



## **SUEÑOS Y VISIONES INICIÁTICAS EN LAS VIDAS DE LOS SANTOS ESTILITAS**

**ÁNGEL NARRO**

*Universitat de València  
Departament de Filologia Clàssica  
Avda. Blasco Ibáñez, 32, 46010 Valencia  
Angel.Narro@uv.es*

### ***Abstract***

The lives of the Stylite saints share many common literary motifs structuring the story of each text. At the same time, these motifs clearly show how the biographies of these saints were connected among themselves and even may reveal the existence of a specific hagiographical genre. Among them, the presence of dreams and visions are of great importance. Thus, an overview of the scenes in which these elements are featured is absolutely necessary to establish intertextual or generic relationships among the lives of these saints of the Middle Byzantine period.

**Keywords:** Hagiography, lives of saints, stylite saints, dreams, visions

### ***Resumen***

Las biografías de los santos estilitas presentan una serie de motivos literarios comunes que vertebran la narración. Al mismo tiempo, son la prueba evidente de la conexión entre las diferentes obras que integran este género hagiográfico. Entre estos motivos, la presencia del sueño y de diferentes tipos de visiones tiene una especial importancia. Por ello, un análisis de estas escenas se revela necesario para establecer relaciones de dependencia textual o genérica dentro de estas vidas de santos de la época bizantina media.

**Metadata:** Hagiografía, vidas de santos, santos estilitas, sueños, visiones

# SUEÑOS Y VISIONES INICIÁTICAS EN LAS VIDAS DE LOS SANTOS ESTILITAS

ÁNGEL NARRO

## *1. Los santos estilitas en el contexto de la hagiografía oriental y bizantina*

Los santos estilitas son probablemente el producto más impactante y plástico del ascetismo oriental, unas *rarae aves* en el cristianismo occidental que, sin embargo, gozaron de gran prestigio social en regiones como Siria, epicentro del movimiento, o la propia Constantinopla. Significativo a este respecto es el hecho de que los monjes del célebre monasterio de Estudios, ubicado en la capital imperial, dentro del debate acerca de la sucesión del patriarca constantinopolitano Tarasio (784-806) consideraran que los únicos candidatos que podían acceder a tal honor debían ser clérigos, abades, estilitas o monjes de clausura.<sup>1</sup> Ese prestigio social mostraba la gran repercusión e importancia de unos monjes que, por la singularidad de su estilo de vida, eran capaces de atraerse a las masas y causar un importante impacto, no únicamente estético o visual, sino también espiritual, en los fieles que contemplaban su estática figura en lo alto de una columna.

Este tipo de práctica ascética tiene su origen en la Siria del siglo V, momento en el que el movimiento monástico se encontraba en pleno proceso de efervescencia y formación. En este contexto parecen darse las condiciones idóneas para la búsqueda de experiencias ascéticas extremas en una suerte de competición espiritual por conseguir una mayor comunicación con Dios. El alejamiento de lo mundano, el anacoretismo, se combinaba con ayunos extremos, oraciones ininterrumpidas, salmodias constantes y otros excéntricos comportamientos que, alternados con períodos de vida en comunidad, parecían proporcionar al individuo un halo de divinidad. Estas capacidades sobrenaturales encajarían a la perfección con algunas de las atribuciones prototípicas del retrato del θεῖος ἀνὴρ,<sup>2</sup> que venía configurándose desde hacía siglos en el ámbito de la literatura

<sup>1</sup> P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, 67; E. A. Fisher, "Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople", en A.-M. Talbot (ed.), *Byzantine defenders of images. Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C. 1998, 25-142, 25-31.

<sup>2</sup> L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Wien 1935.

greco-romana para definir a héroes, filósofos<sup>3</sup> u otros líderes carismáticos, especialmente en época tardo-antigua,<sup>4</sup> y que, desde los albores de la literatura cristiana, se aplicaban a figuras de especial relevancia como Jesús, los apóstoles o los propios santos.<sup>5</sup>

En el caso del estilitismo, el debate acerca del origen pagano de esta práctica fue abierto por J. Toutain, quien relacionaba la actitud de estos ascetas que decidían subir a lo alto de una columna para dedicarse a la vida contemplativa con el relato de Luciano de Samosata (*De Dea Syria* 28-29) acerca de los *falóbatas* (φαλλοβάται).<sup>6</sup> Estos hombres ascendían a una suerte de pilar dos veces al año en el contexto de la festividad en honor de la diosa siria Atargatis en Hierápolis. La contestación vino de parte de H. Delehayé, quien observaba ciertas diferencias rituales en una y otra práctica.<sup>7</sup> Aun así, otros estudios más modernos han insistido con acierto en las tesis de Toutain, postulando, de nuevo, el origen de la práctica estilita en este ritual descrito por Luciano.<sup>8</sup> Existen, a mi juicio, tres razones básicas para apoyar esta teoría. En primer lugar, se podría aducir la similitud del elemento nuclear del ritual (la subida a la columna), ya que independientemente de la duración o frecuencia del ascenso, el uso de un elemento tan característico como este no puede ser banalizado. En segundo lugar, en ambos casos esta práctica tiene una finalidad religiosa. En tercer lugar, porque el estilitismo nace precisamente en la región de Siria y, de hecho, el fundador de esta práctica, Simeón el Mayor, sube por primera vez a la columna en Telanisos o Tellnešín, hodierna Qal'at Sem'an (سمعان قلعة) –que significa

<sup>3</sup> S. Grau – Á. Narro, “Vidas de filósofos y Hechos apócrifos de los apóstoles: algunos contactos y elementos comunes”, *Estudios Clásicos* 143 (2013), 65-91.

<sup>4</sup> M. Alviz Fernández, “El concepto de θεῖος ἀνὴρ en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 29 (2016), 11-25.

<sup>5</sup> Existe un debate abierto sobre los límites de la noción del θεῖος ἀνὴρ y su aplicación a figuras del cristianismo, sobre todo Jesús. Argumentos acerca de una consideración favorable se pueden encontrar en B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tübingen 1991, mientras que la tesis más matizada de G. P. Corrington, *The “divine Man”: His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, New York 1989, en mi opinión algo parcial, alejaría la descripción de Jesús del retrato de estos “hombres divinos”. Sobre la relación entre héroes y santos cristianos basta con mencionar la clásica obra de J. S. Lasso de la Vega, *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna 1962. En todo caso, es siempre necesario operar con cierta cautela en la identificación de reminiscencias de la tradición pagana, como advierte H. Delehayé, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927, 140-143, aunque sin caer en una actitud negacionista en exceso.

<sup>6</sup> J. Toutain, “La légende chrétienne de S. Simeon Stylite et ses origines païennes”, *Revue de l'Histoire des Religions* 65 (1912), 171-177.

<sup>7</sup> H. Delehayé, *Les saints stylites*, Bruxelles – Paris 1923, CLXXIX-CXCV.

<sup>8</sup> D. T. M. Frankfurter, “Stylites and *Phallobates*: Pillar Religions in Late Antique Syria”, *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 168-198.

“castillo o fortaleza de Simeón” – a tan solo unos 100 kilómetros de Hierápolis y a unos 60 de Antioquía.<sup>9</sup> La problemática cronológica que aduce Simón Palmer para defender la posición de Delehayé, basada en la ausencia de testimonios de la supervivencia de este ritual de los *falóbatas* en los siglos IV-V,<sup>10</sup> no parece un argumento de peso, ya que dicho silencio no debería implicar la erradicación total de dicha práctica y mucho menos de su conservación en la memoria popular ligada a un territorio concreto. La coincidencia geográfica y ritual de esta práctica, en definitiva, no debería ser desdeñada.

