

Antonio BRAVO GARCÍA

EL HÉROE BIZANTINO

Antes de entrar en materia, y pese a que ya se ha hecho aquí, tal vez no sea inoportuno recordar lo que un diccionario español tan usado como el *Ideológico de la Lengua Española* de D. Julio Casares nos dice sobre el vocablo «héroe». Dejando a un lado su significación concreta en la mitología —obvia para la mayoría de los presentes—, un héroe es un varón ilustre y famoso, el que lleva a cabo una acción «heroica», el personaje principal de todo poema épico y, finalmente, el protagonista de una obra literaria. Vale la pena recordar esto una vez más ya que, ante todo, preciso es definir qué sentido, aunque sea general, vamos a dar a nuestra indagación por los caminos de la civilización bizantina —que, entre paréntesis, duró mil años— y tener muy presentes los más elementales problemas de metodología cuya solución garantice un mínimo de credibilidad a nuestra exposición. Entenderemos pues por héroe lo que, para los filólogos clásicos, vienen a ser los personajes de la épica oral más extendida en la antigüedad griega, los personajes de la tragedia clásica, las grandes figuras de la historia que han pasado a la leyenda —un Alejandro Magno por ejemplo— y algunos otros personajes de ciertos géneros o subgéneros literarios, la prosa filosófica entre ellos, que dieron origen a figuras tan conocidas socialmente como el filósofo cínico o estoico.

Todos ellos, como es evidente, comparten características no exclusivamente literarias; queremos decir que, junto a procedimientos descriptivos bien conocidos como son la fisiognómica u otros recursos bastante estudiados, junto a una rica colección de tópicos, el personaje literario incorpora también, en su ser ficticio, las aspiraciones, valores y odios de una sociedad, sirve como testimonio del progresivo desarrollo o decadencia de ésta, cambia con ella, es educador y paradigma, blasón y conciencia de la identidad de aquella, sirve también de mera distracción, en ocasiones, en su sed cons-

tante de aventuras y, siempre, viene a ser un retrato, por exceso o por defecto, de la gente que o bien le ha creado o se ha limitado a aceptarle voluntariamente y, por ello, se ha identificado con él en todo o en parte.

En nuestra exposición, tomaremos en consideración, en primer lugar y de una manera sumaria, cuál fue el destino, en tierras bizantinas, de héroes bien conocidos de la Antigüedad, especialmente algunos personajes homéricos como Aquiles, Odiseo y otros más. De la tragedia no hablaremos mucho ya que, aparte de que el género dramático había desaparecido hacía bastante tiempo, no tuvo revitalización bizantina como tuvo la épica; no deja de compartir aquélla, además, con esta última un cierto carácter de artificialidad en sus apariciones ya que, con mucha frecuencia, las citas trágicas son sólo expedientes utilizados por escritores muy cultos o bien ecos manidos sacados de los gnomologios o florilegios. En segundo lugar, pasaremos revista a las figuras que, con dimensión literaria suficiente, consideramos los auténticos héroes del mundo bizantino y, finalmente, aquí y allá, iremos trazando, a manera de conclusión, las líneas maestras que, a nuestro juicio (y no sólo al nuestro), dan unidad a los dos tipos de héroes con los que nos vamos a topar: los *antiguos héroes paganos del mundo greco-romano* y los *héroes cristianos del medievo oriental*.

Comencemos por el principio. La fortuna de Homero en la literatura bizantina –preciso es empezar por él como cantera y vivero de figuras heroicas del mundo antiguo– ha sido dilatada y sobre ella, al igual que sobre el destino de otros autores de la Antigüedad, hemos tenido ocasión de escribir en un trabajo de 1989 al que remitimos para mayor información. Homero estuvo siempre presente en los programas escolares, de modo que su sempiterno carácter de libro de escuela –antes, no lo olvidemos, había sido lo que los antropólogos suelen llamar «el libro de la tribu», que englobaba todos los conocimientos– explica bien su presencia en muy diversos géneros literarios bizantinos desde la epistolografía a la retórica. Por lo que se refiere a los primeros siglos del Imperio de Oriente e incluso antes, mucho es lo que podría decirse sobre la actitud de los Padres de la Iglesia con relación a la herencia poética griega en general y a Homero en particular. Este poeta, según señala N. Zeegers-van der Vorst, constituye, junto con Eurípides y Menandro, que le siguen, la tríada favorita de los Padres Apologistas del siglo II, los cuales –como se sabe– no son demasiado favorables a las letras griegas.

Con los Padres Capadocios el triunfo de lo helénico, al menos en lo que toca a su posible utilidad con vistas a la educación del cristiano, se consoli-

da; Gregorio de Nacianzo, por ejemplo, cita a Homero repetidas veces y es conocido el alto grado de influencia que tanto en el vocabulario como en la sintaxis y figuras retóricas de su poesía tiene la poesía antigua. De la otra magna figura capadocia, San Basilio el Grande, no es necesario hablar ya que su famosa obrita *Ad adulescentes*, que alcanzó una extraordinaria difusión en el Humanismo, es un perfecto programa que considera lo que de positivo pueden extraer los alumnos que frecuenten esta propedéutica (*he thúrathen paidéia*) que son las letras clásicas. Ihor Sevcenko ha señalado que San Basilio, en esta obrita, cita menos de media docena de veces los *Evangelios* y siempre de forma no literal, mientras que a Eurípides, Teognis y Solón los cita *verbatim*: sin duda tenemos aquí una prueba más de su reconocida simpatía por la poesía griega. De todas formas, no faltan voces que critiquen la falta de escrúpulos que el proceder de Basilio demuestra en lo que toca a utilizar los textos antiguos; «virtually all of these texts» —escribe Fortin— «have either been tacitly distorted or given a meaning that is different from and even diametrically opposed to that intended by the original author».

Entre Apologistas y Capadocios hay que colocar a Metodios, el primer cristiano, al parecer, en comentar el pasaje de la *Odisea* que muestra a su héroe atado al mástil; se trata, según aquél, de una figuración del cristiano y la cruz, soportando los cantos de sirenas de las herejías. La influencia del verso homérico, su popularidad —lo que hace pensar también en el grado de implantación que sus héroes pudieron llegar a tener en la mentalidad bizantina—, fue tal que, a mediados del siglo V, el *Salterio* griego, es decir, la parte de los *Septuaginta* que se leía con mayor frecuencia (los 150 *Salmos* de David y las *Odas*), fue versificado en hexámetros por Apolinar de Laodicea, contemporáneo del emperador Juliano. Más adelante, en el s. XII, el historiador Nicetas Choniates citará 134 veces la *Iliada* y 24 la *Odisea*, mientras que su segundo autor antiguo más citado, el popular Luciano, sólo lo será en 24 ocasiones.

Claro está que son muchas también las voces que en diversas épocas se alzaron contra Homero y toda poesía, motejándola de inútil y frívola, y que, claro está igualmente, los héroes antiguos que perviven de alguna manera en la conciencia bizantina no son ya exactamente como Homero los concibió. Vayamos con el primer punto. En un pasaje de la *Vida de san Juan Psychaites*, traído a colación por Robert Browning en su conocido trabajo sobre la fortuna de Homero en Bizancio, se nos dice que este santo, muy de acuerdo con la repulsa al libro escrito (incluida la *Biblia*) que los ascetas

solían manifestar, no necesitaba en modo alguno de las tonterías del viejo bardo. Otro monje, Juan Caminiates, critica en el siglo X la musa homérica que, en su sentir, rebosa mentira tras mentira; pero tanto los ataques como las citas, ecos y colorido homérico en la dicción no hacen sino testimoniar la presencia —la omnipresencia mejor, diríamos nosotros— del poeta épico en el quehacer literario de los bizantinos. Homero aparece en las descripciones retóricas que toman forma e imagen en los mosaicos y en las novelas de amor e intriga de época muy posterior (sobre las que se hablará más adelante), se exporta a Bagdad junto con la ciencia heredada de la Antigüedad y no abandona ni por un momento las aulas; sus comentaristas son legión y, entre ellos, los hay que han pasado a la historia por su inmensa erudición —Eustacio de Tesalónica, en el siglo XII, por poner el más claro ejemplo— y otros menos inspirados como aquel autor de una introducción escolar a la *Odisea* (tal vez del siglo XII) que loa el poema, según escribió Browning, en el mismo «tono de voz de un vendedor de enciclopedias».

Sin embargo, pese a esta presencia constante en la literatura —sobre la que, como se ha apuntado, tuvimos ocasión de escribir en otra ocasión y aquí, en buena parte, repetimos lo ya dicho—, pese incluso a que Trifiodoro (s. III-IV), Quinto de Esmirna (entre los siglos III y V), Nonno (s. V), Coluto (s. V-VI) y otros cultivaron la poesía épica, estos héroes homéricos, héroes universales donde los haya, no son ya los mismos como se ha señalado; no podían serlo. Aquiles, el guerrero por antonomasia, aparece con frecuencia como modelo contrapuesto a la educación cristiana. Gradualmente, la imagen del bravo luchador, caudillo de los Mirmidones, se diluye y en muchos autores bizantinos que mencionan su nombre es ya un médico, un músico o simplemente un personaje de cierto relieve en el mundo de los poemas. Eustacio mismo critica que Homero haya sido tan *philachilleus* (*Comm. Od.* 1696, 65; vol. 1, 431, citado por Cutler-Kazhdan en *ODB*, s.v.) y sus características de guerrero semibárbaro hicieron que León Diácono, un historiador del siglo X, afirmase que debió haber sido un tauroescita, cuya crueldad hacía pareja con la de los rusos, no muy amigos del Imperio por aquella época.

De Odiseo, como se ha anticipado, los Padres dieron numerosas interpretaciones alegóricas; su capacidad de sufrir, de aguantar los embates de la vida resultaba interesante para la mentalidad cristiana, lo mismo que lo fue también la del esforzado Heracles y sus trabajos por la Humanidad doliente, según estudió hace años Simon. Los viajes de Odiseo son los del alma a través del mar, que representa el proceloso mundo terrenal y, con el tiempo,

sus valores de ser industrioso y hábil (carpintero, cazador, adivino, cocinero y otras muchas cosas) saldrán a relucir en comparaciones de Nicetas Choniates, por ejemplo, a la hora de describir al emperador Andrónico I Comneno, como nos recuerda Kazhdan en el *ODB*. Paris, el hijo de Príamo, relacionado con el famoso juicio de la belleza de las tres diosas (Hera, Atenea y Afrodita), interesó a un cronista como Juan Malalas en el siglo VI, pero poco más cabe decir de él y de otros héroes homéricos que, como les sucede a otra infinita legión de nombres mitológicos, pasan como sombras de una erudición clásica por las inmensidades de la literatura bizantina. ¿Cuáles son las diferencias concretas entre estos héroes y lo que de ellos queda en tiempos bizantinos?

Si comparamos la épica —que hemos contemplado a vista de pájaro—, lo que conocemos de la tragedia y su presencia en la literatura bizantina y otras pervivencias literarias (la filosofía, la lírica, etc., que aquí no podemos tratar ni siquiera en escorzo), la conclusión es clara. Un héroe como Aquiles, luchador infatigable y no muy reflexivo que se enfrenta a su destino sin retroceder, un héroe más próximo a los valores sociales como Héctor, un hábil, pragmático, escurridizo y algo sentimental viajero como es Odiseo, un piadoso personaje de tragedia preocupado por no traspasar los límites de lo establecido por los dioses u obsesionado por soportar impávido las consecuencias de sus errores sin abdicar un ápice de su concepto de la honra, un filósofo estoico sostenido sólo por su pensamiento y encastillado frente a las pasiones, todos, todos ellos, aunque puedan parecerlo en ocasiones, no son cristianos.

En especial, en los estoicos, «a juzgar por las apariencias, por las actitudes exteriores» —las palabras son ahora del profesor Lasso de la Vega— encontramos «igual energía, fortaleza en el sufrimiento, perdón de las ofensas...», parecería que el paralelismo se impone. Pero mirando al fondo, a los móviles por debajo de las actitudes, hemos de reconocer que, aparte sus apreciaciones parciales desfavorables, son los filósofos los que vieron bien la fundamental diferencia entre la fortaleza del sabio y la del mártir cristiano. *Make no comparison!* En el momento decisivo de la prueba, el sabio *andreios* afirma su valor de hombre; el sabio perseverante, *karterós*, afirma su paciencia y confianza de hombre; el sabio magnánimo, *megalópsychos*, afirma frente al mundo su grandeza de hombre. En la prueba decisiva del martirio, el cristiano —sin embargo— «se abandona a su Dios. Es fuerte, porque en él se afirma la fuerza de Dios». No quiere decir esto, es bien claro, que los relatos de los *martirios* no estén influidos por la literatura pagana

—en concreto, sí lo están, como ha sido visto hace ya tiempo, y por un subgénero literario que podría denominarse «el filósofo haciendo frente al tirano»—, ni tampoco —¡esto mucho menos que lo otro!— que entre el cristianismo y el pensamiento antiguo haya una total cesura; lo que quiere decir, simplemente, es que entre el héroe griego y el santo cristiano, pese a lo mucho que pueda encontrarse a veces de parecido, hay también grandes diferencias.

Por lo que se refiere al renacimiento de una poesía heroica de colorido antiguo, ya no muy lejanos los días finales del Imperio, los cambios que en aquél experimentan nuestros viejos y cansados héroes son también de notar. A principios del s. XIV Constantino Hermoniakós escribe una metáfrasis o adaptación, en 24 libros, de la guerra de Troya basándose en la *Iliada* y, sobre todo, en el filólogo del s. XII Juan Tzetzes, el cronista del mismo siglo Constantino Manasses y alguna tragedia antigua; se trata de un relato moralizador en el que Aquiles es el rey no de los Mirmidones sino de los Búlgaros y Húngaros. También en el XIV encontramos una traducción anónima de la francesa *Roman de Troie* de Benoit de Sainte Maure, una obra del s. XII que reposa, a su vez, más sobre Dares el Frigio y Diktys de Creta que sobre el propio Homero; hay que decir que el anónimo traductor no parece saber nada de la *Iliada* ni de otros tratamientos de esta materia poética que se pueden hallar en la literatura bizantina de diversas épocas.

La que se conoce como *Iliada bizantina*, la *Diégesis genaméne* en Troia, poema anónimo de finales del s. XIV muy probablemente, parece estar basada en materiales de crónicas bizantinas, especialmente en la del citado Manasses; por su parte, la llamada *Aquileida*, poema también anónimo y escrito muy probablemente a mediados del XIV igualmente, refleja el mundo francogriego caballeresco de esa época, con sus torneos y amor cortés, y prácticamente nada tiene que ver con el mundo de la épica antigua. Se ha observado que este trasfondo cultural es el mismo que encontramos en las novelas de esta época como *Beltandro y Crisanza* o *Libistro y Rodane*; en ellas, el mundo occidental que los cruzados introdujeron traumáticamente en las conciencias de los vencidos bizantinos tiñe un decorado que, pese a todo, no deja de tener colores bizantinos o todavía más orientales.

