§1) de Paladio. El autor menciona a un grupo de setenta vírgenes – número que resulta exagerado de creer – que vivían juntas¹⁵. Paladio no ubicó el recinto donde habitaban, pero es probable que estuviera asociado a una iglesia de la ciudad. Las vírgenes urbanas fueron miembros de la jerarquía eclesiástica y estuvieron especialmente vinculadas a los obispos, quienes las tutelaron e instruyeron en su modo de vida. Las vírgenes consagradas eran esposas de Cristo, por tanto las iglesias eran lugares adecuados para que ellas habitaran. Por otra parte, mujeres consagradas a la divinidad y viviendo en los templos era una forma de vida muy asentada entre la población femenina desde épocas precedentes, por tanto no es extraño que este hábito tuviese una continuidad en época cristiana y que grupos de vírgenes consagradas vivieran en las iglesias.

¹¹ MARTIN, A., «Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (IIIe – IVe siècles)», *Revue des Études Augustiniennes*, 30 (1984), pp. 211-225; MARTIN, A., «Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions», DECOBERT Ch., EMPEREUR, J.-Y. (eds.), *Alexandrie Médiéval* 1, *Études Alexandrines* 3, 1998, pp. 9-11; MARTIN, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle: (328-373)*, *Collection de l'École Française de Rome* 216, Roma, 1996, pp. 141-153; MEINARDUS, O., «Les débuts du christianisme alexandrin et les églises d'Alexandrie», *Le Monde Copte*, 27-28 (1997), pp. 99-104; GASCOU, J., «Les églises d'Alexandrie: question de méthode», DECOBERT Ch., EMPEREUR, J.-Y. (eds.), *Alexandrie Médiéval* 1, *Études Alexandrines* 3, 1998, pp. 23-44; MARTIN, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle: (328-373)*, *Collection de l'École Française de Rome* 216, Roma, 1996, pp. 141-153.

¹² WIPSYZCKA, E., «Le monachisme égyptien et les villes», *Travaux et mémoires* 12 (1994), pp. 1-44 (reimpr. en *Études sur le monachisme dans l'Égypte de l'Antiquité Tardive*, Roma, 1996, pp. 281-336).

¹³ También hay constancia de monjes errantes, que no tenían morada fija; LEÓNICIO DE NEÁPOLIS menciona en la *Vida de Juan el limosnero* 23 a un monje giróvago, que llegó a Alejandría para ir a visitar la tumba de los santos Ciro y Juan, ubicada en la localidad vecina de Menuthis; y Juan Mosco en *El Prado Espiritual* 171 habla del asceta Teodoro el filósofo, cuyas posesiones eran un manto de rayas y unos pocos de libros, y que dormía en el banco de cualquier iglesia que encontrara; sobre los monjes errantes véase CANER, D., *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, Berkeley, 2002.

¹⁴ Sobre el ascetismo doméstico véase ALBARRÁN MARTINEZ, M. J., *Ascetismo y monasterio femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*, Barcelona, 2011, pp. 119-153.

¹⁵ Cf. ALBARRÁN MARTÍNEZ, M. J., *Prosopographia asceticarum aegyptiarum*, Madrid, 2010, pp. 175-176.

Este hecho se manifiesta claramente en la historia de Santa Xene, recogida en el *Sinaxario* árabe-jacobita¹⁶. Xene fue una patricia romana, de finales del siglo IV, contemporánea de Epifanio de Salamina, quien le recomendó ir a Alejandría para abrazar la vida monástica. Allí fue instruida por el obispo Teófilo (385-412) y financió la construcción de la iglesia de San Esteban, en la cual se instaló junto a un grupo de vírgenes reunidas por el propio Teófilo, para que vivieran con ella.

Las iglesias no fueron únicamente lugares para celebrar la liturgia, sino que fueron concebidas como un espacio geosimbólico, es decir con una dimensión donde los símbolos tenían para los cristianos un valor y significado que fortalecía su identidad. De ahí que no sea extraño hallar la existencia de vida ascética en ellas, y no únicamente femenina, sino también masculina.