En cualquier caso, no cabe duda de que este singular ritual se habría adaptado a las necesidades cristianas dentro del auge del monaquismo sirio e incluso se habría sistematizado en cierto modo a partir del testimonio de la vida de Simeón el Mayor y consolidado con la de sus acólitos en los siglos sucesivos. Así, habría quedado configurado un anacoretismo vertical que, por la exposición del sujeto a los elementos naturales, haría hincapié en la separación cuerpo-alma y en la mortificación como recurso encaminado al progreso espiritual y que, a causa de su disposición hacia el cielo, mostraría de manera gráfica el acercamiento del asceta a la divinidad y el alejamiento (ἀναχωρήσις) físico del mundo terrenal. Dentro de este grupo de monjes estilitas, cuyo particular estilo de vida permitiría un análisis separado del resto de monjes cenobitas o eremitas de la tradición hagiográfica bizantina, se puede destacar un núcleo principal integrado por cinco estilitas: Siméon el Mayor, Daniel, Simeón el Menor, Alipio y Lucas, seis, si se tiene en cuenta también a Lázaro del Monte Galesión.

En sus biografías aparecen una serie de temas y motivos comunes que exceden el simple retrato del asceta que monta a la columna y que permiten que se pueda distinguir un subgénero como el de las vidas de estilitas dentro de la categoría general de las vidas de santos en base a una consciente imitación y recurso al modelo primigenio y a la tradición literaria creada a partir de él.<sup>11</sup> Algunos de los motivos más importantes de estas

<sup>9</sup> J. Simón Palmer, *La vida sobre una columna. Vida de Simeón Estilita. Antonio. Vida de Daniel Estilita. Anónimo*, Madrid 2014, 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 33-34.

<sup>11</sup> La problemática de la hagiografía como no-género y la complejidad de su definición puede observarse en diferentes trabajos, de entre los que es preciso destacar los de M. Van Uytvanghe, “L’hagiographie: un ‘genre’ chrétien ou antique tardif?”, *AnBoll* 111 (1993), 135-188; y V. Déroche, “La forme de l’informe: la *Vie de Théodore de Sykéôn* et la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*”, en P. Odorico – P. A. Agapitos (eds.) *La vie des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? HERMENEIA. Actes du deuxième colloque international philologique*, Paris 2004, 367-385. Aun así, más clara parece la distinción de los diferentes géneros literarios, sin paliativos, que componen la llamada “literatura hagiográfica”. Así, las vidas de santos forman una gran categoría (M. Hinterberger, “Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations”, en S. Efthymiadis [ed.], *The Ashgate Research Companion to Byzantine*

vidas de santos estilitas, como la temprana inclinación por la vida espiritual, su extraordinaria capacidad ascética que incluye ayunos extremos<sup>12</sup> o constantes privaciones del sueño, o su capacidad taumatúrgica, forman parte del repertorio habitual y general de las vidas de santos bizantinas. Sin embargo, existe todo un catálogo de motivos más específicos –aunque en algunos casos no exclusivos– de este subgénero que, por razones de espacio, tan solo pueden ser enumerados de manera efímera, como las escenas de mortificación corporal extrema, las visiones premonitorias de su vida futura, la construcción y ascensión a la columna y el paso a otras cada vez más altas, la resistencia del cuerpo del estilita frente a las inclemencias del tiempo, el estatismo y la capacidad para mantenerse despierto toda la noche cantando salmos, las curaciones a distancia, la ordenación del estilita como sacerdote a pesar de sus fuertes reticencias iniciales, su capacidad profética, su gran popularidad o la espectacularidad de sus funerales.

## **2. Los cinco (seis) estilitas principales**

El primero de estos estilitas principales, Simeón el Mayor, es un monje sirio nacido a finales del siglo IV. Las principales fuentes para conocer su vida son el capítulo 26 de la *Historia religiosa* (Φιλόθεος Ἱστορία) de Teodoreto de Ciro, donde el obispo relata diferentes narraciones acerca del peculiar estilo de vida ascético de los monjes de Siria (BHG 1678-1681); la biografía compuesta por un tal Antonio, que reivindica ser discípulo suyo (BHG 1682-1683e)<sup>13</sup> y la versión siriaca de la vida del santo (BHO

*Hagiography. Volume II: Genres and contexts*, Farnham – Burlington 2014, 25-60, 29-32) –o dos si se sigue el criterio de S. Constantinou, “Subgenre and Gender in Saints’ Lives”, en P. Odorico – P. A. Agapitos [eds.], *La vie des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? HERMENEIA. Actes du deuxième colloque international philologique*, Paris 2004, 411-422, para la división de las vidas según retraten personajes femeninos o masculinos–, susceptible de ser subdividida en distintos grupos siguiendo criterios formales, temáticos y retóricos. Este uso sistemático de temas y motivos comunes es una de las características de las vidas de santos bizantinas, especialmente en el período bizantino medio, el de mayor actividad de creación y difusión de este tipo de textos. Para la organización y análisis de estos motivos véase T. Pratsch, *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York 2005. Su estudio es de gran utilidad para entender la manera en la que funciona el género de las vidas de santos y a partir de él se puede plantear la posibilidad de un análisis por subgéneros en función de las características del personaje retratado y la presencia o ausencia sistemática, o al menos claramente significativa, de una serie de motivos u otros.

<sup>12</sup> A este respecto, véase el trabajo de B. Caseau, “Syméon stylite le jeune (521-592): un cas de sainte anorexie?”, *Kentron* 19 (2003), 179-203, acerca del perfil psicológico de Simeón Estilita el Joven y las coincidencias de su conducta con la de los afectados por la moderna anorexia.

<sup>13</sup> Simón Palmer, *La vida* (cit. n. 9), 47-66. Este mismo autor afirma (*ibid.*, 13), siguiendo a B. Flusin, “Syméon et les philologues ou la mort du stylite”, en C. Jolivet-Lévy – M. Kaplan – J.-

1121-1123). Su vida describe una fascinación desmedida por el ascetismo y un extremo desprecio hacia la corporalidad del ser humano, interpretada como un impedimento para el progreso espiritual. Dentro de esa insistencia constante en la mortificación, diferentes prácticas como aislamientos o autolesiones severas anteceden su ascensión a la vida sobre la columna.<sup>14</sup> Una vez allí, se atrae a las masas, se manifiesta su capacidad taumática y alcanza un alto grado de santidad en vida. Con los diferentes relatos de su vida se configuran una serie de prácticas rituales que pasarán a utilizarse en la descripción literaria como temas recurrentes en el subgénero de las vidas de santos estilistas, dependientes del modelo primigenio en una suerte de *imitatio Symeonis*, que se señalarán a continuación. La repetición de motivos de diferente índole es una generalidad de las vidas de santos bizantinas,<sup>15</sup> aunque, la elección y mayor incidencia de un motivo u otro, en mi opinión, puede denotar una adscripción concreta y consciente del autor a un modelo concreto de biografía, como se produce en este caso con las vidas de santos estilistas y la imitación de motivos como el que se analiza en el presente estudio.

El segundo de los grandes estilistas, Daniel, también de origen sirio, es discípulo directo del propio Simeón, a quien tuvo la ocasión de conocer en persona durante un concilio celebrado en Antioquía.<sup>16</sup> Su actividad principal, sin embargo, se desarrolló en Constantinopla, escenificando de esta manera la expansión del movimiento fuera de los límites de su núcleo de creación, la región siria. La biografía del santo (*BHG* 489) fue

P. Sodini (eds.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris 1993, 1-23, que es muy probable que esta reivindicación consista en una formulación retórica como la del *témoin bien informé* que el mismo Flusin analizó en la literatura hagiográfica bizantina (B. Flusin, “Le serviteur caché ou le saint sans existence”, en P. Odorico – P. A. Agapitos [eds.], *La vie des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? HERMENEIA. Actes du deuxième colloque international philologique*, Paris 2004, 59-71.