La figura de Alejandro Magno, escenas de cuya vida servían de decoración al palacio que Digenís Akrites se hizo construir, perduró en los cronistas bizantinos, que partieron del Pseudo-Calístenes; también a propósito de ella se tejieron poemas en la última época bizantina, de los cuales se conserva una *Alexandreia* del XIV y otras versiones de diversas fechas.

Alejandro, además, entró de lleno en lo popular e incluso en el folclore; conservamos recetas mágicas que le mencionan en sus conjuros y un sinfín de anécdotas aquí y allá. Y si Alejandro resurgió en el despertar épico de la última época, no otra cosa hizo Teseo, el legendario rey ateniense, hijo de Egeo, que, si bien estuvo presente a lo largo de los siglos en obras de poetas como Nonno, de cronistas como Malalas y de comentaristas como Tzetzes, no tuvo su momento de gloria hasta finales del s. XV en que la *Teseida* de Boccaccio pasó al griego.

Lo que acabamos de ver, si puede decirse así, no es más que la presencia de una ausencia; hemos subrayado lo que quedó de la imagen del héroe antiguo, que no fue mucho. Ahora bien, la sociedad bizantina siguió alimentándose de héroes y su condición de cristiana no pudo menos que inclinar las preferencias del público lector u oyente hacia un producto literario evolucionado a partir de la figura del *theios anér* de la tardía antigüedad, hacia la figura del santo, el luchador incansable, el vencedor de los demonios externos y de su propio cuerpo, el conocedor de las sombras del alma humana y del camino hacia la luz divina, el guía espiritual, el avisado consejero político, el mártir valeroso en fin, que ahora, y por muchos siglos, habría de convertirse en personaje literario por excelencia. Buena prueba de que lo que decimos es cierto es que conservamos unas 3.000 obras que tienen que ver con la *pasión, vida, dichos* o *milagros* de algún santo.

Para Sevcenko y para otros investigadores, en resumidas cuentas, la imagen del hombre ideal, fijada en palabras e imágenes, es en Bizancio la del santo; ni el soberano, ni el guerrero, ni el cortesano, ni el sabio, ni el comerciante —capítulos que han de aparecer en cualquier retrato del «homo byzantinus»— fueron tal. Sin embargo, es preciso reparar en que, entre las dimensiones del santo, heredero del *theios anér* de la antigüedad tardía, se encuentran no pocas veces algunas de las que conforman los otros géneros de vida nombrados. Santos militares, hábiles directores de conciencia que recuerdan al sabio estoico y que conocen el secreto de la vida espiritual, mediadores sociales, consejeros inspirados de la realeza no son sino reflejos, en un único espejo, de la variedad del mundo que en aquél, o sea en el santo heroico, se mira. .

La hagiografía, nombre moderno de un género literario extraordinariamente popular en Bizancio —y aquí no hacemos sino seguir la exposición de Kazhdan en el utilísimo *ODB* y los trabajos de Sevcenko—, pretende, aparte de venerar la figura de un santo, crear un ideal de vida cristiana, ofrecer información sobre un personaje y su entorno y, en no pequeña medida,

entretener a un público; Cyril Mango ha llamado la atención sobre algunas características de éste. En primer lugar, con la desaparición progresiva de las ciudades, el público culto, que pertenecía en su mayoría a la clase de los curiales, fue desapareciendo también y, desde luego, hasta que no se revitalizaron aquéllas, no se pudo encontrar de nuevo un conjunto suficiente de funcionarios y clérigos que pudiesen ser considerados como núcleo significativo de lectores. Por otra parte, no todo el que sabía leer leía en su casa libros clásicos; lo que sabemos por los inventarios de bibliotecas particulares, e incluso oficiales, es bastante descorazonador al respecto. Por ejemplo, un rico hacendado del siglo XI, Eustacio Boilas, dejó al morir numerosos libros; poseía 7 hagiográficos, 10 bíblicos, 12 patrísticos, 33 litúrgicos y algunos más entre los que se cuentan un libro de derecho, uno de interpretación de sueños, las fábulas de Esopo, la novela de Alejandro, un Aquiles Tacio y algunas crónicas. ¡Ni un solo clásico!

Pero aunque es género extraordinariamente popular no puede decirse que haya sido *literatura popular*; son muchos los detalles que lo indican y no es el menos importante el hecho de que, con frecuencia, el santo es hijo de familia pudiente. Su pobreza es voluntaria y, en los relatos —lo observa Patlagean en su estudio, «Ancienne hagiographie Byzantine»—, el pobre de solemnidad que no puede escapar a su pobreza aparece en papeles de comparsa. Tampoco suelen estar ausentes de las *vidas* los elogios a la capacidad intelectual de los santos y las referencias a la educación que adquirieron, aunque también existe, por otro lado, una minusvaloración del libro frente a la práctica cristiana. Finalmente, sólo en el siglo XII empezamos a encontrar *vidas* escritas en una lengua de un nivel marcadamente más popular que las anteriores.

Con esto ya sabemos algo de la gente que pudo leer la literatura hagiográfica. De los que no sabían leer —y el problema de la alfabetización del Imperio es un tema relativamente bien estudiado por Browning y Mullet— no hay ni que pensar que se interesasen por la literatura clásica, casi oculta en su mayor parte hasta el llamado renacimiento del siglo X, que estudió magistralmente Paul Lemerle, sino más bien que se sintiesen atraídos por las historias de santos que alguien pudiese contarles. La propia literatura hagiográfica, no lo olvidemos, suele llamar a su público *akroataí*, o sea, oyentes, lo que nos acerca todavía más a la antigua lectura o recitado cuyo objeto eran las historias de héroes del pasado. ¿Pero qué más sabemos de ese público potencial lector u oyente? ¿Cuáles eran sus necesidades espirituales o psicológicas? La utilidad espiritual (la imitación de los modelos

propuestos en especial) es el argumento más repetido por los propios autores de *vidas*, pero, en opinión de Sevcenko, la verdadera necesidad que estos textos colman es la de ser un lenitivo de esa sensación de inseguridad del bizantino, un hombre medieval en un mundo que seguía siendo hostil. Para los pobres, muchos de estos textos eran un consuelo; para los ricos, lo mismo, dado que su posición en poco les libraba de un siempre posible cambio de fortuna rápido (no olvidemos que la «rueda de la fortuna», símbolo de esta mutación inesperada temida por todos, aparece también en la literatura bizantina). ¿Y qué decir de las enfermedades? Unos y otros estaban afectados por ellas y, en cierto modo, un médico milagroso como el santo suponía un consuelo con su simple existencia. El héroe, pues, seguía siendo valioso —además de por otras muchas razones— por su mero existir. De otra parte, el mundo estaba lleno de demonios y el santo venía a ser como un pararrayos contra ellos ya que, en caso necesario, tenía poderes para distinguir sus diversas clases y exorcizarlos.

Las etapas de la evolución de este género fueron mostradas por H. Delehaye, prolífico autor en este campo de estudios, quien demostró que, a medida que nos alejamos de la época de una Iglesia militante, la narración del martirio pierde su atractivo y, en cambio, es la vida ascética la que interesa más y más, transformándose poco a poco en algo parecido a una novela. Son cuatro los tipos fundamentales de obras hagiográficas; la primera es el *martirio*, la segunda la *vida* y la tercera las colecciones de anécdotas y dichos de santos que se conocen como *Apophthegmata patrum*, *dicta patrum* etc.; una obra de este último tipo es, entre otras, el conocido *Pratum spirituale* de Juan Mosco. Finalmente, un cuarto tipo, los relatos de *milagros* de un santo en particular, parecen haberse puesto de moda como un género independiente en torno al siglo VII.

Los *martirios* o *pasiones*, en primer lugar, presentaban no exactamente la vida del santo sino su interrogatorio —que dijimos que recordaba a las composiciones que representaban al sabio frente a un tribunal o sus acusadores—, condena, tortura y posterior ejecución. La fecha de estas composiciones suele estar, como es natural, entre los siglos II y IV, pero no hay que olvidar que también hubo mártires, y por lo tanto *martirios* literarios, en época iconoclasta o con ocasión de invasiones árabes y turcas. Su estructura —de acuerdo con lo que afirman diversos autores— fue variando desde una primitiva forma muy simple, una *carta* de la comunidad cristiana a la que pertenecía el mártir dando noticia de su muerte, hasta casi una escena dramática con finalidad litúrgica; de todos modos, lo que resulta más impor-

tante señalar es que, por un lado, no todos los *martirios* que conservamos están basados en *actas* controlables, es decir en documentos oficiales, siendo, por lo tanto, muy difíciles de verificar o puramente legendarios; de otra parte, es curioso notar que, en varios casos, los *martirios* son relatos que narran los cruentos destinos de varios personajes a la vez.

Por ejemplo, son conocidas las historias de los *cinco mártires de Sebasteia*, legendarios cristianos ajusticiados bajo Diocleciano, cuyas torturas debieron fascinar a los lectores; uno de ellos, por ejemplo, fue obligado a llevar zapatos con clavos afilados en su interior, a otro le cortaron manos y lengua y un tercero, por desgracia, no pudo llegar a ver cómo su cabeza, después de ser cortada por el verdugo, desaparecía misteriosamente para reaparecer luego en lo alto de un árbol. Un grupo un poco mayor es el de los *siete durmientes de Efeso*; también legendarios, estos siete mártires, en una de las persecuciones del emperador Decio en el s. III, se refugiaron en una cueva. Cerrada a cal y canto la entrada por sus perseguidores, los siete permanecieron 190 años en un profundo sueño, despertando en el reinado de Teodosio II. Todavía mayor en número, conservamos el *martirio* de los *40 mártires de Sebasteia* narrado en diversas fuentes; se trata aquí, cosa no infrecuente en los *martirios*, de soldados condenados por su fe. Fueron éstos obligados a permanecer toda la noche desnudos en un lago helado, lo que les ocasionó la muerte; la acción transcurre, para algunos, en el reinado de Licinio. Finalmente, aun poseemos un martirio de un grupo mayor que es la historia de los *42 mártires de Amorio*, santos igualmente legendarios, que fueron masacrados por los árabes en el año 845 en la ciudad de Samarra. Con diversas versiones, este parece ser el último –y uno de los más numerosos– de los ejemplos de *martirios* múltiples que nos han llegado. La presentación no en grupo sino individualizada de estos últimos muestra que, en torno al año 900, la mentalidad bizantina ya no aceptaba la idea de la solidaridad de los mártires que, en el pasado, había sido tan importante, sino que iba en busca de un héroe individual; es ésta la opinión de Kazhdan en un trabajo reciente.

Por lo que toca a las *vidas*, no hay duda de que en ellas se conservan muchos de los rasgos de la antigua biografía y que, en ocasiones, están adornadas con elementos de la novela o el cuento popular. San Antonio, en su vida escrita por Atanasio de Alejandría a mediados del s. IV, es el modelo de muchas otras composiciones. La figura del santo decrepito luchando a brazo partido con los demonios y sus tentaciones es patrimonio de muchas literaturas. Macario el Grande, en el siglo IV también, mantenía tan a raya

a su cuerpo que podía decir que, desde que le bautizaron jamás había escupido en el suelo (Paladio, *Historia lausiaca*, 18, p. 28; ed. Butler). Un personaje legendario, San Menas, tras su muerte protagonizó un milagro sonado: su ataúd fue flotando desde Alejandría a Constantinopla (la historia de este tipo de viajes milagrosos es común en los relatos de cómo llegaron al Monte Atos ciertos iconos maravillosos que huían de la persecución iconoclasta de la capital). También en Egipto, otra santa, santa María, se fue a vivir al desierto con un cesto de verduras por toda provisión: fueron 17 años los que pudo alimentarse de tan magras reservas.

Basilio el joven, en el s. XI, fue condenado a morir ahogado en el mar pero unos delfines le salvaron; resulta de especial interés esta *vida* ya que en ella se describe la visión de Teodora, una fiel sirvienta del santo, que tuvo ocasión de contemplar la Jerusalén celestial, los castigos de los condenados y de pasar por las aduanas (*teloneia*) que los diablos tenían montadas desde la tierra al cielo para ir purificando de pecados a las almas. Pelagia de Tarso no tuvo tanta suerte como Basilio; condenada por Diocleciano fue asada dentro de un toro de bronce sin que pudiera salvarse de forma milagrosa. Otra santa del mismo nombre, Pelagia la Virgen, huyendo de unos perseguidores, prefirió arrojar al abismo antes que ser deshonrada por ellos. Pelagia la Prostituta, una tercera santa homónima, se arrepintió de su mala vida, distribuyó sus riquezas entre los pobres –igual que hicieron otros muchos santos, como la famosa y riquísima Melania, cuya *vida* y la influencia de los demonios ha estudiado recientemente el profesor Blázquez– y acabó sus días en un convento masculino disfrazada de hombre, lo cual es también un tópico que tendrá larga vida. Algo muy parecido fue lo que hizo santa Marina aunque su historia es todavía más de novela griega; según la vida de esta santa, una vez muerta su madre, acompañó a su padre a un monasterio donde vivió durante años disfrazada de chico. Pasado el tiempo, fue acusada de haber dejado embarazada a una mujer, cosa que no negó, aceptando por ello el castigo y una vida todavía de mayores mortificaciones. Una vez muerta se supo la verdad y su santidad resplandeció.

En fin, no es necesario seguir trazando a vuelapluma los temas y episodios de estas vidas; fácil es ver que algunas de estas intrigas están no sólo en obras griegas sino también latinas y orientales y que su parecido con el cuento popular no debe ser rechazado. Por otro lado, en muchos textos hay una extraordinaria información sobre vida privada, acontecimientos políticos, nivel económico de la sociedad, creencias mágicas, prácticas médicas, asuntos legales, temas de historia del arte y otras muchas cosas que enrique-

cen ante los ojos del estudioso el valor de estas narraciones. Tampoco hay que olvidar que, junto a sus valores religiosos, ascéticos, éticos, en general nos están ofreciendo un retrato del auténtico héroe popular del Imperio bizantino. Los milagros, la sabiduría y astucia del santo, su santidad ejemplar y su capacidad para recuperarse de las caídas con la ayuda de Dios, su valor frente a las tentaciones, su lucha encarnizada con los demonios (de los que a veces recibe palizas, sustos de muerte y otras desagradables sorpresas), su caridad o incluso sus victorias sobre dragones (no sólo san Jorge mató a uno sino también otra santa, llamada Marina igualmente [siglo III], y una segunda, ésta del siglo V, santa Isabel de Heraclea [Isabel la taumaturga], cuya vida fue modelada sobre la de san Jorge y, por ello, entre otras razones, parece que fue escrita en el siglo XIII). Su invencible confianza en Dios y otros muchos rasgos definen pues a este héroe, un héroe que, aparte de las recompensas que le esperan en el más allá, posee aquí en la tierra ciertos dones como el *discernimiento de espíritus* –puede distinguir al bueno del malo, lo bueno de lo malo–, el don de obrar milagros, el de prever el futuro y algún otro que le separa del común mortal.