Generalmente los asceterios se relacionan con mujeres, sin embargo también hay constancia de hombres practicando la vida ascética, que vivían en el ámbito urbano en pequeños grupos¹⁷. Los textos literarios muestran que para los hombres ascetas las iglesias fueron también un lugar donde alojarse o guarecerse. Juan Mosco en su obra *El Prado Espiritual* menciona a varios ascetas, cuyo lugar de habitación estaba en una iglesia: Abba Teódulo (§ 105), que vivía en la iglesia de Santa Sofía, en la isla de Faro; Esteban el filósofo (§77), que habitaba en la iglesia de la Santa Madre de Dios, llamada también de Dorotea, construida por el papa Eulogio, y situada al este de la columnata de las cuatro puertas; y un soldado asceta llamado Juan, que vivía en una celda cerca de la escalera de la iglesia de San Pedro. Mosco no menciona si vivían junto a otros ascetas o ellos solos, pero es probable que esas iglesias tuviesen un lugar anexionado destinado a albergar a ascetas, y probablemente habitase más de uno.

Uno de estos espacios para albergar a una comunidad masculina de ascetas parece haber existido en la iglesia de Metrás, que fue en origen el *martyrium* de un mártir local de la persecución de Decio¹⁸. El testimonio de su existencia

es dado por varias fuentes literarias¹⁹, quienes sitúan a ascetas viviendo en la iglesia.

La *Historia de los patriarcas de la Iglesia copta de Alejandría* menciona la existencia de monasterios situados en las proximidades del *martyrium* de San Marcos. Es probable que estos monasterios también fuesen residencias anexas al santuario donde habitaran ascetas urbanos²⁰.

Los lugares adoptados por ascetas y monjes para establecerse no fueron elegidos por azar, sino que tuvieron un significado, tanto práctico como espiritual. E. Wipszycka planteó que la elección de un lugar para establecer un monasterio no era únicamente una comodidad, sino un acto religioso²¹. El establecimiento del cristianismo había producido el fenómeno de la reconversión no sólo de la población sino también de los lugares de culto²². Los templos paganos fueron convertidos en iglesias, y las iglesias, como hemos apreciado en los casos anteriores, pudieron albergar comunidades de ascetas. Una de estas iglesias reconvertidas desde un templo pagano, que albergó una comunidad de monjes, fue el Serapeo de Alejandría. Este templo fue convertido en iglesia cristiana en época del obispo Teófilo²³, y según el testimonio de Eunapio fue ocupado por monjes de la congregación de Pacomio de Tabenesi²⁴. La existencia de monjes pacomianos en la ciudad es también ofrecida por el texto copto de la *Historia de la Iglesia de Alejandría*²⁵, donde se recoge que Teófilo cedió a los monjes pacomianos un terreno, propiedad de la Iglesia en la ciudad, donde los monjes se instalaron. La ubicación exacta de este terreno no es precisada en el texto, y no hay argumentos suficientes para relacionarlo con el Serapeo, sin embargo, los dos textos ponen de manifiesto la presencia e instalación de monjes pacomianos en la ciudad, por tanto de un monasterio perteneciente a esa congregación²⁶.

El aprovechamiento de terrenos, pero también de construcciones antiguas situadas en el interior de la ciudad fue sin duda una ventaja para la instalación de las comunidades de ascetas. A finales del siglo IV San Jerónimo da testimonio en la *Vida de Hilarión* 33 de la existencia de

¹⁶ Véase n. 10.

¹⁷ Véase CHOAT, M., «Philological and historical approaches to the search for the 'third type' of Egyptian monk», IMMERZEEL, M., VAN DER VLIET, J. (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27 – September 2, 2000*, Louvain, 2004, pp. 856-865.

¹⁸ DELEHAYE, H., «Les martyrs d'Égypte», *Analecta Bollandiana*, 40 (1922), p. 12.

¹⁹ SOFRONIO, *Milagros de los Santos Ciro y Juan 13* (FERNÁNDEZ MARCOS, N. (ed.), *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la Incubatio cristiana*, Madrid, 1975); LEONCIO DE NEÁPOLIS, *Vida de Juan el limosnero* 38 (FESTUGIÈRE, A.-J. (ed.), *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974); *Historia de los Patriarcas de la Iglesia copta de Alejandría*, (EVETTS, B. (ed.), *Patrologia Orientalis* 1.4, Paris, 1948, p. 498).

²⁰ *Historia de los Patriarcas de la Iglesia copta de Alejandría*, (EVETTS, B. (ed.), *Patrologia Orientalis* 1.4, Paris, 1948, p. 495).