<sup>14</sup> Sobre las lesiones autoinfligidas de Simeón y sus consecuencias es particularmente interesante el análisis de B. Caseau, “Syméon Stylite l’Ancien entre puanteur et parfum”, *REB* 63 (2005), 71-96, más aún si se tiene en cuenta la amplia perspectiva que maneja esta autora a propósito de la presencia de fragancias, perfumes y olores, en general, en el ámbito del culto a los santos en época bizantina. Por otra parte, es interesante el perfil psicológico que describen Leroi y Meagher en su análisis del comportamiento de Simeón en las diferentes fuentes sobre su vida. Ambos autores, aun sabedores de la dificultad de poder delimitar los parámetros principales de un caso clínico por razones obvias, identifican la conducta del santo como propia de alguien que habría sufrido “a prolonged psychotic illness, for example a schizophrenia-like psychosis” (I. Leroi – J. B. A. Meagher, “Saint Simeon the Stylite: A Psychiatric Examination of the Life of a Fifth Century Monk”, *Jefferson Journal of Psychiatry* 14 [1999], 24-31, 28).

<sup>15</sup> Prastch, *Der hagiographischen Topos* (cit. n. 11).

<sup>16</sup> Simón Palmer, *La vida*, 20.

editada por Delehaye<sup>17</sup> a partir de cuatro manuscritos conservados en Leipzig, Viena, Oxford y París.<sup>18</sup> El texto anónimo presenta de un modo mucho más detallado los motivos principales de la vida del prototipo de estilita que ya aparecían en la *vita* de Siméon. Además, incorpora buena parte del repertorio de escenas habituales en las vidas de monjes de la época, definiendo de esta manera las características principales del subgénero de las vidas de santos estilitas, dentro del más amplio espectro de las vidas de santos.

Con el modelo ya consolidado, en las biografías de los otros tres santos estilitas restantes que se incluyen de manera habitual entre los más conocidos de la tradición hagiográfica bizantina se repiten de manera clara los mismos motivos que en las vidas de Simeón y Daniel. El tercero de la serie, Simeón el Menor, fue un monje sirio cuya vida se conserva en diferentes biografías redactadas en distintas etapas de la historia de Bizancio. El texto más antiguo, tomado habitualmente como referencia, la llamada *vita antiquior* (BHG 1689) podría datar de una época no demasiado posterior al fallecimiento del santo hacia finales del siglo VI. Su narrador, que se declara testigo ocular de los acontecimientos que narra<sup>19</sup> –recurriendo, una vez más, al tópico del *témoin bien informé*–,<sup>20</sup> relata la actividad de este monje en el llamado “Monte Admirable” (τό ὄρος τό θαυμαστόν) cerca de la Antioquía de Siria. Su autor probablemente fuera un monje del santuario,<sup>21</sup> de talento limitado, que manejaba diferentes fuentes, orales y escritas, acerca del santo.<sup>22</sup>

El cuarto de los estilitas principales es Alipio, contemporáneo de Simeón el Menor. La mayor parte de su carrera ascética, incluida su etapa de estilita, se desarrolla en la ciudad de Calcedonia, junto al oratorio de Santa Eufemia, patrona de la ciudad. Su historia incide en los mismos motivos que se encuentran en los otros relatos de lo que se podría denominar la “vida estilita”. Existen dos versiones de la misma, una, la más antigua (BHG 65),

<sup>17</sup> H. Delehaye, “Vita S. Danielis Stylitae”, *AnBoll* 32 (1913), 121-216; Id., *Les saints* (cit. n. 7), 1-147.

<sup>18</sup> *Ibid.*, XXXV-XXVI. El texto ha sido traducido a diferentes lenguas modernas como el francés (A. J. Festugière, *Les moines d’Orient. Vol. 2, Les moines de la région de Constantinople*, Paris 1961, 87-171), el inglés (E. A. Dawes – N. Baynes, *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, and St. John the Almsgiver*, Crestwood 1977, 1-84) o el español (Simón Palmer, *La vida*, 67-143) desde la década de los 60, demostrando así el interés de la crítica moderna por el fenómeno del estilitismo.

<sup>19</sup> P. Van den Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune. Vol. I: Introduction et texte grec*, Bruxelles 1962, 101-108.

<sup>20</sup> Flusin, “Le serviteur” (cit. n. 13).

<sup>21</sup> F. Millar, “The Image of a Christian Monk in Northern Syria: Symeon Stylites the Younger”, en C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell (eds.), *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford 2014, 278-295, 283.

<sup>22</sup> V. Déroche, “Quelques interrogations à propos de la Vie de Syméon Stylite le Jeune”, *Erano*s 94 (1996), 65-83, 66-74.

probablemente perteneciente a la primera parte del siglo VII,<sup>23</sup> la otra más tardía atribuida a Simeón Metafraste (BHG 64).<sup>24</sup> Como novedad respecto del resto del grupo es interesante observar que Alipio es el único que ocupará una columna, aunque de manera temporal, que ya se hallaba construida, en su caso en un monumento funerario. Los estilitas se hacían construir normalmente *ex novo* la columna o columnas –ya que otro motivo habitual de estas vidas era el traslado progresivo a un pilar cada vez más elevado– en la que vivirían.

El quinto de los grandes estilitas es Lucas, monje de origen frigio, nacido en una acomodada familia con importante tradición militar<sup>25</sup> que desarrolló su carrera como estilita en Constantinopla. Su vida (BHG 2239) fue redactada por uno de los discípulos del estilita, seguramente poco después de su muerte, hacia finales del siglo X.<sup>26</sup> El texto presenta los motivos habituales en el resto de vidas de santos estilitas y destaca por la clara estructuración de los diferentes episodios de la vida del santo.<sup>27</sup>

Por último, existe otra vida de estilita de gran extensión, la de Lázaro del Monte Galesión. Este podría ser considerado el postrero de los santos estilitas más importantes. Su actividad ascética se localiza y asocia al llamado “Monte Galesión”, situado cerca de la ciudad de Éfeso. Su biografía (BHG 979) es redactada por un discípulo suyo poco después de su muerte, fechada en el año 1053. La repercusión de este santo no es tan significativa como la del resto de estilitas del grupo.<sup>28</sup> Aun así, su historia mantiene algunas de las características principales del subgénero de las vidas de santos estilitas, aunque carece de interés para este estudio por la escasa incidencia del sueño en la vida o la actividad taumatúrgica del santo.

### **3. Los sueños en la hagiografía bizantina y su aparición en las vidas de estilitas**

La cultura tardo-antigua y bizantina en general asume presunciones y concepciones sobre el sueño y las visiones oníricas heredadas de la antigüedad clásica. La importancia del

<sup>23</sup> Delehayé, *Les saints*, 148-169.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 170-187.