Son muchas, además, las torturas voluntarias o forzosas que han de padecer por la fe y muchas las vicisitudes que han de afrontar. Ya hemos visto algunas y, por ello, con un par de ejemplos más bastará. Los hermanos Graptoi, Teodoro y Teófanos, en el siglo IX, iconódulos ambos, hubieron de sufrir la afrenta de que les tatuasen en la frente una docena de versos los enemigos de las imágenes; san Pablo de Latros, en el siglo X, nos ofrece el ejemplo de un asceta especialmente preocupado por la alimentación que, aparte de comer básicamente bellotas, mezclaba con leche cualquier otra cosa que ingiriese para quitarle todo sabor agradable que pudiese tener. Las dietas que Aline Rouselle ha estudiado entre los ascetas del desierto obsesionados por el pecado sexual revelan bien los excesos de mortificación –no compartidos por todos ni en todas épocas– a los que los santos bizantinos, con esforzado denuedo digno de un héroe, se entregaban. Cabe traer aquí la frase que un asceta le dice a uno de sus compañeros de fatigas en la *Historia lausiaca*: «Yo estoy más muerto que tú» (*egó sou nekróteros eimi*); la frase es traída a colación en uno de los libros más penetrantes que sobre esta época, los primeros siglos del cristianismo, se han escrito: *Paganos y Cristianos en una época de ansiedad* de E.R. Dodds.

Es ahora la ocasión de decir algo, muy poco, sobre la estructura de las *vidas* y algunas interpretaciones de conjunto. Por supuesto, lo primero de todo, es aclarar que este tipo de composiciones tiene multitud de rasgos que

le unen al mundo antiguo; partamos de una obra, la *Vida de san Antonio* escrita por Atanasio de Alejandría en torno al 360, que, como es bien conocido, influyó mucho en el género y, además, dejó huellas literarias o pictóricas entre las que destacan, a través de las traducciones latinas que se realizaron, las *Tentaciones* de san Antonio del Bosco, así como las de Flaubert. Unos han visto en esta *vida* un encomio, otros una biografía; hay quien ha observado en ella un desarrollo espiritual del héroe mientras que otro, Richard Reitzenstein en concreto, ha negado éste y ha reconocido simplemente una serie de episodios diferentes puestos uno tras otro a la manera usual de las aretalogías helenísticas.

Mérito de Reitzenstein es haber podido unir la *vida* en cuestión con una de Pitágoras muy parecida a la que conservamos escrita por Porfirio; por si fuera poco, san Antonio presenta trazos característicos del sabio neopitagórico ya que habla con los animales y, además, tiene el don de la *diákrisis*, es decir, la discriminación entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, los ángeles y los demonios. Por otro lado, los trazos generales que enmarcan la narración de muchas *vidas* son también deudores del mundo antiguo: las curaciones están hechas siguiendo el modelo no sólo de las evangélicas sino también de las realizadas en Epidauro; la peregrinación de los fieles al lugar donde el santo mora y las fiestas allí realizadas son igualmente una práctica pagana que permanece todavía en nuestros días como afirma Sp. Vryonis, quien acentúa que, a pesar de que los santos como héroes literarios se oponen a los héroes literarios de la antigüedad, sin embargo no pueden evitar ser honrados en Bizancio de una forma que, en parte –se refiere en concreto a la *panégyris*–, sigue siendo pagana.

En fin, que este género, como sucede con todos, no nace del aire. Sevcenko está de acuerdo con la opinión de Reitzenstein y otros de que obras como la vida del milagrero Apolonio de Tiana, las biografías de Pitágoras y nuestras *vidas* de santos pertenecen formalmente a un mismo género que se ocupa de narrar las *práxeis*, las acciones, de estos personajes sobrehumanos; claro está que las últimas se desarrollan en un medio diferente y cambian en ciertos aspectos, pero la estructura, completada con los recursos retóricos que un manual como el de Menandro el rétor nos ha transmitido, viene a ser más o menos la misma. “La prescription que Ménandre donnait pour plan d’un éloge –citamos a Sevcenko, «L’agiografía», p. 101– comprenait la description du lieu de naissance du héros, de ses parents, des circonstances de sa naissance, de ses dons naturels, de son éducation, de ses années d’enfance et de ses actions ou de ses exploits et enfin, une comparaison

entre lui et d'autres personnages fameux du passé. Le degré auquel l'hagiographie adhérait à ces règles, et évidemment le niveau du style adopté par une Vie, variaient selon l'éducation de l'hagiographe".

No es cuestión de ponernos ahora a la tarea de traer aquí toda la serie de tópicos que forman parte de una *vida* y le confieren su peculiar estructura; a partir del *topos* inicial de la modestia del narrador, de la incapacidad para expresar el cúmulo de prodigios que, como en cascada, van a seguir, hasta la influencia de un sueño en la decisión de escribir el relato o la presentación de éste como encontrado en un viejo manuscrito, lo que le da —o mejor, pretende darle— una mayor autenticidad, la serie podría alargarse hasta el infinito. Tópicos, citas de autores antiguos (tomadas de gnomologios las más de las veces), alusiones más o menos ocultas, préstamos de otras *vidas* (hay episodios que se repiten aquí y allá) son los añadidos que hermocean este género; hablamos de hermosura porque no cabe pensar que el resultado final desagradase al lector bizantino, habida cuenta de la popularidad del producto. Muy al contrario —como señala Sevcenko—, los presupuestos estéticos de este público coincidían con los de los autores (o al revés, si queremos expresarlo así) y, por ello, el éxito estaba asegurado. Concluye este investigador trayendo a colación —cosa nada errada a nuestro juicio— el éxito mundial de una novela relativamente reciente, *Love Story* de Eric Segal, que, pese a ser una colección de clisés tanto en su estructura como en sus personajes, un puro tópico en suma, alcanzó, sin embargo, una extraordinaria popularidad.

El elemento de la comparación con los personajes del pasado a que se refería Ihor Sevcenko nos servirá de hilo conductor que nos lleve a considerar otras formas de interpretación —éstas no meramente formales— que se han utilizado con vistas a analizar el género. Ha sido Patlagean quien ha intentado analizar las categorías mentales de la antigua hagiografía bizantina sirviéndose de conceptos antropológicos utilizados por C. Lévi-Strauss en su conocida *Antropología Estructural*. El hombre, inseguro en un mundo hostil, se relaciona con éste mediante tres modelos superpuestos, tres niveles de relación, pues, existentes entre aquél y el mundo, cuya articulación constituye una estructura perceptible en el relato hagiográfico; se trata del *modelo demoníaco* (en el que la agresión es perpetrada por los demonios más allá de todo valor moral), el *modelo escriturario* (en el que los términos de la relación imitan servilmente a los personajes y hechos de la Biblia) y el *modelo ascético* y moral (en el que los términos de la relación se han transpuesto al plano de la ascética, la virtud y el pecado).

El mundo de los demonios, las molestias que éstos causan al asceta incesantemente, la posesión diabólica que puede llegar a privarle incluso de su propia personalidad, constituyen un peligro constante al que se enfrenta el héroe: para este enfrentamiento saca su fuerza nuestro héroe de una voluntaria separación de la cultura, representada por el apartamiento de las relaciones sexuales, la abstención de alimento, o su ingestión de la manera más simple. A propósito de esto último recordemos que Robert Browning, en su estudio sobre el santo bizantino, señala esta característica de evitar la ingestión de alimentos cocinados, añadiendo que el tratamiento de aquéllos es precisamente «the mark of civilisation, of assertion of human control over a potentially hostile nature». El asceta, nos advierte además Patlagean, no come carne –cuyo consumo está ligado a la vida en sociedad urbana–, se vuelve a la naturaleza en su desnudez total o casi total, abandona los cuidados corporales y prácticamente prescinde de un techo. Se trata pues de un modelo profundo, «extérieur au christianisme, ou même étranger à toute orientation morale» como señala esta investigadora, en el que –y esto es importante– los demonios no son el símbolo de tentaciones morales sino adversarios malignos que fustigan al hombre. Cyril Mango ha insistido sobre este punto («the dissociation between demons and sin») no hace mucho. De todas maneras, el modelo no se mantiene en pie totalmente ya que el nacimiento, la muerte, las grandes catástrofes colectivas nunca se atribuyen a una agresión demoníaca; aquí el cristianismo ha limado muchas aristas del viejo modelo e impuesto su ley.

En segundo lugar, el *modelo escriturario*, que tampoco se nos aparece completo, se limita a comparar constantemente al santo con los héroes de la *Biblia* sin que, en principio, comporte explicación moral de las desgracias de los hombres y de los méritos de los santos. Normalmente este modelo aparece en lo que podría llamarse «la segunda parte» de las *vidas*, es decir, tras la vuelta a la ciudad del asceta, que se ha purificado en el desierto, traspasado los límites de lo humano y convertido, con la ayuda de Dios, en un ser superior; lo que de él toca ver ahora son sus milagros, sus curaciones y exorcismos. Finalmente, el *modelo moral* es el único en el que el hombre desempeña un papel consciente; es una falta moral la que explica la enfermedad física o mental y las calamidades que sobrevienen a la sociedad, y es a menudo un pecador el blanco preferido por los demonios. El santo, en cambio, mediante los ejercicios ascéticos (cuyas privaciones tienen un valor espiritual) o bien por medio de sus logros morales como la humildad, la obediencia y otras nociones, adquiere un poder sobrehumano que le permite

descubrir la falta oculta que ha producido trastornos. Tenemos aquí una vez más al *theios anér* que, mediante su conocimiento especial, repara el daño; pero este modelo tampoco es completo. El santo, en efecto, no puede cambiar muchas cosas; predice las catástrofes causadas por una falta colectiva pero no puede impedir las, por ejemplo. En resumidas cuentas, según Patlagean, este modelo es básicamente cristiano pero, a la vez, está afectado por el pensamiento propiamente teológico.

Queda todavía mucho por decir sobre el santo. La inmensa masa de *vidas* que conservamos no sólo presenta una larga serie de tópicos comunes y permite la aplicación de algunos esquemas conceptuales con vistas a entender mejor la actuación de los santos sino que, además, nos lleva sin mucho esfuerzo a darnos cuenta de que existe en ella una tipología bien fácil de percibir, algunas de cuyas categorías vale la pena señalar. Por ejemplo, tal vez los santos más espectaculares por su ascetismo sean los *dendritas*, que pasaban su vida en un árbol, y, sobre todo, por ser más conocidos, los *estilitas*, cuya permanencia en lo alto de una columna haciendo penitencia y oración es la imagen suprema del ascetismo oriental. Uno de estos santos, san Simeón el viejo, muerto en el a. 459, pasó un tiempo en una cisterna, luego tres años en una celda y más tarde se encadenó a una piedra; la columna a la que se encaramó tenía 16 metros. Hay que notar que los lugares donde personajes como Simeón oraban eran visitados constantemente por una masa de peregrinos de todas las nacionalidades; de otra parte, el comercio que se hacía con la tierra santa o el agua que rodeaba el lugar era importante y los recuerdos que los peregrinos portaban consigo sirven de material de estudio a los arqueólogos. En no pocas ocasiones los milagros que llevaban a cabo corrían de boca en boca y hubo veces en que estos «divinos hombres» actuaron como árbitros en disputas entre ciudades o como jueces en cuestiones de ortodoxia religiosa, siendo llamados a dar su opinión a un concilio por el propio emperador. Todo esto –de lo que ya se ha anticipado algo– es el objeto del excelente estudio de Peter Brown sobre el *theios anér*.

Otra categoría, no menos espectacular, es la de los santos locos, los santos locos por amor de Dios, los *saloi*. El primero del que conservamos una *vida* es san Simeón de Emesa; la cronología no está clara pero debió de vivir tal vez en el reinado de Justiniano. Pasó casi una treintena de años en el desierto del Mar Muerto y luego se marchó a Emesa donde dedicó el resto de su vida a una actividad no muy fácil de entender. Si uno lee las páginas del texto editado por Rydén, encuentra en ellas infinidad de anécdotas rela-

tivas a su conducta que pueden sorprender al pronto. En primer lugar, por ejemplo, hubo una ocasión en que el santo se ató un perro muerto a la pierna y pasó por delante de la escuela mientras los niños le gritaban que estaba loco y corrían tras él dándole bofetadas. En otra ocasión entró en la iglesia y se dedicó a apagar las velas tirándoles nueces. Fue un escándalo, además, el día que, en vez de entrar en los baños de hombres, lo hizo adrede en los de mujeres, teniendo que sufrir que le llamasen loco y le golpeasen.

¿Qué nos dice todo esto? La figura del santo loco es conocida por los lectores de Dostoieski, ya que la ortodoxia rusa conservó el recuerdo y la presencia en ocasiones de estos locos por Dios, *yurodivi*; hasta tal punto su deseo de penitencia era grande que ese fingirse locos, ese ser despreciados y vituperados nada les importaba. Por supuesto, en su conducta hay mucho de la antigua provocación cínica, de oposición al orden establecido en una sociedad en la que no creen y a la que querrían cambiar y, al tiempo, toda la sabiduría, incluso la socarronería, de otros muchos santos menos espectaculares. Por ejemplo, este santo, Simeón, podía prever el futuro; el historiador eclesiástico Evagrio, como trae a colación Rydén, recogió algunas anécdotas de la vida del asceta loco; en una de ellas el santo, llegándose al ágora, azotó algunas columnas y les gritó que iban a bailar. Un tiempo después sobrevino un terremoto y, a consecuencia de éste, se derrumbaron precisamente las columnas que había azotado.

También Simeón fue acusado de haber dejado embarazada a una sirvienta; no lo negó al principio y aceptó las bromas y reproches de la gente. Pero, cuando la mujer fue a dar a luz y sufrió durante tres largos días infructuosamente, el santo le dijo que o revelaba el nombre del padre o el niño seguiría sin nacer; la revelación no se hizo esperar y el santo, exculpado, fortaleció su fama de virtuoso y, a la vez, vio extenderse la creencia en su capacidad de hacer milagros. Una nota, tras lo que acabamos de decir, se hace necesaria. La hagiografía, aunque pueda parecer paradójico, es precisamente el género donde el lector puede encontrar más detalles relacionados con la sexualidad; por supuesto no se trata de una complacencia directa y explícita sino, más bien y como era de esperar, una preocupación constante por la cuestión, que genera una tensión especial, una omnipresencia de la lujuria y sus peligros. La prostitución, por ejemplo, aparece por doquier y, aunque muchas prostitutas se rediman y lleguen a santas o, sin redimirse, engendren santos, no deja de ser un problema ya que son también muchos los ascetas que a ella sucumben. Sin embargo, no pocas veces el monje, ya sea para convertir a esas mujeres, ya para demostrar su fortaleza, se acerca

a ellas y hay ocasiones en que el lector antiguo –y el moderno– podía encontrar en estos episodios textos más que sugerentes.