²¹ WIPSYZKA, E., «Le monachisme égyptien et les villes», *Travaux et mémoires*, 12 (1994), p. 284.

²² Sobre la conversión de templos paganos en iglesias cristianas véase O'LEARY, L., «The destruction of temples in Egypt», *Bulletin de la Société d'Archeologie Copte*, 4 (1938), pp. 51-57; FERNANDEZ, G., «Destrucción de templos en la Antigüedad Tardía», *Archivo Español de Arqueología*, 54 (1981), pp. 141-156; BUENACASA PÉREZ, C., «La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)», *Polis*, 9 (1997), pp. 25-50.

²³ RUFINO DE AQUILEYA, *Historia Eclesiástica* II, 27; SOZOMENO, *Historia Eclesiástica* VII, 15, 18; JUAN DE NIKIU, *Crónica* 78, 42-28; cf. ORLANDI, T., «Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum?», *Papyrologica mediolanensia*, II (1968), pp. 295-304.

²⁴ EUNAPIO, *Vidas de filósofos y sofistas* VI, 11, 6-8.

²⁵ ORLANDI, T. (ed.), *Storia della Chiesa di Alessandria. Testo copto, traduzione e commento di Tito Orlandi*. Vol. II, Milano, 1968, pp. 66-67.

²⁶ Cf. WIPSYZKA, E., «Le monachisme égyptien et les villes», *Travaux et mémoires*, 12 (1994), pp. 293-294.

un grupo de ascetas –no hay constancia del número de ellos– viviendo en el barrio del Bruquion. Este barrio había sido en época ptolemaica una zona de gran prosperidad, donde había residido la élite intelectual de la ciudad, pero que sin embargo ya había perdido todo su esplendor²⁷. Jerónimo narra que Hilarión decidió marcharse a Alejandría y al llegar a la ciudad se hospedó «(...) con unos hermanos conocidos suyos en Bruquion, no lejos de Alejandría». Es probable que ese grupo de ascetas hubiese reaprovechado construcciones antiguas de la zona para instalarse. E. Wipszycka piensa que al haber sido un barrio próspero habría estado ocupado por grandes villas, y posteriormente al ser abandonado habría podido transformarse fácilmente en una zona un poco más próxima al desierto, por tanto se trataría de un monasterio. Bien es cierto que, podría tratarse de un monasterio, puesto que el barrio estaba un poco alejado del centro urbano, lo que habría facilitado la disposición de espacio suficiente para instalarlo; sin embargo, la información dada por Jerónimo es demasiado escueta, y no se puede aseverar si se trataría de un monasterio cenobítico, o de un grupo de ascetas urbanos viviendo juntos.

En ocasiones es difícil precisar qué tipo de residencia había sido establecido. Si los textos mencionan el monasterio de forma directa mediante un término concreto – no como Jerónimo que menciona su existencia de forma implícita –, esta terminología ayuda a clasificarlos. En el siglo V se identifica la existencia de un monasterio conocido como el monasterio de Pablo el leproso, epónimo que hacía referencia a un asceta que se había curado de lepra. La referencia al monasterio está recogida para aludir a que allí se transportaron los restos del profeta Elíseo el 11 de mayo del año 463²⁸. El monasterio es denominado con el término griego *moné*, el cual, aunque no tuvo un uso muy extendido, se usó como sinónimo del término *monastérion*. Este último término fue utilizado para designar de forma general el lugar de habitación de un monje, ya que procede de la palabra *mónos*, cuyo significado es «solitario, solo». Esto implicó que fuese empleado para designar el lugar donde vivía un solo asceta, pero también empleado para denominar al lugar donde vivía una comunidad de monjes, es decir un monasterio cenobita²⁹.

La denominación del monasterio de Pablo el leproso mediante el término *moné* hace pensar que se tratase de un cenobio, sin embargo hay que tener prudencia puesto que se trata de un testimonio aportado por fuentes tardías y no contemporáneas a la existencia del monasterio, cuando los

términos *moné* y *monastérion* estaban muy extendidos en su uso para denominar a todo tipo de centro de vida ascética.