<sup>25</sup> F. Vanderstuyf, *Vie de Saint Luc le Stylite (879-979). Texte grec édité et traduit*, Paris 1916, 40-41.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>28</sup> La crítica moderna también ha prestado una atención menor al último de los estilitas más importantes de la hagiografía bizantina. De hecho, la única edición del texto de su vida es la contenida en los *Acta Sanctorum*. Sobre ella, la traducción inglesa de R. P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh Century Pillar Saint*, Washington D.C. 2000, acompañada de un exhaustivo estudio introductorio y comentario crítico, constituye el único intento de análisis detallado de este texto.

sueño desde el cristianismo primitivo es muy notable.<sup>29</sup> El pensamiento cristiano aceptó y asimiló como propia la importancia del sueño adivinatorio o profético, justificada según E. R. Dodds en el pasaje de Joel (2, 38) que recogían los *Hechos de los apóstoles* (2, 17).<sup>30</sup> El sueño adivinatorio o, en ocasiones, la visión extática era una de las fuentes de presciencia de los interpretadores de oráculos en la antigüedad, propia de santuarios como el del Apolo délfico,<sup>31</sup> cuya importancia en la literatura clásica puede ser observada, por ejemplo, en un autor como el historiador Heródoto.<sup>32</sup>

La capacidad profética de los sueños se suele manifestar en la hagiografía bizantina de dos maneras distintas como norma general. Por un lado, a través de una ensoñación de un sujeto en la que, por inspiración divina, se recibe la visita de un santo con un mensaje concreto, profético o, en cualquier caso, relevante para su experiencia vital o la de su comunidad. Por el otro, el santo en vida es el que experimenta el sueño o tiene la visión y manifiesta así su capacidad profética anunciando un evento que tendrá lugar de manera irremediable o su carácter de elegido de la divinidad, al descifrar el contenido del mensaje reservado a su persona.<sup>33</sup> El primero de los casos está ligado a la aparición póstuma del santo y tiene que ver con el sueño incubatorio,<sup>34</sup> mientras que el segundo es un motivo que se utiliza fundamentalmente en las narraciones de las vidas de santos y servirían fundamentalmente para reivindicar la santidad del personaje retratado.<sup>35</sup>

En el primero de los casos, el de la aparición de un santo en sueños a un sujeto concreto, el objetivo de la aparición suele ser más curativo que profético o admonitorio. Así, se ha observado una adaptación evidente en el cristianismo oriental del ritual de la incubación,<sup>36</sup> propio de santuarios como el del dios Asclepio en Epidauro, además de en otros lugares de la geografía mediterránea.<sup>37</sup> Allí, los aquejados por una enfermedad concreta

<sup>29</sup> A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)* (Dossiers byzantins 10), Paris 2010, 21-41.

<sup>30</sup> E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un' epoca di angoscia*, Firenze 1970, 38-39.

<sup>31</sup> J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley 1978.

<sup>32</sup> C. Sánchez Mañas, *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza 2017.

<sup>33</sup> Timotin, *Visions* (cit. n. 29), 60-62.

<sup>34</sup> Timotin, *Visions*, 67-71.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 53-58.

<sup>36</sup> M. López-Salvá, "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976), 147-188.

<sup>37</sup> L. Cilliers – F. P. Relief, "Dream Healing in Asclepieia in the Mediterranean", en S. M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham – Burlington 2013, 69-92.

acudían a pasar la noche al recinto sagrado con el fin de recibir en sueños la visita del dios con la prescripción del remedio que les liberara de su afección.

Este fenómeno ha sido ampliamente estudiado en época bizantina.<sup>38</sup> Las principales fuentes para observar su funcionamiento son las colecciones de milagros póstumos de santos, uno de los dos grandes géneros hagiográficos junto a las vidas de santos con presencia mucho más significativa en la época tardo-antigua e inicios de la época bizantina media.<sup>39</sup> En colecciones de milagros como las de Tecla,<sup>40</sup> Ciro y Juan,<sup>41</sup> Cosme y Damián,<sup>42</sup> o Artemio,<sup>43</sup> este ritual goza de una inusitada importancia. Así, no es extraño observar escenas de este tipo en los milagros póstumos añadidos a las biografías de santos, indicando en la mayoría de casos la consecución de la santidad por parte del difunto y apuntando a la consolidación de un incipiente culto ligado a un templo concreto.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> A pesar de ser una cuestión tangencial en relación a este estudio, es importante citar algunos de los trabajos más importantes a este respecto, realizados desde diferentes perspectivas. El punto de partida debe ser la clásica obra de L. Deubner, *De incubatione capita quattor*, Stuttgart 1900, donde además de la edición de la colección de milagros de Terapón dedica un amplio estudio a la cuestión. En la misma línea se sitúa la amplia introducción y el debate en torno a esta práctica en el santuario de los santos Ciro y Juan que antecede la edición del texto, realizada por N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975. Otros estudios importantes son los de G. Sfameni Gasparro, “Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia”, *Hormos* 9 (2007), 321-343; M. J. Dal Santo, “Text, Image, and the “Visionary” in Early Byzantine Hagiography: Incubation and the Rise of the Christian Image Cult”, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), 31-54; I. Csepergi, “Who Is Behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles”, en S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham – Burlington 2013, 161-188; o S. Constantinou, “The Morphology of Healing Dreams: Dream and Therapy in Byzantine Collections of Miracles”, en C. Angelidi – G. T. Calafonos (eds.), *Dreaming in Byzantium and Beyond*, Farnham – Burlington 2014, 21-34.

<sup>39</sup> S. Constantinou, “Healing Dreams in Early Byzantine Miracle Collections”, en S.M. Oberhelman (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham – Burlington 2013, 189-198.

<sup>40</sup> G. Dragon, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles 1978, 101-108; Á. Narro, *Vida y milagros de Santa Tecla*, Madrid 2017, LXXII-LXXX.

<sup>41</sup> Fernández Marcos, *Los Thaumata* (cit. n. 38); J. Gasco, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris 2006; R. Teja, “De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)”, *Ilu* 18 (2007), 99-114.

<sup>42</sup> L. Deubner, *Kosmas und Damian. Texte und Enleitung*, Leipzig – Berlin 1907; J. M. Nieto Ibáñez, *San Cosme y San Damián. Vida y milagros*, Madrid 2014.

<sup>43</sup> V. S. Crisafulli – J. W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden – New York – Köln 1997.

<sup>44</sup> En los casos antes mencionados con Tecla y los santos Ciro y Juan como representantes más destacados, la importancia del templo como centro curativo aparece de manera recurrente.

Este tipo de sueño incubatorio tiene especial importancia en las vidas de Simeón el Menor y Lucas. Sin embargo, en estos casos las apariciones en sueños tienen lugar mientras el santo todavía está vivo, intentándose mostrar una especie de desdoblamiento corporal del estilita. Así, se estaría dando a entender de manera implícita que, aunque el santo estuviera de cuerpo vivo y presente, su alma ya podría desembarazarse de su estructura corporal y presentarse, como los santos ya fallecidos, en otros lugares distintos de donde, en principio, se encontraría físicamente.<sup>45</sup> Estas escenas contrastan con la ausencia total en las biografías de santos estilitas de milagros incubatorios póstumos. En algunos casos, como por ejemplo, en la *Vida de Simeón Estilita el Mayor* escrita por Antonio, se realiza una escueta referencia a las numerosas curaciones operadas por las reliquias del santo (VSEMy 33), pero sin más detalle.

En la tercera de las vidas, la de Simeón el Menor, se trata de un recurso taumáturgico del estilita bastante frecuente.<sup>46</sup> De hecho, a través de este procedimiento cura a dos muchachas endemoniadas (VSEMn 55 y 242), a dos hombres con problemas en los pies (VSEMn 81 y 243), al impío Epifanio (VSEMn 195) y a otro endemoniado (VSEMn 213). Además, también aparece el santo en sueños a uno de los monjes de su santuario del Monte Admirable junto con un león que mataría, en el sueño y luego en la realidad, a un jabalí que destrozaba los cultivos de los monjes (VSEMn 182). Por otro lado, el propio santo es el receptor de una visión onírica donde una tropa de ángeles y el propio Cristo le aconsejan sobre una cuestión dogmática (VSEMn 135).

En la segunda se sigue el mismo modelo. Así, Lucas Estilita es capaz de asistir a un enfermo (VLE 24) o infundir ánimos a unos prisioneros encarcelados injustamente la víspera de ser liberados mientras se encontraba el santo aún con vida (VLE 26).<sup>47</sup> A pesar de que en ambos casos el hagiógrafo juega con las nociones de sueño (ὄναρ) y de realidad (ὑπαρ) para referirse a la aparición, lo cierto es que este tipo de escenas siempre sue-

En estos grandes complejos de carácter terapéutico existían diferentes instalaciones para acoger a los peregrinos y hospitales para curar a los enfermos (T. S. Miller, “Hospital Dreams in Byzantium”, en S.M. Oberhelman [ed.], *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham – Burlington 2013, 199-216), donde incluso los monjes asistían a médicos formados que ayudaban a los pacientes en su proceso curativo y “colaboraban” con el santo en la recuperación del paciente. Todo ese complejo era construido en torno al templo primitivo en honor al santo, creando así una especie de pequeña población intramuros, al estilo de los monasterios ortodoxos que pueden visitarse en la Grecia actual.