Los tocamientos sin resultado a los que fue sometido por unas prostitutas san Andrés el loco –cosa que provocó la ira de las propias profesionales por su fracaso frente a un hombre divino que podía resistir la tentación carnal y expulsar el deseo– son un buen ejemplo de lo que decimos. Pero hay otros muchos detalles que nos sugieren –lo ha notado Sevcenko– que también la presencia inconsciente de lo sexual es un hecho notable en estos libros de edificación. Lista este investigador algunos ejemplos en los que cabe detectar esta atmósfera y que, mediante la unión sin tapujos de lo espiritual con lo carnal, oponiendo violentamente una cosa a la otra, robustecen, a veces de una forma ambigua, el mensaje. Una historia que recoge Sevcenko, por ejemplo, nos habla de un monje que, vencido por la tentación, yace con una joven; a la mañana siguiente, tras una serie de preguntas, descubre con horror –imaginamos un estremecimiento en el lector u oyente–, que se trata de su propia hija. El motivo, viejo de siglos en tierras griegas, explota la fascinación de lo prohibido y se une, como la cruz a la cara de la moneda, a una llamada general de rechazo al sexo.

Otro pasaje; Teodoro de Sykeon, entre otras muchas habilidades, fue capaz de reconocer en unos utensilios de plata comprados para el culto que aquélla había sido reciclada; por si fuera poco, se descubrió más tarde –detalle que encaja con lo que estamos diciendo– que la plata procedía de un orinal propiedad de una prostituta. Ciertamente el mal uso previo de una vasija de plata llegada a manos de un religioso parece un tópico de la época (véase el caso del mago Paulino en tiempos del emperador Mauricio [582-602], narrado por Teofilacto Simocattas y estudiado por Magoulias), sin embargo, lo que nos interesa es la insistencia en lo sexual. En otra ocasión, un estilista cura a una mujer de dos abscesos, que extrae con sus manos de la vagina de aquélla. Simeón el loco, de otra parte, ya de mayor, amaba tanto a su sobrineta que no podía dormir sin tenerla a su lado; a este respecto, Sevcenko ha escrito que «pour l'auteur et pour le lecteur byzantins l'attachement de Syméon a dû apparaître comme un exemple touchant de l'amour filial. Pour la génération post-freudienne que nous représentons, c'est une fantaisie répréhensible».

En nuestra opinión, sin entrar en consideraciones de orden psicoanalítico por muy generales que sean, la impresión que producen algunos de estos relatos nos recuerda aquella fascinación –vivida, sin duda, hace mucho tiempo por muchos de nosotros– de los severos relatos bíblicos leídos en un

ejemplar ilustrado por Gustavo Doré; el pecado y su condena se muestran junto a la tentación que, por otra parte, no ha perdido su atractivo a la vista de los múltiples y opulentos desnudos que el ilustrador se da maña en ofrecernos. La mezcla de lo sexual y lo religioso en el terreno de la imagen es analizada de manera muy interesante en la obra de Jean Wirth, que toma en consideración numerosos ejemplos del medievo occidental; en el aspecto místico es bien conocido, entre otros muchos, el estudio de George Bataille.

De otro lado, es interesante notar que, como Kazhdan ha señalado en su trabajo sobre la hagiografía y el sexo, nunca en tales textos aparece éste –que mancha tanto al hombre como a la mujer que a él se entregan– unido al amor; esta última noción está presente pero a un nivel superior, como devoción o filantropía cristiana. Ni siquiera el matrimonio, en los textos hagiográficos, se basa en los goces de la carne, en el amor; «the topic of human love» –afirma este investigador– «was reintroduced in Greek Literature in the eleventh century in Psellos, and burgeoned in twelfth-century erotic romances». Además de una rehabilitación de Eros como restauración del amor sexual en su manera de ser entendido por los antiguos, P. Magdalino, en un trabajo reciente, cree, frente a otros autores, que los motivos que adornan la nueva concepción manifestada en esas novelas son realmente bizantinos en vez de haber sido importados de la literatura caballeresca de Occidente.

Menos llamativo que Simeón es otro *salós* famoso del s. VII, san Andrés el loco, cuyos poderes para predecir el futuro y encontrar cosas perdidas (otro tópico de las *vidas*) son puestos de relieve. En la *vida* de Andrés se nos cuenta la visión de Epifanio, en la que se describe el Hades como una especie de prisión donde no hay carceleros ni verdugos con forma de diablo sino animales que simbolizan los pecados de los mortales; la visión es de interés para la representación del infierno en Bizancio. Por cierto que no son pocos los esforzados héroes soldados de Cristo que visitaron cielos, infiernos y tierras en sus sueños. Del tercer y cuarto tipo de obras hagiográficas (*apophthegmata* y *milagros*), finalmente, no hablaremos porque su contenido, una vez dicho lo que antecede, queda en cierto modo expuesto. Su interés, no obstante, es muy grande ya que para la sociedad de su tiempo, la ascética, la demonología, la magia, la vida privada y mil aspectos más nos aportan infinidad de detalles.

La imagen del héroe y la evolución de ésta que de la hagiografía se desprende no debe ser perdida de vista entre la multiplicidad de detalles, aventuras, tópicos y anécdotas que aparecen en las *vidas* junto a torturas,

paradoxografía y su poco de elevada literatura religiosa, a veces muy polémica. La primitiva hagiografía de los siglos IV a VII lo que intentaba era rechazar los valores antiguos y tradicionales de la civilización urbana y rescatar al santo de lo superfluo, de sus lazos sociales, hacerle huir al desierto, hacer de éste la verdadera ciudad y allí dedicarle a Dios y a su lucha con sus enemigos los demonios. Un santo como Simeón de Emesa, al entrar en la ciudad de la guisa que lo hizo (con el perro muerto), lo que pretende es subvertir los valores, cambiarlos, igual que un filósofo cínico, y su falta de pudor al hacer sus necesidades en medio de la calle refuerza aún más el parecido.

Más adelante, con la decadencia general de la creación literaria entre los siglos VII y VIII –la *dark age* de Bizancio– la hagiografía decrece aunque, a partir del año 800, vuelve a aparecer en Oriente para florecer durante el IX y el X. En el IX, en concreto, el ideal ya no es la huida del mundo sino la resistencia; es el tema de la oposición al poder, de la resistencia frente a éste, el que permea la hagiografía de época iconoclasta así como la correspondencia de Teodoro Estudita, jefe espiritual del movimiento iconódulo, según se encarga de recordarnos Alexander P. Kazhdan. Tras la victoria iconódula (843), el poder imperial se reforzó y otro de los ideales de Teodoro, el gran monasterio con una división organizada del trabajo –ideal llevado a la práctica, del que Kawerau, en pocas páginas, traza una precisa descripción– empezó a dar paso al ideal de una celda eremítica personal donde unos pocos monjes, como si de una familia se tratase, vivían sin participar en las ceremonias eclesiásticas comunes. Las consecuencias de este cambio no se hicieron esperar en la hagiografía y el fenómeno de la afirmación de la personalidad del monje o mártir lo hemos visto ya a propósito de las versiones (individuales frente a múltiples) del martirio de los 42 de Amorio.

El héroe, pues, deja ahora de ser colectivo para individualizarse; de otra parte, también el santo se hace menos salvaje. Los valores de ahora ya no son tan revolucionarios; la figura del héroe ya no es la del asceta, el estilista o el *salós* sino un personaje como Filareto, cuya vida escribió Nicetas de Amnia en torno al año 821. La «locura» de este santo no es ya la de los *salói*, sino simplemente la de repartir su hacienda con los necesitados; la recompensa de Filareto se encuentra en el cotidiano y modesto nivel de la caridad ejercida con sus semejantes, la recompensa de Simeón el loco, en cambio, es sobrehumana y consiste sobre todo –según el análisis de Kazhdan– en la capacidad de saber mucho más que el resto de los hombres.

Un nivel sobrehumano frente a uno meramente práctico; y hemos de advertir que Filareto, una vez repartida su hacienda, casó a su hija con el emperador Constantino VI, se mudó a Constantinopla y allí alcanzó una nueva posición económica tan encumbrada como la anterior.

Cierto es que todavía hay locos en esta época, pero ya están más integrados en la comunidad o han dulcificado su excéntrico carácter de alguna manera (o así se lo parece a los estudiosos). *La vida de san Andrés el loco*, que tal vez deba fecharse a finales del siglo X, nos muestra a un *salós* que, pese a beber del barrizal de una calle y otras excentricidades muy en consonancia con el viejo estilo, posee una increíble capacidad para soportar el dolor. Su resistencia es pues —argumenta Kazhdan— un valor bien distinto del escándalo que Simeón organiza nada más llegar a Emesa; además, junto a aquél —como ha estudiado Grosdidier de Matons—, vemos a otro héroe, Epifanio, que es un modelo en todo de persona agradable y digna, amén de santa, sin necesidad de desierto ni locuras. En fin, como un signo más de esta dulcificación del antiguo asceta, un héroe que impresiona, nos es dado ver ahora cómo las figuras de la prostituta arrepentida, de la penitente en una cueva, de la mujer vestida de hombre, ceden el paso a la de la matrona modelo de virtud; los santos, por otro lado, tienen un mayor papel político y suelen estar en cierta relación con funcionarios de la Constantinopla imperial; los milagros, tan abundantes antes, en ocasiones no aparecen en toda una *vida* y se da el caso de que algunas de éstas no son sino panfletos políticos contra un personaje determinado.

Todavía en el XI se sigue cultivando la hagiografía tradicional, aunque en el XII la crítica empieza ya a cebarse en este tipo de obras; Paul Magdalino ha estudiado la crisis de la literatura hagiográfica en este siglo y comentado críticamente las opiniones adversas al santo que la literatura recoge. Parece cierto que algunos excesos se cometieron por parte de los iluminados que vagaban de ciudad en ciudad y representaban sus milagros trucados en las calles como si de magos domingueros modernos en algún parque se tratase; Tzetzes, en una de sus cartas (nº 104; ed. Leone), habla de gente con cadenas al cuello o campanitas colgadas del pene para llamar la atención y Eusebio describe los trucos de otro cargado de hierros que fingía heridas untándose con sangre de animal y luego aparentando su milagrosa desaparición (*Opuscula*, p. 97; ed. Tafel. El tratado lleva el revelador título «Sobre la hipocresía»). Este héroe un tanto de pacotilla, más próximo a los faquires de feria venidos a menos, gozó de popularidad pero fue también objeto de

fuertes críticas, aunque las razones de estas últimas deben ser analizadas con cuidado.

Es lógico que eruditos como los citados y otros se opusieran por educación, formación, posición social etc. a tales payasadas y que su vinculación con la jerarquía eclesiástica, próxima o lejana, les llevase a afilar todavía más sus críticas pero, para Magdalino, el colapso de la imagen heroica del santo no afecta única y exclusivamente a su caricatura –puesto que tales excesos no debieron representar sino una mínima parte de la vida pública de los monjes–, sino también a los más genuinos representantes de la santidad, ya que hay críticas, como las de Teodoro Balsamón, que atribuyen al monacato benedictino de Occidente una organización mucho más adecuada y conveniente, frente a la libertad excesiva de las instituciones bizantinas, a las que hemos hecho referencia. Pero hay, además, otras razones para las críticas y una de las más importantes, también en opinión de Magdalino, es el clima de intolerancia contra toda clase de herejes, intelectuales y paganos que se enfrentaron de alguna manera a la Ortodoxia; toda devoción exagerada, sospechosa o francamente desviada fue atacada en época de Alejo I y los nombres de Juan Italo, Basilio el Bogomilo, Teodoro Blachernita, Constantino Chrysomallos y Sotérico Panteugenos, entre otros «disidentes» de la época cuyas desventuras y procesos conocemos, testimonian bien la existencia de ese clima.

A este propósito, es útil traer aquí la opinión de Max Weber de que todo milagrero, por mucho carisma individual que tenga, si no está adscrito a un puesto eclesiástico oficial es sospechoso de «herejía» y «magia». «El asceta perfecto, el que realiza lo que está fuera de lo vulgar y cotidiano –ha escrito en su *Economía y sociedad*– consigue en todas las religiones el carisma personal consistente en obligar a Dios y en hacer milagros. Ciertamente es que este carisma es en última instancia incompatible con las exigencias hierocráticas de un «instituto de gracia» que pretenda por su lado monopolizar el camino que conduce a Dios (*extra ecclesiam nulla salus* es el lema de todas las «Iglesias»). Ante todo se opone, naturalmente, a la formación de comunidades exclusivas de tales santos específicamente cualificados, comunidades que niegan las pretensiones de dominio universalistas y niveladoras de la Iglesia, así como la significación exclusivista de su carisma oficial. De todos modos –concluye Weber– «todas las grandes iglesias han tenido que pactar con el monacato».

Si a esto añadimos, de otra parte, que Manuel I, con su personalismo político que le llevaba a potenciar al máximo la figura imperial en detrimen-

to de cualesquiera clanes imperiales y la aristocracia, pudo estimar que todas estas manifestaciones religiosas fuera de las instituciones y de la Ortodoxia más estricta podrían crear núcleos de descontentos y convertirse, en definitiva, en grupos subversivos, tenemos entonces otra explicación convincente del relativo ocaso de la figura del santo en esta época. Con todo, hay que notar tres cosas. En primer lugar, debemos valorar adecuadamente los diferentes factores en juego; para Magdalino no hubo realmente un cambio cualitativo en el monacato bizantino de la época –las exageraciones a que hemos aludido aquí son, según él, un mero detalle no demasiado significativo y la decadencia de la figura del *salós* era ya cosa que venía de antiguo– sino más bien un incremento en la intolerancia oficial.