La legislación romana de época de Justiniano, en relación a las comunidades ascéticas femeninas, hace una distinción entre *asketeria*, donde habitaban las *asketriai*, y *monasteria* donde vivían las *monastria*³⁰, es decir asceterios donde vivían ascetas y monasterios donde vivían monjas. La diferencia entre estos dos tipos de lugar de habitación residía en que un asceterio era una comunidad de vírgenes emplazada en el ámbito urbano, donde las ascetas a pesar de vivir en grupo, practicaban la ascesis de forma libre e individual, mientras que un monasterio reunía un grupo, probablemente más numeroso que el del asceterio, de mujeres sujetas a unas reglas comunes, donde todas las actividades se realizaban en común, sin existir una individualización en ningún aspecto del modo de vida llevado.

La existencia de un monasterio femenino en Alejandría está testimoniada por la *Vida de Santa Teodora*, donde se menciona que la santa acudió a un monasterio de mujeres arrepentida por el pecado de adulterio que había cometido³¹. El texto no menciona donde estaba situado el monasterio, pero probablemente no se encontrara muy lejos del centro de la ciudad, puesto que la historia narra que Teodora salió corriendo de su casa y fue al monasterio a llamar a la puerta. Esta presencia de monasterios femeninos en la ciudad viene también apoyada por la *Vida de Juan el limosnero* 38, cuando se narra la historia de un monje errante, que viajaba con una joven, la cual resultó ser una judía conversa a la que el monje giróvago buscaba un monasterio en Alejandría donde meterla.

En relación a los monasterios masculinos en la ciudad, la presencia de los monjes pacomianos instalados en el antiguo Serapeo, viene a manifestar que los monjes se establecían también en el interior de las ciudades. Por otra parte, podemos suponer también que la comunidad instalada en la iglesia de Metrás pudo haber evolucionado hacia un monasterio cenobita, puesto que en la *Historia de los Patriarcas de la Iglesia copta de Alejandría* se menciona que, en época del emperador Heraclio, era el único monasterio, que no se había convertido al calcedonismo³².

Los lugares de habitación concebidos para la vida cenobítica estaban fundados sobre ciertas condiciones, que emanaban del modo de vida. Un cenobio era un lugar

²⁷ AMIANO MARCELINO, *Historia* 22.16.15.

²⁸ TEÓFANES EL CONFESOR, *Cronografía*, PG 108, 209, JORGE EL MONJE, *Cronografía* IV, 209 (PG 110, 757); LEÓN EL GRAMÁTICO, *Cronografía* (ed. BECKER, I., *Leonis Grammatici. Chronographia*, Bonn, 1842, p. 115); cf. CALDERINI, A., *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, Supplemento 1 (1935-1986), Milano, 1988, p. 176.

²⁹ Véase ALBARRÁN MARTÍNEZ, M.J., *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudio de papiros y ostraca griegos y coptos*, *Studia Monastica* 23, Barcelona, 2011, pp. 158-163.

³⁰ *Novella* 134.9 (Justiniano, 556)

³¹ *Vida de Santa Teodora*, editada por WESSELY, K., «Die Vita s. Theodora», *Fünfzehnter Jahresberich des k. k. Staatsgymnasiums in Hernals*, Wien, 1889, p. 26; cf. PAPAConstantinou, A., «Je suis noir, mais belle: le double langage de la Vie de Théodora d'Alexandrie, alias Abba Théodore», *Lalies*, 24 (2004), pp. 63-86.

³² *Historia de los Patriarcas de la Iglesia copta de Alejandría*, (EVETTS, B. (ed.), *Patrologia Orientalis* 1.4, Paris, 1948, p. 498.

destinado para vivir aislado del mundo exterior; por una parte, la ciudad no era precisamente el contexto idóneo para el aislamiento total del mundo³³, puesto que tenía grandes peligros tales como las tabernas, la bebida o el juego³⁴; y por otra parte, un cenobio demandaba la disposición de espacio, puesto que el número de miembros solía ser elevado y se concebía como un lugar para no salir al mundo exterior, necesitando la instalación de celdas, un refectorio, talleres para el trabajo diario, y otras estancias varias. Sin embargo, la cercanía a la ciudad facilitaba la vida de los monasterios en un doble sentido: desde el punto de vista económico, la ciudad permitía vender los productos que los monjes fabricaban y abastecerse de lo necesario para vivir³⁵, y desde el punto de vista administrativo, no perdían el respaldo ni la influencia del poder político y religioso de la ciudad.