<sup>45</sup> Á. Narro, “La oposición ὄναρ - ὑπαρ en los θαύματα bizantinos”, *Byz* 88 (2018), 345-363, 356.

<sup>46</sup> A.-J. Festugière, “Types épidauriens de miracles dans la vie de Syméon Stylite le Jeune”, *The Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), 70-73.

<sup>47</sup> Narro, “La oposición” (cit. n. 45), 355-356.

len producirse durante la noche, cuando el sujeto duerme, por lo que sin duda se trata de apariciones oníricas. La alusión a la realidad o, más bien, a la verosimilitud de la escena y las consecuencias reales de la visión forman parte de una estrategia retórica del autor del texto muy difundida en la tradición hagiográfica bizantina.<sup>48</sup>

Por otro lado, en estas vidas de santos estilitas es posible observar un tipo de sueño, en ocasiones a medio camino entre la categoría de lo profético y lo admonitorio. Esta tipología de visión onírica, por su carácter iniciático, tendrá una especial incidencia en la vida de los estilitas, bien indicándoles a ellos mismos de manera simbólica su futuro en la práctica del ascetismo, bien haciéndolo a alguno de sus familiares o personas más cercanas. Aun así, también aparecen escenas de sueños con contenido profético o admonitorio más corrientes dentro de la literatura hagiográfica como las de la visión del superior del monasterio de Teleda tras expulsar a Simeón de allí en la *vita* escrita por Antonio (VSEMy 10), la de la visión profética que tiene Daniel acerca de la revuelta de Ardabur en Oriente durante el reinado de León I (VDE 53), la de la epifanía de la mártir Eufemia observada por Alipio (VAE 7), o la de los dos santos cuyas reliquias se encontraban sobre el lugar en el que Alipio se había instalado que irrumpen en uno de sus sueños (VAE 9).

#### **4. Los sueños iniciáticos de los estilitas**

Como en estos dos episodios de las vidas de Simeón el Mayor y Alipio, las escenas de sueño que centran el interés principal de este estudio presentan una aparición con un mensaje concreto hacia el monje, pero se diferencian de las anteriores por referirse a acontecimientos importantes de su vida futura como estilitas y por tener un marcado carácter iniciático. Este tipo de visión cumpliría una doble función al demostrar la santidad del estilita, pero también la guía espiritual,<sup>49</sup> tutelada por la divinidad, que le empuja a adoptar el estilo de vida estilita. Esta última característica es, precisamente, el rasgo diferencial de este tipo de escenas en las vidas de los cuatro monjes estilitas principales (Simeón el Mayor, Daniel, Simeón el Menor y Lucas), constituyendo, de esta manera, un motivo característico de este subgénero hagiográfico. Obviamente, la imitación del modelo primigenio y el desarrollo posterior de este tipo de escenas, al hilo de una cierta sistematización en la tipificación literaria de estas biografías de estilitas de carácter más general, sería la responsable de la repetición y adaptación de este tipo de escenas a cada una de las obras destacadas.

Estas aparecen en las vidas de los cuatro primeros estilitas de manera clara, mientras que en Alipio la repercusión de la escena para la vida del monje es menor. De he-

<sup>48</sup> Narro, "La oposición".

<sup>49</sup> Timotin, *Visions*, 46-52.

cho, a pesar de que también en su biografía las escenas de ensoñación gozan de cierto protagonismo, lo cierto es que, más allá de los pasajes señalados unas líneas más arriba y alguna otra escena menor, el único episodio de la *Vida de Alipio* de cierto calado que viene condicionado por un sueño es el de su consagración como monje, que se produce tras un sueño de su madre (VAE 19). En cualquier caso, no se le puede atribuir un carácter iniciático, ni se sitúa siquiera al inicio de su carrera ascética. En la *Vida de Lázaro del Monte Galesión* no se registran escenas de este tipo.

#### 4.1. Simeón Estilita el Mayor

El relato de la vida de Simeón Estilita el Mayor que realiza Teodoreto de Ciro en su *Historia religiosa* viene marcado precisamente por una visión que tiene el santo cuando apenas era un muchacho en la que aparecen una serie de claves sobre su vida futura. El obispo de Ciro, quien asegura que el propio estilita fue quien le relató en persona la historia, afirma que Simeón tuvo un sueño en el que se veía a sí mismo excavando una fosa, mientras alguien a su lado le animaba a hacerla cada vez más profunda:

“ὄρυττειν, φησίν, ἐδόκουν θεμέλια, εἰτά τινος ἐστῶτος ἀκούειν, ὡς ἔτι με βαθύνειν τὸ ὄρυγμα δεῖ. προστεθεικῶς τοίνυν ὡς ἐκέλευσε βάθος πάλιν ἐπειρώμην διαναπαύεσθαι. ἀλλὰ καὶ αὐθίς μοι ὄρυττειν προσέταττε καὶ μὴ λήγειν τοῦ πόνου. τρίς δέ μοι τοῦτο καὶ τετράκις ποιῆσαι παρεγγυήσας τέλος ἀποχρώντως ἔχειν ἔφη τὸ βάθος καὶ οἰκοδομεῖν ἀπόνως ἐκέλευσε τὸ λοιπὸν ὡς τοῦ πόνου λωφήσαντος καὶ τῆς οἰκοδομίας ἐσομένης ἀπόνως”.

“Me parecía”, me contó, “que yo excavaba los cimientos y después escuché a alguien que estaba a mi lado y me decía que debía cavar una fosa más profunda aún. Así, pues, cavé más profundo, como me había ordenado, y después intenté tomarme un pequeño descanso. Pero, una vez más, me pedía seguir cavando y no cesar en mi esfuerzo. Me lo repitió tres o cuatro veces. Finalmente me dijo que la profundidad ya era suficiente y me ordenó que me pusiese ya a construir sin fatiga, pues el trabajo ya había terminado y la construcción se podría llevar a cabo sin esfuerzo”.<sup>50</sup>

Este sueño de Simeón, que marcará profundamente su carrera ascética, pertenece a la categoría de “Audio-visual Dream-Vision” en la que el sujeto que experimenta la ensoñación participa activamente en ella y observa y oye lo que se le quiere transmitir.<sup>51</sup> Más allá de la clásica metáfora de la progresión espiritual entendida como una construcción (οἰκοδομία), esta aparición onírica debe ser interpretada en relación a los acontecimientos

<sup>50</sup> Trad. R. Teja, *Historias de los monjes de Siria. Teodoreto de Ciro*, Madrid 2008, 177.

<sup>51</sup> J. S. Hanson, “Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 23 (1980), 1395-1427, 1410-1412.

posteriores que marcan la vida del estilita de los que el propio Teodoreto se hace eco. Así, es posible realizar una doble lectura espiritual y física de esta escena. Por un lado, la excavación de los cimientos y la referencia a la construcción hace alusión a la humildad con que el asceta debe enfrentarse a su carrera espiritual. Por el otro, los cimientos y la construcción tienen un reflejo claro en dos elementos físicos importantes en la vida de Simeón: una cisterna excavada en una montaña donde pasa un tiempo y la propia columna.