En segundo lugar, hay que señalar ciertas novedades positivas en el panorama de la producción de *vidas*; así por ejemplo, Eustacio de Tesalónica es el autor de la de Filoteo de Opsikion, donde el héroe ya no es un asceta que huye al yermo a mortificarse sino una persona que posee tierras y dinero, lo conserva todo, vive con su familia y, a la vez, ejerce la caridad con el prójimo y lleva una vida ejemplar. Eustacio, tan opuesto a las excéntricas, es un crítico –y no sólo en esta obra– del monacato tradicional y sus chistes a costa de los monjes cuya conducta no es ejemplar aparecen de vez en cuando. Otros autores conocidos, además, saltan a la palestra con *vidas* de santos y, entre ellos, destaca Miguel Psellos, que escribió la de san Auxencio siguiendo modelos antiguos, con detalles populares, pero también con elementos autobiográficos y un contenido teológico elevado. Coexisten además con las nuevas tendencias otras vidas de corte popular y tradicional, la mayoría anónimas. En tercer lugar, no hay que olvidar que, pese a todo, la figura del santo tradicional excéntrico continuará viva no sólo en la literatura sino también, de forma latente, en otros ámbitos; san Auxencio, por ejemplo, es un campeón del ascetismo y su carne se cae a pedazos cuando le mueven de su refugio para llevarle ante el emperador. De otro lado, el propio Manuel I elevará a la sede de Jerusalén a un antiguo *salós* entre cuyas excéntricas no era la menor su afición a la autoflagelación. No debe extrañarnos que coexistan diversos «tipos» de santos, diversas concepciones de la santidad; al contrario, es lo normal ya que la evolución de cualquier institución o idea en una sociedad no puede tener lugar tan limpia y rápidamente como a veces se cree y el historiador no siempre acierta a identificar los justos términos del problema. «Los arquetipos en el campo de la vida colectiva, de la moral social y de la cultura muestran una duración excepcionalmente larga. A consecuencia de ello –ha escrito Bro-

nislaw Geremek— a veces se atribuye a las acciones humanas la realización de arquetipos con los que están en contraposición» En el siglo XII, pues, pese a las excepciones que podamos encontrar, «el héroe mundano —en opinión de Kazhdan en su estudio sobre el monje y el soldado— parece que ha vencido no sólo a la estirpe de los demonios sino también a su contrincante por antonomasia: el eremita».

Las *vidas* y la función social del santo en la época de los Paleólogos han sido estudiadas recientemente por Makrides, Laiou-Thomadakis, Talbot y otros investigadores. Para la primera de ellas, que estudia los casos del santo y emperador Juan III Vatazes (1222-54), Juan IV Láscaris (muerto en torno a 1305) y los patriarcas Arsenio y José entre otras figuras, sus *vidas* representan, en los primeros años del periodo, un genuino renacimiento del género que, tras el siglo XII (con el choque traumático de la cuarta cruzada además), había perdido parte de su popularidad. Las razones por las que las *vidas* de santos de otras épocas se reescriben en los últimos años de los Paleólogos —un fenómeno curioso— han sido explicadas por Talbot, quien descubre diversas razones para ello; Juan Eugénico (mediados del s. XV), por ejemplo, tenía una reliquia y decidió escribir una *vida* del santo al que pertenecía. Otros escribieron elogios de santos relacionados con sus monasterios o con sus ciudades y hubo quien, como Teodora Raulena —puesta a la Unión de Lión de 1274 y desterrada por ello—, eligió escribir una vida de los Graptoi (Teodoro y Teófanos), mártires del iconoclasmo ya citados, probablemente porque, en su propia situación de oposición religiosa, encontraba cierta afinidad con aquella época.

Aparte de esto, en la *vida* escrita por Teodora Raulena aparece otra Teodora, la esposa iconódula del iconoclasta Teófilo; «just as the Empress Theodora urged the restoration of images after the death of her husband —señala Alice-Mary Talbot— so Raoulaina's mother was to urge Andronikos II to repudiate the Union of Lyons as soon as he ascended the throne». Pero todavía hay más; los dos cuñados de Teodora Raulena fueron cegados y encarcelados por Miguel VIII por su oposición a la unión religiosa tal como, siglos antes, los hermanos Graptoi habían sido torturados por sus creencias iconódulas. Otros escritores de vidas y sus posibles razones podrían ser mencionados aquí; de todas formas, lo que nos interesa señalar es que, tras la relativa decadencia del género en el siglo XII —a la que ya se ha aludido varias veces—, hubo un renacimiento que, por cierto, alcanzó también a santos contemporáneos. De Máximo Kausokalibita, asceta del XII-XIII conocido por su hábito de quemar periódicamente su choza y establecerse en

otro lugar (de ahí el sobrenombre), se escribieron cuatro vidas en el periodo; la importancia de este personaje con relación al movimiento palamita ha sido estudiada no hace mucho por K. Ware.

Poco más nos queda por añadir sobre el santo como héroe. Lo más destacable que habría que señalar en estas últimas etapas –y que resulta de especial interés para la tipología que hemos esbozado– es que la tradicional actitud de los primeros *martirios*, en los que, con frecuencia, un soldado renegaba de la milicia y se hacía soldado de Cristo, cambió radicalmente. La evolución consistió en una progresiva militarización de la imagen del santo que, de civil, pasó a ser militar, de soldado a general y de soldado de a pie a caballero. Las fechas y etapas de esta evolución no están del todo claras pero parece haber sido la militarización de la imagen imperial en época de los Comnenos –sobre la que se hablará más adelante– la que acabó por hacer una firme realidad esta tendencia en la hagiografía con la aparición y revitalización de numerosos santos militares. Juan Mauropous, que fue metropolitano en la ciudad de Euchaita entre 1050 y 1075, nos testimonia que allí existía un culto no específicamente aristocrático dedicado a san Teodoro Terón, en el que el santo aparecía como un humilde soldado de a pie. Frente a este Teodoro, del que se conserva un encomio del s. V, tenemos en el IX la *vida* de un Teodoro Stratelates, que vivió siglos antes, cuya hazaña fue haber matado un dragón. Su culto se hizo popular en el X por las razones apuntadas y, como algunos autores sugieren, sustituyó y fue confundándose en algunos lugares con el de Teodoro Terón, que era un santo mucho más modesto.

Otros santos militares, además de los dos Teodoros, son san Procopio, san Mercurio (cuyo nombre reposa sobre un error: Mar [= santo] Qurios; su culto está atestiguado ya en el VI en Cesarea de Capadocia), san Néstor y, sobre todo, san Demetrio y san Jorge. Este último, celebrado el 23 de abril, fue martirizado en Lidda (la Dióspolis de Palestina) en época del legendario rey persa Dadianos, aunque otras fuentes nos hablan de su muerte en Nicomedia en tiempos de Diocleciano. Pese a que no hay una sola prueba segura de todo ello, ya en el año 323 está atestiguado su culto en una inscripción; temprano también es el rechazo a la existencia de su figura ya que el Papa Gelasio I, en el año 496, estimó las *actas* de su martirio apócrifas. Fragmentos de sus *pasiones* o *martirios* se conservan desde el s. VI y muchos *milagros* de época tardía le especializan como santo que ayuda a encontrar ganado y liberar cautivos. Es curioso que los *milagros*, a diferencia de los *martirios*, le presenten como caballero; fue el emperador Juan II Comneno

quien le introdujo en las monedas con vestimenta militar. Por otra parte, también la leyenda de la muerte del dragón es tardía ya que no parece remontarse a antes del s. XII. En lo que a san Demetrio se refiere, nos limitaremos a señalar su vinculación a Salónica.

Si la figura del asceta, del esforzado atleta de Cristo, en todas sus variedades, viene a ser para el gran público bizantino un sustituto de los héroes de la Grecia antigua y los valores de éstos son retomados en buena parte por aquéllos, no hay que descuidar en modo alguno la figura del emperador, que, mediante una elaborada ideología, fue para los súbditos del Imperio la figura encarnada del rey ideal, representante de Dios en la tierra y, en ocasiones, héroe también de más de una *vida* de santo y de no pocas leyendas. De este segundo héroe, mucho más institucional que el santo tradicional, arropado más bien por las estructuras políticas y las instituciones religiosas y militares del Imperio pero no exento del cálido apoyo del pueblo en ocasiones, nos toca ahora hablar. Como es sabido, la formalización más importante de la ideología imperial se debe a Eusebio de Cesarea (siglo IV) quien, en un escrito de carácter biográfico a propósito del emperador Constantino, adaptó la filosofía helenística de la realeza –que, por otra parte, había sido precedida por algunos textos platónicos e aristotélicos de mucho interés– a las necesidades cristianas. Efectivamente, la noción de un rey-sacerdote aparece ya en el *AT* con figuras como las de Melquisedec o David y, en parte, con Moisés, cuyo hermano Aarón era el Sumo Sacerdote. Todas estas ideas y personajes, es claro, eran bien conocidos por los primeros cristianos y pasaron a formar parte del bagaje cultural de los bizantinos en su primera época tal como el estudio capital de F. Dvornik ha mostrado.

Un personaje bíblico como José, por ejemplo, aparecerá en los Padres de la Iglesia como el prototipo del héroe defensor de su castidad y el motivo putifarino, tan importante en la historia de este personaje, lo volveremos a encontrar en Bizancio en el *Libro del Filósofo Syntipas*. Se trata de una traducción del siríaco, llevada a cabo a principios del s. XII, en la que se narran las aventuras de Simbad el marino; la historia del rey persa Ciro, que tenía siete esposas y un hijo al que calumnió una de éstas, es un motivo popular que pone de relieve las relaciones entre la cultura bizantina y la árabe a finales del s. XI y, a la vez, no deja de sugerirnos que José, el hijo de Jacob, aunque no un personaje con verdadera talla de héroe popular y, por supuesto, en un ámbito de moral más estricta que el que refleja el *Syntipas*, gozó de cierta popularidad en Bizancio. No hay que perder de vista, de otra parte, que las vicisitudes no siempre del todo edificantes por

las que pasaban los héroes y heroínas de las novelas bizantinas tempranas y tardías –piénsese en las *Etiópicas* de Heliodoro o en *Calímaco y Chryssorroé* (datada la primera de ellas entre los siglos II y IV y la segunda a principios del XIV)– estas vicisitudes, repetimos, parecieron a los bizantinos que las comentaron una especie de visión alegórica de las tribulaciones del alma en busca de la virtud; al menos así pensaba Juan Eugénico en el siglo XV y otros antes que él.

Por lo que hace a Moisés en concreto, los escritos de Filón están llenos de alusiones a la grandeza y sabiduría de este auténtico «rey ideal». No menos interés tiene la *Vida de Moisés* escrita por Gregorio de Nisa donde la alegoría mencionada del alma en pos de su liberación está también presente. Por si fuera poco, lo novelesco de la vida de esta figura bíblica, que será utilizada de nuevo, con el tiempo, como paradigma unido a la figura de algún emperador, encantó a los bizantinos. Pero no es la pervivencia de estos personajes en la literatura de Bizancio lo que nos interesa aquí; a la mera presencia de figuras bíblicas, con auténtica talla heroica o no, como las descritas, hay que añadir que también en otros ámbitos se desarrollaron, en el terreno político, nociones semejantes a las que rodearon a un Moisés, pongamos por caso. Sin ir más lejos, en Persia, siglos antes, había arraigado la noción de un monarca divino, de forma que, en resumidas cuentas, no resulta extraño que encontremos ideas similares hasta cierto punto en la filosofía griega, tal vez con influencias egipcias, que fueron desarrollándose hasta llegar a la ciertamente todavía tibia formulación aristotélica de *Política* 1259 b 13, donde se compara con Zeus al hombre sabio y virtuoso, a quien en la ciudad todos deben obedecer. De todo esto hemos hablado en un trabajo de 1988 al que remitimos.

Fue en el Helenismo cuando esta especial concepción de la realeza recibió un mayor desarrollo; Estobeo, *Antología* 4,28 y ss., 265, 270 y 278, nos ha conservado una serie de opiniones de filósofos de los siglos III y II a. de C. (Arquitas, Estenidas y otros) que nos hablan del rey como una ley animada –la famosa noción de *nómos émpsychos*–, como una imitación de Dios (*mímesis Theou*), como una encarnación del *logos Theou* y se sirven de expresiones similares que coinciden con las que podemos espigar en autores como Dión de Prusa, Elio Aristίδes, el propio Filón ya mencionado y Plutarco. Es todo este conglomerado el que, pasando por Roma, llega a Eusebio en el siglo IV, para quien el emperador vendrá a ser una especie de delegado del gran Rey, es decir, Dios (*hoia megálon basiléos húparchos*), intérprete del verbo divino (*hypothétes tou Theou*), intérprete del Rey supre-

mo (*tou pambasiléos Theou*) y otras cosas por el estilo. Para Eusebio, pues, el emperador no es Dios entre los hombres, sino un representante de Dios; no es el *logos* encarnado, pero está en relación estrecha con Él. Es, eso sí, imagen de Dios, de quien proviene su poder y por cuya gracia accede al trono. Como resume J. Meyendorff, los bizantinos «thought of the emperor as a Christ's representative or messenger, «equal to the apostles» (*isapostolos*), responsible particularly for the propagation of Christianity among pagans and for the «externals» of the Christian religion, such as administration and finances (hence the title used by Eusebius, of *epískopos tón ektós*)».

Dejando aparte los títulos que nos saltan a la vista, como *theios anér* (equivalente a *divus sacer*) –un título sobre el que ya hemos hablado en las páginas que preceden–, *aeí niktés* (*semper victor*), *theophilés* (predilecto de Dios), *theostephés* o *theósteptos* (coronado por Dios), *éntheos*, *hágios*, el *isapóstolos* ya mencionado y otros muchos que, retórica a un lado, intentan plasmar las características con que el emperador es adornado en esta ideología y presentarle como el modelo más excelso de personaje político, el que ostenta el poder legítimo, lo que nos interesa destacar es que, como todas las ideologías, la bizantina que desarrolla la imagen imperial –la *Kaisergedanke* en la terminología de los estudiosos de la cuestión– es elaborada, difundida y dirigida según patrones que no nos costará mucho caracterizar con brevedad.

En primer lugar –y para ello volvemos a remitir a nuestro trabajo, donde sintetizamos lo que, en su momento, nos pareció importante al respecto– la ideología toma forma y se difunde, como señaló G. Beck, tanto por los discursos de los propios emperadores, de los que son responsables ellos mismos o sus colaboradores más directos, cuanto por los elogios y también las *arengas* (*prooimioi*) de los documentos imperiales, de los que tan enjundiosos estudios realizaron Herbert Hunger y P. Browning en 1964 y 1966 respectivamente. Conexionados con estos medios de elaboración y difusión de la ideología –medios de propaganda diríamos hoy– están ciertos escritos, más o menos parecidos al de Eusebio, que entran dentro de lo que se ha dado en llamar *Specula Principum*. En este tipo de obras –una de las cuales, la de Agapeto (del siglo VI), fue traducida al español dos veces en el siglo XVI y ejerció gran influencia en la Europa oriental y en Francia– se describen la figura del emperador ideal y sus funciones partiendo de la *Biblia* y de otros materiales tradicionales que arribaron a Bizancio desde la Grecia antigua.