Juan Mosco en *El Prado Espiritual* (§ 69) sitúa el denominado monasterio de Litazómeno a las puertas de la ciudad. Esta ubicación podría corresponder a estas condiciones necesarias de la vida cenobítica: espacio para las instalaciones y cercanía a la ciudad.

La topografía monástica de Alejandría no refleja una gran cantidad de monasterios *intra muros*, sino que la

mayoría de testimonios ubican a los monasterios instalados *extra muros*. Desde finales del siglo IV las fuentes aportan la información de una instalación masiva de monasterios en la periferia de la ciudad³⁶. El *Sinaxario* recoge por ejemplo que María de Alejandría, una rica alejandrina que abrazó la vida ascética en el siglo IV, se retiró a un monasterio situado a las afueras de la ciudad³⁷.

La topografía alejandrina manifiesta que los lugares de habitación del núcleo urbano se situaban mayoritariamente en torno a las iglesias y los santuarios. Estos centros podrían ser calificados como comunidades urbanas o asceterios, tanto femeninos como masculinos; se caracterizarían por ser comunidades de ascetas viviendo juntos pero cada uno practicando la ascesis de forma individual, sin estar sujetos a normas comunes, y manteniendo contacto directo con el resto de la sociedad alejandrina. Mientras que los centros de vida cenobítica, o monasterios, fueron ubicados en la periferia de la ciudad, puesto que se trataba de edificios concebidos para una vida comunitaria siguiendo unas reglas y normas, con la intención de que los ascetas permanecieran siempre en su interior. Los textos muestran la gran prosperidad y extensión que se produjo alrededor de Alejandría y como la edificación de monasterios fue extendiéndose hasta veinte millas de la ciudad.

³³ La vida ascética tenía como uno de sus principales fines el aislamiento del mundo, por lo tanto algunos de los ascetas se retiraban en lugares aislados a las afueras de la ciudad, véase el caso de Alejandra, quien según recoge PALADIO en la *Historia Lausiaca* (§5), se retiró en una tumba a las afueras de la ciudad y permaneció allí durante diez años hasta su muerte. Del mismo modo, ATANASIO DE ALEJANDRÍA narra en la *Vida de Synclética* (§11-12), que la asceta vendió sus bienes a la muerte de sus padres y se retiró en una tumba familiar a las afueras de Alejandría.

³⁴ Estos peligros están ejemplificados en Juan MOSCO, *El Prado Espiritual* 194, cuando recoge que un anciano de Esceté fue a Alejandría a vender el producto de su trabajo manual, y vio a un joven monje entrando en una taberna. El anciano le esperó fuera y le dijo: «¿No sabes que llevas el santo hábito?, ¿no sabes que las trampas del diablo son muchas?, ¿no sabes que los ojos, los oídos y los gestos ofuscan a los monjes que viven en las ciudades? Al entrar con tal desvergüenza en las tabernas, oyes lo que no quieres, ves lo que no quieres y tienes trato con hombres indignos y mujeres. No sigas así, por favor. Huye al desierto donde podrás salvarte, según es tu deseo» (traducción SIMÓN PALMER, J., *Historias bizantinas de locura y santidad*, Madrid, 1999, pp. 206-207).

³⁵ PALADIO, *Historia Lausiaca* 32, recoge que un tal Antonio, monje pacomiano de Tabenesi en la Tebaida, era el encargado de ir a Alejandría para vender sus productos y labores y comprar lo necesario; Juan MOSCO, *El Prado Espiritual* 194, menciona a un anacoreta del desierto de Esceté que bajaba a Alejandría a vender sus productos.

³⁶ Sobre los monasterios periurbanos de Alejandría véase la recopilación hecha por WIPSYCKA, E., «Le monachisme égyptien et les villes», *Travaux et mémoires*, 12 (1994), pp. 298-303.

³⁷ *Sinaxario árabe-jacobita* 24 Tybi (BASSET, R. (ed.), *Patrologia Orientalis* 11, Paris, 1913, pp. 682-684; *Sinaxario alejandrino* 24 Tybi (FORGET, I. (ed.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 78, Louvain, 1921, pp. 400-401); cf. ALBARRÁN MARTÍNEZ, M. J., *Prosopographia asceticarum aegyptiarum*, Madrid, 2010, p. 66.