El propio Teodoreto relata cómo dos monjes del monasterio de Teleda en el que Simeón se había iniciado en la vida cenobítica y del que había sido expulsado por la mortificación extrema a la que sometía su cuerpo lo rescataron de la cisterna en la que se había decidido a continuar con su vida religiosa. La reflexión del obispo de Ciro acerca de las dificultades del rescate es una de las claves interpretativas en relación a la ensoñación anterior y al futuro del santo en la columna. Así, para destacar esta última etapa de Simeón y jugar con las nociones de descenso y ascensión en el plano espiritual, recurriendo de nuevo a la metáfora, afirma que “no resulta tan fácil subir como descender” (τῆ καθόδῳ παραπλησίως ἢ ἀνοδός ἐστὶν εὐπετής; Theod. HR 26, 6).<sup>52</sup> De este modo, el ascenso al que se hace referencia se consumará cuando Simeón suba por primera vez a la columna y sobre esta construcción consiga la edificación espiritual que aparecía en la visión inicial.

#### 4.2. Daniel Estilita

En la biografía de Daniel Estilita las visiones, sea en éxtasis o en sueños, marcan de manera profunda el devenir de los acontecimientos en la vida del santo desde su propio nacimiento.<sup>53</sup> De hecho, en un motivo típico del relato biográfico de héroes y personajes santos,<sup>54</sup> la madre de Daniel, Marta, que era estéril y anhelaba tener descendencia, tiene una visión en sueños (ὄραμα) en la que observa “dos grandes luces en forma de disco que bajan del cielo y se posan a su lado” (δύο φωστήρας μεγάλους δισκοειδεῖς κατελθόντας ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ πλησίον αὐτῆς γεναμένους; VDE 2).<sup>55</sup> Días después concebiría al hijo esperado.

En la historia de Daniel, sin embargo, su vocación como estilita parece surgir a partir de su estancia en el antiguo monasterio de Telanisos en el que Simeón el Mayor se ha-

<sup>52</sup> Trad. Teja, *Historias* (cit. n. 50), 178.

<sup>53</sup> Es importante destacar también la gran capacidad profética del santo, sobre todo en relación con el futuro del trono imperial (Ph. Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 2014, 34)

<sup>54</sup> M. Movellán, “El somni de la mare embarassada en la configuració literària de l’heroi”, *Tirant* 21 (2018), 351-360, 352-355.

<sup>55</sup> Trad. Simón Palmer, *La vida*, 68.

bía iniciado en la vida monástica y, sobre todo, tras el encuentro personal que mantiene con el propio Simeón, de quién recibe la bendición personal después de insistir en ascender a lo alto de la columna. La relación con el iniciador del estilitismo es bastante intensa en la biografía de Daniel. De hecho, durante una peregrinación hacia Tierra Santa Daniel tiene un doble encuentro con una fantasmagórica figura de aspecto muy similar al estilita que le aconseja abandonar la región de Palestina por causa de su inseguridad. El primer encuentro se produce cuando caminaba junto al resto de monjes en pleno día (VDE 10), mientras que el segundo tiene lugar durante la noche, en sueños, mientras Daniel junto al resto del grupo de monjes descansaban (VDE 13). En realidad, el propio autor afirma que la comitiva se había extrañado de no ver al viejo monje junto a ellos al llegar al monasterio tras la marcha, pero atribuían su ausencia a una estancia en algún otro cenobio de la zona. La aparición onírica, sin embargo, no deja lugar a dudas, puesto que en ella Simeón conmina a Daniel a seguir su consejo:

Καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον καθευδουσάντων αὐτῶν, ἔρχεται ὁ γέρων, φησὶν, ἐν ὁράματι καὶ λέγει τῷ ὀσίῳ· “Πάλιν λέγω σοι· ὁ συνεβούλευσά σοι, τοῦτο ποιήσον”.

“Concluida la cena y mientras los monjes estaban durmiendo, el anciano, se dice, se apareció al santo en una visión y le advirtió: –Te lo repito, haz lo que te he aconsejado”.<sup>56</sup>

Finalmente, Daniel obedece y, tras despedirse de los monjes sin mencionarles nada acerca de la visión, emprende el viaje a la capital imperial. Con esta segunda doble visión, el santo se halla en el lugar en el que desarrollará su carrera como estilita. Además, cabe destacar que ambas apariciones de Simeón se producen mientras este se encontraba todavía con vida, por lo que se trata de un caso similar a los que recogían las vidas de Lucas y Simeón el Menor que se analizaba unas líneas más arriba. Esta capacidad de desdoblamiento físico y mental del santo indicaría la adquisición de una serie de capacidades taumatúrgicas en vida que normalmente se asociaban a santos ya fallecidos, indicando el elevadísimo grado de separación del cuerpo físico que su espíritu había adquirido gracias a la práctica del ascetismo

La importancia de las visiones y los sueños, sin embargo, continuará siendo la tónica general en los pasos siguientes que el monje emprenderá hacia la columna. Así, después de otra visión –en este caso presenciada por Daniel mientras entra en una especie de estado de éxtasis (ὡσπερ ἐν ἐκστάσει γινόμενος)– en la que observa una vez más a Simeón, esta vez animándole a subir a la columna junto a él antes de ser transportado hacia el cielo, Daniel relata lo siguiente:

<sup>56</sup> Trad. Simón Palmer, *La vida*, 74.

Καὶ κατελθόντες οἱ ἄνδρες, ἀνήγαγον αὐτὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἔστη. Περιπτυσάμενος δὲ αὐτὸν καὶ ἀσπασάμενος τῷ ἁγίῳ φιλήματι, ὑπὸ ἄλλων τινῶν προτραπείς καὶ δορυφορούμενος εἰς ὕψος ἀνεφέρετο, αὐτὸν καταλιπὼν ἐν τῷ στύλῳ σὺν τοῖς δυσὶν ἀνδράσιν ἀπήει. Βλέπων δὲ αὐτὸν εἰς τὸ ὕψος ἀναφερόμενον, τοῦ ἁγίου Συμεῶνος ἀκούει φωνῆς ὁ ὄσιος Δανιήλ· “Στῆθι ἐδραῖος καὶ ἀνδρίζου” (VDE 21, 10-16).

“Los jóvenes lo bajaron y se lo llevaron arriba, y aquel se quedó de pie a su lado, San Simeón lo abrazó y le dio el santo beso, pero después, ante el apremio de otros hombres y bajo su escolta, fue trasladado a las alturas, dejando a san Daniel en la columna con los dos jóvenes. Mientras este veía como san Simeón era trasladado a las alturas, oyó su voz que decía: –¡Quédate firme y esfuérzate!”<sup>57</sup>

La interpretación del sueño de Daniel que hacen los que le acompañaban certifica la necesidad de este de adoptar el estilo de vida estilista (δεῖ σε ἐπιβῆναι στύλῳ), de seguir el ejemplo de Simeón (τὴν πολιτείαν τοῦ ἁγίου Συμεῶνος ἀναλαβεῖν) y de ser apoyado por los ángeles (στηρίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων; VDE 21, 19-21). No obstante, antes de la ascensión definitiva a la columna otro sueño habría de animar definitivamente al santo a encargar su construcción. En este caso, la visión onírica la recibirá Sergio (VDE 23), un monje discípulo de Simeón que portaba un capuchón de cuero que había pertenecido al santo como reliquia para el emperador León I (457-474) y que, tras encontrarse con Daniel, decide ofrecerle. Sergio relata a Daniel la escena que había presenciado en el sueño: tres hombres se le acercaban y le pedían que dijera a Daniel que su tiempo practicando el ascetismo en aquel templo se había acabado y que era hora de continuar luchando (δεῦρο λοιπὸν πρόσελθε καὶ ἀγωνίζου). Después, el propio Daniel confirma el contenido del mensaje y toma la resolución definitiva de subir a la columna, interpretando no solo el sueño de Sergio como una señal, sino también su propia venida a la capital imperial con la reliquia de Simeón con que le había obsequiado:

“Ὁ Κύριος φανερώτερον ἀπεκάλυψεν ἡμῖν, τί δεῖ ποιεῖν, ἀδελφέ· τοῦτο γὰρ τὸ ὄναρ ὃ εἶδέν σου ἡ εὐλάβεια ἀρμόττει καὶ τῇ ὀπτασίᾳ ἣ εἶδον· θέλησον οὖν κόπον ὑπομεῖναι διὰ τὸν Κύριον καὶ ἀνελθεῖν ἐπὶ τοῦ λόφου καὶ τοὺς ἐρημοτέρους καὶ ὑψηλοτέρους τόπους τῶν μερῶν τούτων καταμαθεῖν καὶ δοκιμάσαι, ποῦ ὀφείλομεν κίονα ἰδρῦσαι. Τὸ γὰρ ἔνδυμα τοῦ πατρὸς οὐχ ἀπλῶς ὠδήγησέν σε ὁ Θεὸς ἀγαγεῖν τῇ ἐμῇ εὐτελείᾳ” (VDE 23, 7-13).