Lo más interesante es que el catálogo de virtudes que en estos *Espejos* se despliega va variando conforme pasa el tiempo y las circunstancias so-

ciales o políticas cambian, de forma que, desde la *philanthropía*, presente en Eusebio como un rasgo más de la filosofía política helenística, hasta rasgos mucho más propios de un esforzado capitán guerrero –necesarios estos últimos en épocas especialmente difíciles o de un auge acusado de los elementos militares en la sociedad–, nos vamos encontrando con una larga serie de virtudes que van y vienen, ocupando su lugar en esta literatura. Sucede un poco con ellas como con las notas características de la figura del santo, del asceta, del *theios anér*, cuyos cambios a través de las épocas testimonian mutaciones en la concepción que de ellos tenía la sociedad en cada momento y las necesidades, aspiraciones, sueños –¿por qué no decirlo?– e influencias externas que, confluyendo en lo imaginario social, como hoy se suele decir, trabajan en el diseño de una figura heroica.

Alexander P. Kazhdan ha estudiado también los cambios que se producen en la época de los Comnenos, es decir el siglo XII, y ha llegado a la conclusión de que, como consecuencia del acceso al poder de una aristocracia militar, la imagen del emperador se militarizó igualmente, dando acogida en su seno a virtudes que antes no figuraban dentro de la ideología. En efecto, desde el diácono de Santa Sofía Agapeto –para quien «la sustancia corporal del emperador con la de cualquier hombre es igual, pero en la alteza de la dignidad es (como si dixeramos) semejante a Dios» (la traducción por la que citamos es la de Cristobal Mosquera de Figueroa, del s. XVI)– y desde el discurso de Justino II a su sucesor Tiberio (574), conservado en Teofilacto Simocattas entre otros, se fueron perfilando con el tiempo una serie de conceptos (justicia, filantropía, generosidad, amor a la verdad, inteligencia, etc.) a partir de las bases puestas ya en época bizantina por Eusebio, quien, como es sabido, bebe en fuentes griegas anteriores.

Más adelante, en los siglos IX y X, tres obras conectadas con Basilio I (867-886) los *Capítulos exhortativos* a él mismo atribuidos, un discurso de su hijo León VI (también de autoría dudosa) y una biografía escrita muy posiblemente por su nieto Constantino VII Porfirogéneto (913-959), desarrollaron los antiguos conceptos en la misma dirección, aunque es posible, sin embargo, encontrar algunas diferencias notables. Por ejemplo, el emperador no es honrado por sus éxitos militares y se le presenta más como pacificador que como guerrero; ni que decir tiene que tampoco se hace hincapié –lo que sería poco oportuno– en el valor de un noble origen, cosa que, igualmente, valora en poco Agapeto en su tratado. Para este último, «ninguno se gloríe de la nobleza de sus pasados, pues todos tienen a la tierra por origen y madre de su linaje, y tanto lo son los que andan adornados de

purpura y olanda, como los que biven afligidos con enfermedades y pobreza, y tanto los que estan hermoseados con diadema, como los que duermen por los hospitales, y assi será razón que no nos jactemos deste claro origen, antes nos adornemos con integridad de costumbres».

A finales del siglo X, sin embargo, vuelven a aparecer las virtudes militares y los retratos literarios de algún personaje –Nicéforo Focás, por ejemplo, en los epigramas de Juan Geómetra o la historia de León Diácono– así lo ponen de manifiesto. La moda se continúa en el siglo XI y, finalmente, como han señalado Kazhdan-Epstein y ya hemos anticipado, el retrato del emperador como guerrero alcanzará sus proporciones más colosales con Eustacio de Tesalónica, en el siglo XII, y sus elogios a Manuel I Comneno. Se trata ahora de una militarización muy clara de la imagen imperial que, además, tiene un paralelo en el ritual imperial; en efecto, la antigua costumbre militar de proclamar a un emperador alzándolo sobre un escudo es hecha revivir, muy probablemente, ya en los comedios del siglo XI. Como hemos visto al principio de nuestra intervención, esta fascinación por lo militar en lo que toca a la imagen del emperador llegó a afectar también a la imagen tradicional del santo, lo que demuestra que uno y otro constituían, ambos de manera diferente, la encarnación de un conglomerado de valores sociales conscientes e inconscientes que habían venido a ocupar, con el paso del tiempo, el espacio de los antiguos héroes. La imagen del santo –ya se ha dicho– adopta en esta época rasgos caballerescos, lo que tampoco puede mantenerse aparte del acusado interés por los ideales afines que encontramos en la épica, en buena parte transmitidos desde Occidente a Oriente.

No hay que olvidar, por otro lado, que la figura ideal, heroica, del emperador no se vió libre de críticas, al igual que –como ya hemos tenido ocasión de ver que ocurrió con la figura del santo– no fue inmune a los cambios dictados por los tiempos. Quien lea las historias escritas por iconódulos encontrará retratos sombríos y a todas luces injustos de los emperadores iconoclastas (y no perdamos de vista que, en justo paralelo, hay tanto hagiografía iconódula como iconoclasta, aunque la segunda es infinitamente más escasa). Ya en los siglos XI a XII la ideología imperial o, mejor dicho, las figuras de ciertos emperadores, serán zaheridas por los historiadores y uno de ellos, Juan Zonaras, llegará a poner en duda, a mediados del XII, la existencia de un ideal de emperador. Otro historiador, Nicetas Choniates, que fue quien narró la toma de Constantinopla por la cuarta cruzada (1204), escribirá que «la mayor parte de los gobernantes están llenos de temores y sospechas y se divierten actuando como si fuesen la muerte, el caos y las

tinieblas»; la verdad es que estamos ya muy lejos del panorama una tanto ideal que nos trazan los *Espejos de Príncipes*. El emperador, según sabemos, solía llevar en determinadas ceremonias en su mano derecha una bolsita de seda púrpura (*akakía*) que contenía un puñado de polvo; los comentaristas bizantinos decían que esto había de recordarle al magno personaje la inestabilidad de las cosas humanas y que, en definitiva, polvo era. Por lo visto, muchos lo olvidaron y su falta de prudencia y humildad les llevó a enfrentarse más de una vez con sus súbditos y no sólo en el terreno de las críticas por escrito.

En fin, poco más podemos decir; apenas nos queda tiempo. Tras la heroicidad del santo, que brilla entre el pueblo y no sólo entre él, y la del emperador, incardinada en el poder establecido pero también, en ocasiones, asociada a la santidad, veamos ahora algunos aspectos de interés del héroe literario bizantino. En época de los Comnenos asistimos a un renacimiento de la novela antigua (de Caritón, Aquiles Tacio, Heliodoro y Longo) en las figuras de Eustacio Macrembolites, Teodoro Pródromo, Constantino Manases y Nicetas Eugenio, novelas que algunos estudiosos han denominado «sofísticas» ya que imitan a las antiguas, narran historias de amor y de aventuras y parecen limitarse a recrear –aunque no todo es imitación servil y citas directas– el mundo del pasado. En época de los Paleólogos, sin embargo, un nuevo renacimiento de la novela tiene lugar, destacando en él cinco novelas: *Calímaco y Chrysorroé*, *Beltandro y Chrysantza*, *Libistro y Rhodamné*, *Imberio y Margarona* y, finalmente, *Florio y Platzia-Flora*. Los héroes de estas novelas, a grandes rasgos, participan del mundo bizantino pero también del mundo occidental en buena medida. Ogros, castillos encantados, mensajes misteriosos por doquier, manzanas de oro, talismanes, males de amor, duelos, en ocasiones una castidad que recuerda a la de la novela antigua, y otras muchas cosas coexisten aquí. Para algunos, *Imberio y Margarona* no es sino una adaptación del original francés del canónigo Bernard de Tréviers titulado *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*; otros, por el contrario, rastrean en leyendas griegas del XIII, de probable origen francés, y, para esta misma obra, encuentran su fuente en el monasterio de Dafni.

Por lo que toca a *Florio y Platzia-Flora*, los críticos señalan que es adaptación de un poema toscano del siglo XIV, titulado *Il cantare di Fiorio e Bianciflore*, que, a su vez, sirvió de modelo al *Filocolo* de Boccaccio. El origen de toda la tradición, desde luego, parece estar en el cuento de *Floire et Blanchefleur* que remonta al s. XII. Sea lo que sea –y no olvidemos que

de estas novelas también hay versiones o adaptaciones medievales españolas— los héroes que aquí vemos pertenecen a una sociedad greco-franca (la de la Morea, la de Chipre y otras zonas) que no es exactamente igual, ni en sus gustos ni en su pensamiento, a la sociedad bizantina tradicional. No hay que despreciar, sin embargo, el colorido propiamente bizantino ni tampoco, como se ha observado recientemente por algunos investigadores, las posibles influencias del mundo mágico oriental de las *Mil y una noches*.

Hemos dejado para el final dos poemas bien conocidos, el *Digenís* y el *Belisario*, obras que se sitúan también en el siglo XII, aunque la redacción del poema de *Belisario* es de finales del XIV. Este último trata de un personaje, el famoso general de Justiniano, Belisario, que, a causa de la envidia y las acusaciones de sus enemigos, acaba ciego y pidiendo limosna por las calles de Constantinopla. La moraleja del poema es la inestabilidad de las cosas humanas y hay quien ha dicho que su popularidad, puesto que circuló en diversas versiones, tal vez se haya basado en una tensión, no frecuente en la literatura bizantina, entre aristócratas y pueblo llano que parece encontrarse en el poema. La materia del *Digenís Akritas*, finalmente, se remonta a sucesos de los siglos IX y X en su primera parte (las aventuras, entre los árabes de las fronteras del Imperio, del padre de Digenís, un emir árabe precisamente); sin embargo, la segunda parte —se ha notado— viene a ser intemporal ya que se refiere, en una atmósfera novelesca, a la infancia del héroe, su educación, sus hazañas, su boda y su palacio del Eufrates, en cuyas paredes aparecían escenas del *Antiguo Testamento*, de los poemas homéricos y de la vida de Alejandro Magno. Para muchos autores, este héroe de las fronteras no es sino la encarnación —de ahí su popularidad en el s. XII— de las virtudes aristocráticas; su infancia, su precocidad, sus nobles acciones, su valentía le hacen interesante a ojos de una aristocracia militar pujante, pero, a la vez —y esto es de mucho interés—, hay elementos en el poema que muestran cómo su figura casi suplanta o, mejor, rivaliza con la del santo en sus dimensiones heroicas e incluso, para otros, llega a oponerse a la del propio emperador.

Efectivamente, es el mismo emperador quien le manda llamar para que le aconseje —un tópico de las *vidas* de santos— sobre asuntos del Imperio y, como señalan Kazhdan-Epstein, la banalidad de los consejos que Digenís da es mucho menos importante que el hecho en sí sugerido por el episodio didáctico: efectivamente, la aristocracia ha establecido ya su poder en relación con el trono imperial. Tanto es así que Agostino Pertusi ha llegado a pensar que el *Digenís* contiene más de una idea anti-imperial, aunque otro

investigador, E. Trapp, opina de modo diferente. Digenís, pues, no es un héroe antiguo; tampoco es el santo ni el emperador de la ideología imperial; es un héroe que recuerda al de las novelas caballerescas y que se presenta como un poder claramente distinto del emperador. Digenís ha recibido tierras hereditarias de éste y plena capacidad para controlar las fronteras; ha recibido además dinero, goza de su vida como un caballero y, por si fuera poco, en su palacio, tiene una capilla dedicada a san Teodoro, un santo militar como bien sabemos. A su muerte, su fortuna se distribuirá entre los pobres y su morada terrenal será por siempre una tumba de pórfido, visible desde muy lejos, es decir –puesto que esta piedra solía ser la utilizada para enterramientos imperiales– el *summum* de las aspiraciones de un héroe aristocrático.

Terminemos ya; en los mil años que duró el Imperio bizantino, le es dado ver al estudioso cómo la imagen heroica cambió una y otra vez de acuerdo con las épocas, las modas, los géneros literarios y la situación social. Muchas veces, confundidos por el hecho de que los bizantinos conservaron la literatura griega antigua, la leyeron, la editaron y aprendieron en ella la lengua en la que gustaron de escribir buena parte de su propia literatura, pensamos que ellos mismos eran «clásicos» en sus gustos literarios y, en general, en su manera de ver el mundo; nada hay más equivocado. Ciertamente se empeñaron en escribir en una lengua ya muerta –el griego antiguo– y que se sirvieron sin tasa del arsenal retórico heredado de la Antigüedad, sin olvidar aludir de cuando en cuando a los héroes literarios de la vieja literatura griega, pero, por destacar aquí una primera conclusión, está bien claro que sus héroes no eran los homéricos.

En segundo lugar, es evidente también que la evolución del héroe bizantino no puede ser estudiada sino mediante un análisis en profundidad de la sociedad como un todo, que vaya más allá de lo puramente literario. Por supuesto, las formas literarias empleadas, los recursos, sus precedentes y evolución son también de interés, pero sólo un estudio como el propuesto pondrá de relieve las curiosas relaciones que, entre las dos figuras heroicas principales estudiadas, santo y emperador (pero también el aristócrata soldado de la literatura épica) existen y el papel secundario que la pervivencia de los héroes de la Antigüedad desempeña en relación con una serie de parámetros culturales no sin interés (la educación bizantina, las líneas de la transmisión de los textos, etc.). Tal vez un ejemplo excelente de este tipo de análisis, con el que acabar nuestra intervención, pudiera ser el paralelismo que Kazhdan ha establecido entre san Lázaro y el personaje literario Dige-

nís. La *vida* de san Lázaro de Galesion, un santo que nació en torno a 1054, fue escrita por Gregorio, su discípulo, en la segunda mitad del siglo XI. Resulta especialmente interesante en ella el viaje que el joven Lázaro llevó a cabo a Jerusalén, en una de cuyas etapas encontró a una muchacha que había sido engañada por unos desalmados y se había visto forzada a huir de la casa familiar tras llevarse de ella no pocas riquezas. Llorosa, arrepentida, temiendo por su virginidad, imploró al santo y éste aceptó conducirla de nuevo junto a sus padres. Sin embargo, el malvado demonio, enemigo de los hombres, decidió hacer caer al santo varón y envió a una mujer con aspecto de monja para que le animase a tener relaciones con la joven (o bien con la mujer enviada, ya que el texto es poco claro). ¡Vano intento! El santo huyó del lugar (tampoco está claro de qué lugar se trata) y la historia termina con un Lázaro que salva a la desgraciada joven y su propia virtud.