“El Señor nos ha revelado más claramente todavía lo que hay que hacer, hermano. Ese sueño que ha tenido Tu Piedad coincide con la visión que tuve yo. Así pues, soporta la molestia por el Señor y sube a la colina, explora los lugares más solitarios y elevados de

<sup>57</sup> Trad. Simón Palmer, *La vida*, 78.

esta región y examina dónde debemos levantar la columna. Pues si Dios te condujo hasta mí para hacer llegar a mi indignidad la prenda del padre, no fue sin motivo”.<sup>58</sup>

### 4.3. Simeón Estilita el Joven

La vida del tercero de los grandes estilitas también aparece profundamente marcada por diferentes escenas oníricas de carácter iniciático que anuncian o determinan su estilo de vida, un motivo que parece encuadrarse en la general importancia de las visiones extáticas del santo,<sup>59</sup> que, como sostiene Timotin,<sup>60</sup> sirven para demostrar la santidad del estilita. Como en el caso de Daniel, estas revelaciones nocturnas comienzan a producirse antes de su nacimiento. Así, su madre, también llamada casualmente Marta, mujer piadosa y muy devota de San Juan el Bautista, acude al templo dedicado a este santo para pedirle que su futuro hijo sea un servidor de Cristo (VSEMn 2). En una típica escena de sueño incubatorio –como habíamos destacado con anterioridad, algo bastante frecuente en esta vida– San Juan la tranquiliza, le confirma que su petición ha sido atendida y le ofrece un perfume que, al despertar, encuentra en su mano derecha en forma de gran bola de incienso.<sup>61</sup>

Las apariciones del Bautista, que se muestra como un protector privilegiado del pequeño Simeón, a Marta continúan mientras este último es tan solo un bebé. En otra ocasión, se le hace visible en sueños para indicarle que no le dé de la teta izquierda al pequeño –el propio bebé Simeón será quien rechace en una ocasión mamar de dicho pecho (VSEMn 4)– y que, tras haber recibido el bautismo, se le mostraría lo que su hijo habría de ser en el futuro (VSEMn 5). En efecto, esta profecía se consume el día de su bautismo, cuando tras recibir el agua el pequeño de apenas dos años comienza a decir de manera espontánea: “Tengo padre y no tengo padre. Tengo madre y no tengo madre” (Ἐχω πατέρα καὶ οὐκ ἔχω πατέρα, ἔχω μητέρα καὶ οὐκ ἔχω μητέρα),<sup>62</sup> letanía que repite durante los siete días siguientes y que el hagiógrafo interpreta como un signo de su desafección por las cosas terrestres y de su progreso y ascensión hacia lo espiritual y celeste (τὴν μὲν

<sup>58</sup> Trad. Simón Palmer, *La vida*, 80.

<sup>59</sup> Millar, “The Image” (cit. n. 21), 292.

<sup>60</sup> Timotin, *Visions*, 48.

<sup>61</sup> Sobre el perfume u olor de santidad en la literatura hagiográfica se puede observar una amplia panorámica en B. Caseau, *Ἐὼδία. The Use and Meaning of Fragrances the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*, Chicago 1994.

<sup>62</sup> Esta escena y su tempranísima iniciación en la vida monástica muestran claramente la adaptación del tópico del *puer senex* al género de las vidas de santos que ya señalara Festugière como uno de los tópicos más comunes en la hagiografía tardo-antigua (A. J. Festugière, “Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l’Hagiographie primitive”, *Wiener Studien* 73 [1960], 123-152, 137-139).

πρὸς τὰ γήινα αὐτοῦ ἀποταγὴν, τὴν δὲ πρὸς τὰ πνευματικὰ καὶ οὐράνια προκοπὴν καὶ ἀνάβασιν).

La clave para entender el pasaje y cómo la vida futura del estilita parece marcada por esta serie de epifanías reside en el uso del vocablo ἀνάβασις (“ascensión”) que, si bien en el pasaje reseñado hace alusión a lo espiritual y lo celeste, la subida, física en su caso, a la columna también se debe interpretar de esta manera. El desvelo que tiene por conocer el futuro de su hijo vuelve a manifestarse de nuevo algo más tarde, cuando en otra visión onírica se observa a sí misma ofreciendo al pequeño Simeón a Dios mientras se dirige al pequeño en estos términos:

“Ἐπεθύμουν ἰδεῖν σου τὴν θεῖαν ἀνάβασιν, ὃ τέκνον, ὅπως ὁ Κύριος ἀπολύσῃ με τὴν δούλην αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ, ὅτι εὗρον χάριν ἐν γυναίξιν ἀποδοῦναι πόνους ὠδίνων μου τῷ ὑψίστῳ” (VSEMn 8, 6-9).

“Deseaba ver tu divina ascensión, oh hijo, para que el Señor me dejara a mí, su sierva, ir en paz, ya que encontré la gracia entre las mujeres de ofrecer los dolores de mis entrañas al altísimo” (Traducción del autor).

De nuevo, la clave interpretativa se concentra en la presencia de la ascensión (ἀνάβασις). La providencia divina, obviamente, accederá a las peticiones de la madre. Así, en los capítulos sucesivos, el hagiógrafo narra cómo Simeón es instruido en la prudencia y la sabiduría divinas por una visión y más tarde recibe la visita de un hombre vestido de blanco. Aunque no se especifica si esta visión se produce o no en sueños, lo cierto es que la descripción de la misma está cubierta de cierto enigma, apareciendo ese misterioso guía y una luz resplandeciente en torno al cuerpo de Simeón que parece hacerle invisible al resto de los mortales. Esta experiencia, que, en cualquier caso, podría ser calificada de extrasensorial o, si se quiere, chamánica, se culmina con la llegada de Simeón, guiado por aquella fantasmagoría, al monasterio en el que se hallaba el estilita Juan, su futuro maestro, quien a su vez había tenido diferentes visiones acerca de la llegada del que iba a convertirse en su discípulo (VSEMn 10-11).<sup>63</sup>

Ese protagonismo del sueño y de las apariciones en la *Vida de Simeón Estilita el Menor* culmina con la escena de su primera ascensión a la columna, acontecimiento que se produce a la temprana edad de siete años. El hagiógrafo relata cómo, cuando se hubo

<sup>63</sup> El pasaje presenta una gran armonía narrativa, describiendo un escenario en el que se mezclan elementos propios del relato onírico con otros de carácter geográfico, como el propio Monte Admirable –donde *a posteriori* desarrollaría buena parte de su vida como estilita– que Simeón, guiado por su chamán de luz, cruza antes de descubrir a su maestro Juan (P. Van de Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune. Vol. II: Traduction et Commentaire. Vie grecque de Sainte Marthe, mère de S. Syméon*, Bruxelles 1970, 16).

acomodado en lo alto del pilar, se le apareció al lado una figura que él interpreta de inmediato como Cristo y con la que incluso llega a dialogar. La función iniciática de toda esta serie de visiones en las que se anuncia la futura vida del santo y se le muestra en ocasiones cuál ha de ser el estilo de vida a seguir es evidente y se confirma con la reflexión del hagiógrafo a propósito de la última escena, la del diálogo de Cristo con el precoz estilita: ἔκτοτε οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ θεράπων ἐπελάθετο τοῦ σώματος καὶ ἀγγελικὸν βίον ἀνεδέξατο (VSEMn 16, 9-11: “En efecto, desde aquel momento el servidor de Dios se olvidó del cuerpo y adoptó para sí una vida angelical” [Traducción del autor]).