Lo que le interesa destacar a Kazhdan es el paralelismo y, a la vez, las diferencias que esta narración presenta con un episodio del *Digenís*, obra de la misma época aunque perteneciente a otro estrato cultural, social y literario. En la segunda parte del poema, el personaje principal se encuentra también a una joven en apuros, deshecha en llanto, que, más o menos, atraviesa por una situación parecida a la anterior, ya que, enamorada de un cautivo «romano» (*Romaiogenén*), ha huido con él llevándose dinero de su hogar y luego ha sido abandonada bajo una palmera. La conducta de Digenís, que se ofrece a ayudar, no puede ser en principio más igual y, a la vez, más diferente a la postre ya que, tras su ayuda inicial, enardecido por el malvado demonio, acaba tomando por la fuerza a la doncella. El paralelismo no casual de los dos relatos le sirve a Kazhdan como prueba de que, en el siglo XI, guerrero y santo son defensores del pobre e indefenso y de que cada uno, a su manera (sin duda mejor el monje que el caballero a tenor del ejemplo que comentamos), cumple la misma función social; lo que la coincidencia de los dos textos revela, en definitiva, es simplemente «the emulation of two social ideals». Sin embargo, es el santo quien vence al diablo. A todos nos gustaría saber más acerca de lo que pensaban los lectores u oyentes cuando comparaban ambas historias, pero no hay más remedio que dejar cuestión de tanto interés para mejor ocasión.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1) Una información general acerca de muchos de los aspectos tratados en esta conferencia encontrará el lector en A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., Oxford 1991 (*ODB*), así como consultando las obras generales siguientes, de las que nos hemos servido: R. Lane Fox, *Pagan and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres 1986, A.A. Vasiliev, *Historia del Imperio Bizantino*, 2 vols., tr. esp., Barcelona 1946, H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vols. Munich 1978, H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, Idem, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971, B. Knös, *L'Histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821*, Upsala 1962, A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, Bolonia 1990, K.Th Dimarás *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας*, Atenas 1975, 7ª ed., C. Mango, *Byzantium: The Empire of New Rome*, Londres 1980, H.G.Beck, *Il millennio bizantino*, tr. ital., Roma 1981, A. Kazhdan-G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington DC 1982, A. Kazhdan-A. Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Century*, Berkeley 1985, G. Cavallo, (ed.), *L'uomo bizantino*, Bari 1992, P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York 1988 y P. Kawerau, *Il cristianesimo d'Oriente*, tr. ital., Milán 1980, pp. 115-164. Hacemos alusión a algunas vidas de santos; en general, puede verse para sus ediciones la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* de F. Halkin (Bruselas, 1957, 3ª ed.) con dos suplementos (1969 y 1984); sobre la identidad de los santos, en general también, puede verse, entre otras obras, H. L. Keller, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legenden and Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart 1987, 6ª ed. y D.H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1987, 2ª ed.; utilísimo para orientarse con respecto a los autores griegos (antiguos y bizantinos, así como los latinos de la Antigüedad y de la Edad Media) es W. Buchwald-A.Hohlweg-O. Prinz, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Age*, Turnhout 1991. Referida a diversos puntos concretos de nuestra exposición, la bibliografía que sigue está listada en el orden aproximado en que se hace referencia a ella en el texto.

2) Para la fortuna de los héroes antiguos en los primeros siglos del Cristianismo y Bizancio véase, entre otros, N. Zeegers van der Vorst, *Les citations des poètes chez les apologistes chrétiens du II siècle*, Lovaina 1972, I. Sevchenko, «A Shadow Outline of Virtue. The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)» en K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality: A Symposium*, N. York 1980, G. Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlín 1968, R. Browning, «Homer in Byzantium», *Viator* 8 (1975), pp. 15-33 y A. Basilikopoulou-Ioannidou, «Ἡ ἀναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν IB' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος, Atenas 1971; una exposición de conjunto sobre el destino de las obras poéticas antiguas en el Imperio encontrará el lector en A. Bravo García, «La poesía griega en Bizancio: Su recepción y conservación», *Revista de Filología Románica* 6 (1989), pp. 277-324. El trabajo a que aludimos a propósito de san Basilio es el de E. L. Fortin, «Hellenism and Christianity in Basil the

Great's Address *Ad Adulescentes*» en H.J. Blumenthal-R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Londres 1981, pp. 189-203 y el libro de M. Simon es *Hercule et le christianisme*, París 1955 (sobre este mismo personaje véase ahora el artículo «Herakles» en el *RAC* 108/9 [1988], 559-583, especialmente en los apartados dedicados al *NT* y a los Padres). Citamos, además, las opiniones de J. Sánchez Lasso de la Vega, *Héroe griego y Santo cristiano*, Universidad de La Laguna 1962 (recogido en *Ideales de la formación griega*, Madrid 1966, pp. 181-272). Acerca de la figura de Alejandro Magno véase, entre otras muchas cosas, H.J. Gleixner, *Das Alexanderbild der Byzantiner*, Munich 1961 y St. Gero, «The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings», *DOP* 46 (1992), pp. 83-87. Para la *Teseida* boccacciana se verá J.H. McGregor, *The Image of Antiquity in Boccaccio's «Filocolo», «Filostrato» and «Teseida»*, N. York 1991, *passim*; ni que decir tiene que la obra del italiano se remonta a la *Tebaida* de Estacio y no a la tradición griega. Es de interés citar que paralelismos con la sociedad heroica homérica en el mundo del bandolerismo griego de época otomana y sus canciones, estudia J.K. Campbell, «El héroe griego» en J. Pitt-Rivers – J.G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, tr. esp., Madrid 1993, pp. 173-199. Finalmente, sobre la construcción del héroe literario en las obras históricas (su descripción, comparaciones etc.) puede verse, entre otros, M.V. Bibikov, «Antike und byzantinische Geschichtsschreibung. Raum und Zeit als historische Dimensionen. Der historische Held», *Philologus* 129 (1985), pp. 271-273.

3) Sobre el santo, desde un punto de vista general igualmente, hemos utilizado, entre otros, P. Brown, «Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive», trad. fr. de un artículo publicado inicialmente en *JHS* 61 (1971), pp. 80-101, recogido en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París 1982, pp. 59-106, Idem, «The Saint as an Exemplar in Late Antiquity» en R.C. Trexler (ed.), *Persons in Group: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe*, Binghamton, N. York 1985, pp. 183-194, G. Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *JHS* 102 (1982), pp. 33-59 (útil por su material comparativo), S. Ashbrook Harvey, «The Politicisation of the Byzantine Saint» en S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Londres 1981, pp. 37-42, E. Patlagean, «Sainteté et Pouvoir» en *The Byzantine Saint*, pp. 87-105, R. Browning, «The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World» en *The Byzantine Saint*, pp. 117-127 y el artículo «Saints. I. Dans les Eglises byzantine et russe» en el *Dict. de Spiritualité* 91 (1988), 197-202, con una clasificación de los tipos de santos que simplificamos. Monografías que han marcado una época en estos estudios son las de H. Delehayé, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas 1934, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1955, 4ª ed., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, *Les passions des martyrs et les genres littéraires...*, Bruselas 1921 y la de P. Peeters, *Orient et Byzance: le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine...*, Bruselas 1950.

Acerca del concepto «homo byzantinus» es necesario señalar lo que se dice en Kazhdan-Constable, *o.c.*, *passim*; recordemos que el número 46 (1992) de los *Dumbarton Oaks Papers* (DOP) está dedicado al profesor Kazhdan con el título *Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. A propósito de los libros de Eustacio Boilas, ejemplo citado por diversos autores, puede verse, con acompañamiento de otros materiales, J. Bompaire, «Les catalogues de livres manuscrits d'époque byzantine (XIe-XVe siècles)» en *Byzance et les slaves. Mélanges Ivan Duijcev*, París 1979, pp. 59-81. R. Browning es el autor de un conocido artículo titulado «Literacy in the Byzantine World», *BMGS* 4 (1978), pp. 39-54 (recogido en tr. ital. en G. Cavallo [ed.], *Libri e lettori nel mondo bizantino*).

Guida storica e critica, Roma-Bari 1982, pp. 3-20) y el de M. Mullett, aludido igualmente, es «Writing in Early Mediaeval Byzantium» en R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1990, pp. 157-185; se trata de dos trabajos excelentes sobre la capacidad de leer y escribir en Bizancio, que pueden ser completados con N. Oikonomides, «Mount Athos: Levels of Literacy», *DOP* 42 (1988), pp. 167-178. El mejor estudio sobre el llamado primer humanismo en Bizancio sigue siendo P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, París 1971. Sobre la «rueda de la fortuna» en tierras bizantinas hemos recogido algunas indicaciones en nuestro «*In circuitu impii ambulat*. Sobre las concepciones del tiempo en la religión, la historia y la herejía» en F. J. Lomas-F. Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginales*, Cádiz 1992, p. 30, n.89. Es de destacar, a propósito del *Pratum* de Mosco, la tesis doctoral de J. Simón Palmer, *La vida monástica en el Pratum spirituale de Juan Mosco*, Madrid 1990, a punto de ser publicada. La opinión de Kazhdan sobre las muertes individuales y colectivas está recogida en «Collective Death and Individual Deeds», trabajo incluido como número 14 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 56 (1986), p. 160 [está anunciada una reimposición de las 20 notas hagiográficas de este autor, junto con otros artículos, en un volumen titulado *Authors and Texts in Byzantium*, que ha de ser publicado por Variorum Reprints, Aldershot, Hampshire (Inglaterra)]; hay que señalar que se pueden encontrar grupos de mártires aún más numerosos: véase, por ejemplo, F. Halkin, «Les quarante-cinq martyrs de Nicopolis en Arménie: deux Passions inédites?», *AB* 103 (1985), pp. 383-384. Para los viajes milagrosos de ciertos iconos puede verse lo que decimos en «El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental», *Erytheia* 10 (1989), pp. 229-230; el trabajo de José María Blázquez a que aludimos es «La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio, de *Martín de Tours* de Sulpicio Severo, de *Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio» en J. Alvar-C. Blázquez-C.G. Wagner (eds.), *Héroes, semidiosos y daimones*, Madrid 1992, pp. 311-344 y, sobre el tópico de la mujer disfrazada de hombre, puede verse E. Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», *SM* 17 (1976), pp. 597-623 (recogido en *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Londres 1981) así como K. Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Upsala 1990 (sobre santa Tecla, pp. 99 y ss.). Resaltamos en el texto el valor que las *vidas* suelen tener para el estudio de la economía, la historia, el derecho, la magia, la vida privada, el arte y otras muchas parcelas de la civilización antigua y medieval oriental; una ojeada a la bibliografía que aquí recogemos lo demuestra. Mencionemos además la puesta al día de L. Halkin, «L'hagiographie byzantine au service de l'histoire» en *Thirteenth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford 1967, pp. 345-354; un buen ejemplo de la utilidad de la hagiografía para la historia política, con un análisis detallado y crítico de las fuentes de este tipo, puede verse en la tesis doctoral de Juan Signes Codoñer, *El segundo Iconoclasmo en Theophanes Continuatus. Análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Salamanca 1993, inédita en la actualidad.

La victoria de santa Isabel sobre el dragón fue conseguida por la fuerza de la oración; véase Kazhdan, «A Female St. George», número 4 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 56 (1986), p. 170 y para ciertos detalles sobre la dieta del asceta remitimos a A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, tr. esp., Barcelona 1989; muchos de los datos objetivos que sobre la alimentación nos transmiten las *vidas* necesitan, sin embargo, ser contrastados con otras fuentes, como ha señalado E. Kislinger, «How reliable is Early Byzantine Hagiography as

an Indicator of Diet?», *Dypticha* 4 (1986-7), pp. 5-11. El estudio de E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1968 (hay tr. esp.), que mencionamos, tiene mucho interés y toca también aspectos filosóficos. Las influencias sobre la *Vida de s. Antonio* fueron estudiadas en su día por R. Reitzenstein, «Das Athanasios Werk über das Leben des Antonios», *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften* 8 (1914), pp. 26-57; más recientemente puede verse A. Priessnig, «Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios», *BZ* 64 (1971), pp. 1-5. Numerosas referencias a la estructura literaria y otros aspectos de la biografía de este tipo pueden encontrarse en P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1983, que analiza detenidamente la de Plotino (escrita por Porfirio) y la de Orígenes, cuyo autor es Eusebio. De Sp. Vryonis Jr., a propósito de las celebraciones en honor de los santos, hemos utilizado «The *Panegyris* of the Byzantine Saint : a Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate» en Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*, pp. 196-226 y sobre los milagros de Apolonio de Tiana, un material comparable con el que aparece en el *Nuevo Testamento* y en la hagiografía, puede verse C. Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana». Morfología del relato de milagro y géneros afines*, Córdoba 1991; véase, en general, sobre este punto, L. Cracco-Ruggini, «Il miracolo nella cultura del tardo Impero: Concetto e funzione» en la obra colectiva *Hagiographie, cultures et société. IVe-XIIIe siècles*, París 1981, pp. 161-204. Para curaciones, puede consultarse, entre otros, P. Horden, «Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: The Case of Theodore of Sykeion» en W.J. Sheils (ed.), *The Church and Healing. Papers read at the Twentieth Summer Meeting and the Twenty-first Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1982, pp. 1-13; no olvidemos que existe un tipo de santos denominado en función de las curaciones hechas, como médicos, gratuitamente: se trata de los *anárgyroi* (recordemos a Cosme y Damián, Ciro y Juan, Sansón, Panteleimón y otros). El tópico del libro antiguo encontrado en circunstancias misteriosas las más de las veces es estudiado por W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Gotinga 1970; la consideración estructural de los «modelos» en la hagiografía es llevada a cabo por Patlagean en «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», *Annales ASC I* (1968), pp. 112 y ss. (recogido en *Structure*) y la opinión de C. Mango aludida está en «Diabolus byzantinus», *DOP* 46 (1992), p. 219.