#### 4.4. Lucas

En la biografía de Lucas Estilita también es posible observar escenas similares. De hecho, es interesante advertir la afirmación de su autor al inicio de la obra, cuando realiza un repaso cronológico a los principales estilitas hasta llegar al quinto, Lucas, y a propósito de Daniel, afirma que este fue empujado a subir a la columna por una voz divina (ὑπὸ θείας ὁμφῆς) y animado por las sabias recomendaciones y revelaciones del primer Simeón (πρώτου Συμεώνου σοφαῖς εἰσηγήσεσι καὶ ἀποκαλύψεσι; VLE 3, 15-17). Esta aseveración denota la gran repercusión de las apariciones en sueños o revelaciones (ἀποκαλύψεις) que el propio Daniel había recibido, demuestran que este tipo de detalle, el mismo que se analiza en este estudio, no había pasado inadvertido para el hagiógrafo que compone la *vita* de Lucas y confirma la importancia del sueño de carácter iniciático en el subgénero de las vidas de estilitas. Con esta escena, además, se demuestra la imitación consciente de los modelos de las vidas de estilitas anteriores y la intención del autor de encuadrar su obra en una determinada tradición literaria.

Así, no es de extrañar que en su obra el hagiógrafo anónimo también incluya una escena de este tipo. La narración se sitúa en el preciso instante en el que Lucas se dispone a marchar a Constantinopla, indicándole el lugar concreto en el que se había de instalar y mostrándole el estilo de vida que debía seguir:

“οὐ γὰρ ἐξ οἰκείας προθέσεως ἢ θελήσεως αὐθόρμητος ἐνταῦθα, ὡς ἂν τις εἴποι, παραγίνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀποκαλύψεως θείας καὶ προτροπῆς ἀπορρήτου τὴν μετάβασιν πεποιήται, τῆς θεϊκῆς ὁμφῆς τὸν τόπον καὶ τὸν τρόπον φανερώς προδηλωσάσης αὐτῷ καὶ προτροπάδην ἔπεσθαι παρεγγυώσης τοιούτοις τισὶ ῥήμασιν· «Πορεύου, φησί, πρὸς τὸν πλησίον Χαλκηδόνος κίονα, τὸν ἐν τοῖς Εὐτροπίου κτήμασιν· ἐκεῖσε γὰρ σε δεῖ τὸν ἀγῶνά σου τοῦ δρόμου τελειῶσαι” (VSEMn 10, 62-69).

“Pues no acudió aquí autoimpulsado, por así decirlo, por su propio pensamiento o voluntad, sino que hizo el cambio de morada por una revelación divina y por una exhortación misteriosa, divina voz que le mostraba claramente el lugar y el estilo de vida y

le ordenaba con ánimo con palabras como estas: ‘Ve –decía– hacia la columna cerca de Calcedonia, la que está en los terrenos de Eutropio. Pues allí es necesario que tú completes las batallas de tu carrera’” (Traducción del autor).

## 5. Conclusiones

Del repaso del subgénero hagiográfico de las vidas de santos estilitas se extrae la evidente conclusión de que el sueño iniciático tiene una importancia capital en cuatro de las biografías de los cinco grandes estilitas del período bizantino. La cantidad y frecuencia de aparición es un primer criterio a tener en cuenta para la consideración de este motivo como típico de este subgénero. El segundo ha de seguir necesariamente una escala de valor cualitativo y aquí, de nuevo, la presencia de estas escenas en el cómputo global de la narración mantiene una posición privilegiada. De esta manera, el sueño o, en su defecto, la aparición fantasmagórica, espiritual o incluso chamánica, aparece como un motivo clave en la iniciación del monje en la práctica del estilitismo. Este tipo de apariciones parecen describir una fuerza sobrenatural, divina, que empuja al estilita a seguir los pasos que le conducirán hasta la columna.

Este tipo de escena que nace con la primera biografía del género, la de Siméon el Mayor, y se reproduce en el resto, muestra el uso de un motivo muy concreto dentro del subgénero de las vidas de santos estilitas. A pesar de que la presencia de sueños y visiones, incluso de carácter iniciático, pueden ser considerados como elementos generales del relato hagiográfico, este tipo tan concreto de escena, que se produce justo antes de la adopción por parte del protagonista del estilo de vida estilita, constituye un rasgo característico de estas vidas. La imitación del modelo primigenio y, *a posteriori*, de los diferentes textos sobre estilitas en este aspecto concreto parece bastante claro en cuanto al uso del motivo concreto. Aun así, la adaptación de este también es un elemento digno de ser reseñado.

En cualquier caso, es significativo el hecho de que estas visiones oníricas se produzcan normalmente cuando el estilita es aún un niño, como sucede en el caso de Simeón el Mayor, o que, directamente, estas revelaciones lleguen a través de la propia madre, casos de Daniel o Simeón el Menor, o de un colaborador muy cercano, como sucede en la escena definitiva en la que Daniel se decide a ascender a la columna. Además, en el caso de Lucas no se aclara si las revelaciones se producían en el sueño o durante algún estado alterado de conciencia como sucede en otros de los casos comentados, como, por ejemplo, el de Simeón el Menor guiado por el espíritu que le conduce hasta su maestro Juan. En este último caso parece insistirse en una voz divina (θεῖα ὁμωφί), un tipo de tó-

pico muy común en las vidas de santos bizantinas,<sup>64</sup> aunque también se hace referencia a una revelación (ἀποκάλυψις) que bien podría haberse producido en sueños o en alguna experiencia extática.<sup>65</sup>

De cualquier modo, el hecho de que las visiones admonitorias lleguen a los estilitas a través de terceros encaja perfectamente con la extraordinaria capacidad de estos para resistir sin dormir. Una de las prácticas ascéticas más comunes de los monjes desde los inicios del monacato es la de la privación del sueño. A pesar de ello, estos santos se caracterizan por tener grandes dotes proféticas. La manera en la que estas revelaciones les llegaban podría relacionarse con el sueño –dentro del tipo del sueño profético–, aunque normalmente y, en consonancia con estas privaciones extremas, se recurre al éxtasis como estado en el que recibirían tales imágenes.

En estas biografías de santos estilitas esta privación del sueño se lleva al extremo. Normalmente pasan la noche cantando salmos –una escena que se repetirá con frecuencia en otros subgéneros como el de las vidas de los santos locos en Cristo–,<sup>66</sup> pero su resistencia a dormir es tal que, incluso, en la *Vida de Simeón Estilita el Menor* el hagiógrafo relata cómo Simeón, tras pasar treinta días con sus treinta noches sin conciliar el sueño, percibe una voz divina que le dice que es necesario dormir un poco (VSEMn 30,8: «δεῖ σε μικρὸν καθεῦδειν»). Conciliar el sueño, una vez ya se había recibido el mensaje divino, no parecía entrar entre los planes de estos pintorescos hombres santos.

<sup>64</sup> Pratsch, *Der hagiographischen Topos*, 218-219.

<sup>65</sup> El propio Pratsch señala un pasaje con una voz divina de estas características en la *Vida de Lázaro del Monte Galesión* (18), pero la escena carece del componente iniciático que se observa en las escenas que centran la discusión de este estudio (*ibid.*, 219, n. 26).

<sup>66</sup> S. A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford – New York 2006.