Sobre los estilistas, en general, es básico H. Delehaye, *Les Saints stylites*, Bruselas 1923; sobre los «santos locos» puede verse, entre otras cosas, L. Rydén, «New Forms of Hagiography: Heroes and Saints» en *The XVII International Byzantine Congress. Major Papers*. Dumbarton Oaks-Georgetown University, Washington DC (1986), N. Rochelle, N. York 1986, pp. 537-554 e *Idem*, «The Holy Fool» en la obra ya varias veces citada *The Byzantine Saint*, pp. 105-116, donde se recoge la anécdota de las columnas azotadas, de la que hablamos en nuestra exposición. Resulta de interés señalar aquí que el motivo del recién nacido que dice quién es su verdadero padre para exculpar al santo injustamente acusado, presente en diversas obras hagiográficas (por ejemplo en el *Pratum*), ha sido estudiado por P. Canart, «Le nouveau-né qui dénonce son père», *AB* 84 (1966), pp. 309-333. También sobre el mundo de los *saloí* es de interés, J. Grosdidier de Matons, «Les thèmes d'éducation dans la Vie d'Andrè Salos», *TM* 4 (1970), pp. 277-328 y véase E. Kislinger, «Symeon Salos'Hund», *JÖB* 38 (1988), pp. 165-170. Las observaciones sobre la sexualidad en las *vidas* están sacadas especialmente de I. Sevcenko, «L'agiografia bizantina dal IV al IX sec.» en el vol. colectivo *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo. Aspetti e problemi*, Bari 1977, pp. 114-115 y de Kazhdan, «Byzantine Hagiography and Sex in the

Fifth to Twelfth Centuries», *DOP* 44 (1990), pp. 131-143, aunque hay que señalar que en ambos trabajos los puntos de vista difieren; notemos en este último (p. 141) la afirmación de que, en la literatura bizantina, con frecuencia las imágenes que se emplean tienen un significado ambiguo. Las coordenadas de la sexualidad en Bizancio están trazadas en H.G. Beck, *Byzantinisches Erotikon*, Munich 1986, libro sobre el que debe verse C. Cupane, «Byzantinisches Erotikon: Ansichten und Einsichten», *JÖB* 37 (1987), pp. 213-233. El estudio donde se recoge una historia algo parecida a la del orinal de plata es el de H.J. Magoulias, «The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons», *Byzantion* 37 (1967), pp. 232-233; las dos obras mencionadas con respecto a los temas sexuales son la de J. Wirth, *L'image médiévale. Naissance et développement (VIe-XVe siècles)*, París 1989 y la de G. Bataille, *El erotismo*, tr. esp., Barcelona 1988, 5ª ed., pp. 306-363. El trabajo de Magdalino al que hacemos referencia es «Eros the King and the King of *Amours*: Some Observations on *Hysmine and Hysminias*», *DOP* 46 (1992), pp. 197-204, con buena bibliografía sobre el Ἔρως βασιλεύς en la literatura bizantina. Por lo que se refiere a las visitas al más allá, mencionemos el *ODB*, sv. «Hell» y «Paradise», con la bibliografía básica; añadamos C. McDannell-B. Lang, *Historia del cielo*, tr. esp., Madrid 1990, J. Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, París 1992, ambas obras con interesante material comparativo, y P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno*, Verona 1987. Un catálogo de visitas de este tenor tanto del medioevo occidental como del oriental, así como de la antigüedad grecolatina, encontrará el lector en Alison Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge 1990, pp. 201-233.

La consideración diacrónica de la hagiografía, desde distintos puntos de vista, merece una atención especial; mencionemos los siguientes trabajos: H. Chadwick, «Pachomios and the Idea of Sanctity» en *The Byzantine Saint*, pp. 11-24, L. Bréhier, «L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles à Constantinople et dans les provinces», *Journal des Savants* 14 (1916), pp. 358-367 y 450-465, *Idem*, «L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles, hors des limites de l'Empire et en Occident», *Journal des Savants* 15 (1917), pp. 13-25, *Idem*, «Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie byzantine», *Byzantion* 1 (1924), pp. 122-190, G. da Costa-Louillet, «Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe, Xe siècles», *Byzantion* 24 (1954), pp. 179-263 y 453-511; 26-27 (1958), pp. 783-852, *Eadem*, «Saints de Grèce aux VIIIe, IXe, et Xe siècles», *Byzantion* 31 (1961), pp. 309-369, *Eadem*, «Saints de Sicile et d'Italie Méridionale aux VIIIe, IXe, et Xe siècles», *Byzantion* 29-30 (1959-60), pp. 89-173, A. Garzya, «Lingua e cultura nell'agiografia italo-greca» en *La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale (Bari...1969)* III (= *Italia Sacra* 22), Padua 1973, pp. 1179-1186, E. Follieri, «Il culto dei santi nell'Italia greca» en *La chiesa greca in Italia* II (= *Italia Sacra* 21), pp. 553-577; también sobre hagiografía de la Italia del sur y Sicilia véase M.B. Foti, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, Mesina 1992, pp. 40-48. Para otras épocas y lugares –continuamos nuestra enumeración–, véase G. Dagron, «L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe-XIe siècle», *DOP* 66 (1992), pp. 59-68, Sevchenko, «Hagiography of the Iconoclast Period» en A. Bryer-J. Herrin (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1977, pp. 113-131 (recogido en *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Londres 1982), A. Bravo-Mª.J. Alvarez, «La civilización bizantina de los siglos XI y XII: Notas para un debate todavía abierto», *Erytheia* 9 (1988), pp. 108-109, con bibliografía sobre esa «tendencia hacia la independencia y el individualismo dentro del monasterio», W. Lackner, «Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhundert» en

The 17th International Byzantine Congress, pp. 523-526, R. Morris, «The Political Saint of the Eleventh Century» en *The Byzantine Saint*, pp. 43-50, P. Magdalino, «The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century» en *The Byzantine Saint*, pp. 51-66 (las opiniones de Max Weber a propósito de la dificultad de integrar al asceta en el esquema hierocrático las tomamos de *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, tr. esp., México 1987, 8ª reimpr. de la 2ª ed. española, pp. 896 y 897; en general, sobre las ideas de este autor acerca de la antigüedad cristiana véase W. Schluchter [ed.], *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretationen und Kritik*, Stuttgart 1985), Kazhdan, «Looking Back to Antiquity: Three Notes», *GRBS* 24 (1983), p. 377 (sobre Eustacio y el paralelismo que establece entre eremitas y cíclopes; véase igualmente, *Idem*, «Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth [to Twelfth] Centuries», *GOTR* 30 [1985], pp. 484-487), R. Macrides, «Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period» en *The Byzantine Saint*, pp. 67-87, A. Laiou-Thomadakis, «Saints and Society in the Late Byzantine Empire» en *Eadem* (ed.), *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick, N.J. 1980, pp. 84-114, y A. M. Talbot, «Old Wines in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period» en S. Curcic-D. Mouriki (eds.), *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Papers from the Colloquium held at Princeton University...1989*, Princeton, N.J. 1991, pp. 15-26. Especial interés, a nuestro juicio, tiene el trabajo de Kazhdan, «'Ο τέλειος μοναχός ή ό τέλειος πολεμιστής; 'Ο συγκερασμός τών κοινωνικών ίδωνικών στο Βυζάντιο», *Δωδώνη* 15 (1986), pp. 203-217 (véase igualmente el ya citado «Hermitic, Cenobitic» del mismo autor) a la hora de establecer un resumen de la evolución de los diversos ideales que se superponen. El párrafo de Geremek que citamos es de su libro *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, tr. esp., Madrid 1989, p. 266. Sobre san Máximo ha escrito K. Ware, «St. Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth-Century Athonite Hesychasm» en *Kathegetria. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley 1988, pp. 409-430. Para los santos militares debe consultarse Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, París 1909; Kazhdan-H. Maguire, «Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art», *DOP* 45 (1991), p. 8, han analizado las diferencias, tal como se reflejan en el arte, entre los dos Teodoros. Acerca de s. Jorge mencionaremos únicamente M. Cortés Arrese, «La imagen de s. Jorge en el arte bizantino» en P. Bádenas- J.M. Egea (eds.), *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria-Gasteiz 1993, pp. 247-259 (el volumen recoge las «VIII Jornadas sobre Bizancio» organizadas en abril de 1988 por la Universidad del País Vasco [Euskal Herriko Unibertsitatea] y la «Asociación Cultural Hispano-Helénica») y, sobre san Demetrio y Salónica, limitémonos a remitir a R. Janin, *Les églises et les monastères des Grands centres byzantins (Bithynie [...] Athènes, Thessalonique)*, París 1975, pp. 365-372 y a R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, Londres 1985, pp. 50-94.

4) Para lo que toca al emperador ideal y su ideología en Bizancio véase, con la bibliografía reciente, A. Bravo García, «Orden humano y orden divino: La realeza en el Mundo Bizantino» en J.M. Candau-F.Gascó-A. Ramírez de Verger (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid 1988, pp. 207-240 y también S. Calderone, «Eusebio e l'ideologia imperiale» en C. Giuffrida-M. Mazza (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania...1982*, Roma 1985, pp. 1-20; los precedentes están expuestos de manera exhaustiva en el estudio de F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington DC 1966 y, en general, puede verse también St. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977 y M.V. Anastos, «Byzantine Political Theory: its Classical Precedents and Legal Embodiment» en Sp. Vryo-

nis, Jr. (ed.), *Byzantína kaí Metabyzantína I. The Past in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu, California 1978, pp. 13-53. De mucho interés es también el estudio de Kazhdan, «The Aristocracy and the Imperial Idea» en M. Angold (ed.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII Centuries*, Oxford 1984, pp. 43-57 (y véase también *Idem*, «Ο τέλειος μοναχός», pp. 212-216). Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, p. 145, ha señalado que las vidas de santos funcionaban como ejemplos literarios e ideológicos; «Moses» —añade— «is the model for Constantine: in turn, seeing Constantine as Moses enabled the audience to see Constantine more clearly» y la cita de Meyendorff la tomamos de su «The Byzantine Church», recogido en *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, N. York 1982, p. 14. Sobre las leyendas que, con frecuencia, corrían acerca de los emperadores, véase como un ejemplo y a propósito de Constantino I, Kazhdan, «*Constantin imaginaire*. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great», *Byzantion* 57 (1987), pp. 196-250; su popularidad fue tanta que, según lista L. Halkin, «Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos», *AB* 77 (1959), p. 67, se conservan más de 25 *vidas* y panegíricos. De su permanencia en la memoria colectiva a través del arte —un tipo de estudio que podría aplicarse a cada héroe de los que aquí hablamos— poco diremos excepto notar su presencia en múltiples iglesias, donde se le veneraba como santo; nos detendremos brevemente en una de ellas. En la pequeña población cretense de Pyrgos, en la iglesia de san Constantino precisamente, se conservan unos frescos alusivos a su vida. Su nacimiento, por ejemplo, está realizado siguiendo el patrón del de la Virgen; Helena, su madre, contempla cómo el recién nacido es bañado y la mano de Dios aparece señalando desde arriba al futuro emperador (véase reproducción en K. Gallas, *Byzantinisches Griechenland. Festland, Inselwelt, Zypern*, Dortmund 1993, pp. 36-37, libro sobre el que nos ha llamado la atención —cosa que agradecemos aquí— nuestro amigo y colega el Dr. D. Félix Piñero). Otra pintura nos muestra la escena en que el emperador marcha contra Majencio y recibe la señal divina (Gallas, *o.c.*, pp. 38-39). Por cierto que las lanzas de los soldados romanos, alzadas «hasta el borde del cuadro» tal como se volverán a alzar «dos siglos después, en una inmortal obra de Velázquez» —así se expresa algún crítico en relación con la misma escena, pero esta vez realizada por Piero de la Francesca en el s. XV (véase O. del Buono-P. de Vecchi, *La obra pictórica completa de Piero della Francesca*, tr. esp., Barcelona 1974, p. 95 [comentario a 15 F])— y los cascos militares que Piero pintó recuerdan mucho a los del fresco cretense de mediados del XIV. Sobre Syntipas nos informa Beck, *Volksliteratur*, pp. 45-48 (el motivo putifarino aparece también en la hagiografía; por ejemplo, puede verse al respecto Halkin, «Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé», *JÖB* 37 [1987], pp. 31-37) y para el opúsculo de Juan Eugénico sobre las *Etiópicas*, H. Gärtner, «J. Eugenikos Protheoria zu Heliodors Aithiopika», *BZ* 64 (1971), pp. 322-325; Filagato de Cerami (Sicilia), muerto a mediados del siglo XII, es también, por ejemplo, autor de una *Commentatio in Charicleam*, una defensa en realidad, anterior a la de Juan; véase sobre este autor, entre otros, B. Lavagnini, «Filippo Filagato promotore degli studi di greco in Calabria», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 28 (1974), pp. 1-12. La supervivencia de la costumbre de alzar sobre el escudo al futuro emperador es estudiada por C. Walters, «Raising on a Shield in Byzantine Iconography», *REB* 33 (1975), pp. 133-175. Otras obras a las que aludimos son las de H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Viena 1964, R. Browning, *Notes on Byzantine Prooimia*, Viena 1966 y A. Bravo García, «Dos traducciones de Agapeto impresas en el siglo XVI», *Revista de Filología Románica* 2 (1984), pp. 225-232.

5) Aparte de las obras generales citadas, para la figura del héroe en la última parte de nuestra intervención son de interés R. Beaton, «The Greek Novel in the Middle Ages» en *Idem* (ed.), *The Greek Novel (AD 1-1985)*, Londres 1988, pp. 134-143, *Idem*, *The Medieval Greek Romance*, Cambridge 1989 y la crítica que A.A. Panagiotis-O.L. Smith, *The Study of Medieval Greek Romance. A Reassessment of Recent Work*, Copenhague 1992, realizan de esta obra; por lo que toca a los influjos orientales de que hablamos puede verse V. Pecoraro, «La nascita del romanzo moderno nell'Europa del XIIo secolo. Le sue origini orientale e la mediazione di Bizancio» all'Occidente» en *XVI. Internat. Byzantinistenkongress. Akten II,3* (= *JÖB* 32,3 [1982], pp. 301-319) y, en general, resulta ilustrativo para un tema poco conocido por los filólogos clásicos (y algunos bizantinistas) un trabajo que estudia justamente lo inverso: G.E. Grunebaum, «Greek Form Elements in the Arabian Nights», *Journal of American Oriental Society* 62 (1942), pp. 277-292 (recogido en *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, Londres 1976). A propósito del *Filocolo* de Boccaccio, véase McGregor, *o.c.*, *passim*. Sobre el *Belisario*, en general, puede consultarse E. Follieri, «Il poema bizantino di Belissario» en *La poesia epica e la sua formazione. Atti del convegno internazionale... (Acc.Naz.dei Lincei. Quad. 139)*, Roma 1970, pp. 583-615. Las diversas opiniones en torno al *Digenis*, obra para la que la bibliografía es muy abundante, las tomamos de Kazhdan-Epstein, *o.c.*, pp. 117-118; sobre el paralelismo Lázaro/Digenis ha de verse Kazhdan, «' Ο τέλειος μοναχός» *passim* e *Idem*, «Digenis Akritas and Saint Lazarus», número 6 de sus «Hagiographical Notes», *Byzantion* 54 (1984), pp. 182-184; sobre la función del ἔρωσ como fuerza violenta que destruye todo orden en el mundo aristocrático véase Magdalino, «Eros the King», *passim* e *Idem*, «Honour among Romaioi: The Framework of Social Values in the World of Digenes Akrites and Kekaumenos», *BMGS* 13 (1989), pp. 198-200; para las tentaciones que el demonio presenta constantemente en el terreno sexual no es preciso listar aquí bibliografía especial aparte de la ya señalada; toda la literatura ascético-mística y la hagiografía rebosan de ejemplos sobre el particular. A propósito de los géneros literarios que se utilizan para recoger la vida del héroe, recordemos aquí que, para Walter Scott –citamos la opinión de M. Stanesco-M. Zink, *Histoire européenne du roman médiéval. Esquisse et perspectives*, París 1992, p. 95– «la vie de saint et le roman étaient les deux aspects, spirituel et profane, d'un même genre».