



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2016
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2016
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.29.2016>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

Espacio, Tiempo y Forma, Serie II está registrada e indexada, entre otros, por los siguientes Repertorios Bibliográficos y Bases de Datos: DICE, ISOC (CINDOC), RESH, IN-RECH, Dialnet, e-spacio, UNED, CIRC, MIAR, FRANCIS, PIO, ULRICH'S, SUDOC, 2DB, ERIH (ESF).

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2016

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 29, 2016

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

COMPOSICIÓN
Carmen Chincoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

EL CONCEPTO DE ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA. HACIA UN NUEVO MARCO DEFINITORIO

THE CONCEPT OF ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ IN LATE ANTIQUITY. TOWARDS A NEW DEFINITIONAL FRAME

Marco Alviz Fernández¹

Recibido: 15/04/2016 · Aceptado: 27/09/2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfii.29.2016.16376>

Resumen

En el presente artículo nos aproximamos a la investigación de la figura del hombre divino –θεῖος ἀνὴρ– en la Antigüedad Tardía con el objeto de aportar un nuevo marco definitorio del mismo. En primer lugar, justificamos la necesidad de llevar a cabo un estudio sobre nuevos presupuestos y sobre la base de la historia crítica acerca del concepto de hombre divino en los respectivos contextos histórico-religioso, teótico y el metodológico. De esta forma disponemos el campo de trabajo para, finalmente, establecer una noción del concepto de hombre divino tardoantiguo que redefinimos en base a una serie de categorías –mística, ascética, mágica, social y política–, las cuales consideramos que circunscriben los ámbitos de actuación más relevantes de la vida y obra del hombre santo que nos ofrecen las fuentes antiguas. A partir de este marco y esta redefinición del concepto, nos proponemos abrir nuevas vías de investigación en este ámbito de estudio.

Palabras clave

Hombre divino; santo historiografía; cristianismo; paganismo.

Abstract

The aim of this paper is to put forward a new definitional frame of the concept of divine man –θεῖος ἀνὴρ– in Late Antiquity. Firstly, we justify the necessity of conducting a new research upon new hypothesis and upon the base of the previous criticism on the concept of divine man in the historical-religious, theoretical and methodological context. Thus we display our fieldwork to, finally, set forth our definition which we redefine upon the basis of five categories –mystical, ascetical, magical, social and political– which we consider refer to the most relevant areas interest in the life and deeds of a holy man –as they appear on the ancient sources.

1. Investigador Predoctoral. Departamento de Historia Antigua, UNED; malviz@bec.uned.es

With this proposal, and redefining this very concept, we aim to open new paths of research on pagan and Christian holy men.

Keywords

Holy man; saint, historiography; Christianity; paganism.

.....

EN ESTE ARTÍCULO realizamos una aproximación a la figura del θεῖος ἄνθρωπος enmarcada en un contexto histórico-religioso concreto como es el de la Antigüedad Tardía, que cuenta con unos rasgos específicos en el ámbito conceptual los cuales pretendemos a su vez abordar, cuando menos, de manera introductoria. Se trata de un periodo que, desde los trabajos de Peter Brown en el contexto del oriente y el occidente cristianos tardoantiguos, ha cobrado especial relevancia en el mundo académico. Así, recientemente se vienen multiplicando los esfuerzos por arrojar luz al mismo a través de nuevas metodologías de talante multidisciplinar que nos permitan comprender un momento trascendental en el que se pone fin al periodo clásico y se inicia el medioevo.

El hombre divino –*holy man, göttlicher Mensch*–, entendido como aquella persona –incluye ambos sexos, «Holy Persons»²– de especial χάρισμα que era percibido por una serie de correligionarios con la capacidad para relacionarse con lo sobrenatural, es una figura clave sin la cual no es posible entender la evolución de la historia de las religiones. La sociología de la religión ha estudiado dicho concepto con Weber³ como su máximo exponente, quien lo definiera como una cualidad extraordinaria condicionada por la magia, que da acceso a fuerzas sobrehumanas al modo de enviado del dios y como tal otorga una autoridad providencial en la forma de jefe, caudillo, guía o líder. Otros autores clásicos de la sociología como Durkheim o Troeltsch fueron igualmente pioneros en plantear métodos de trabajo basados en la comparativa entre religiones y el empleo de la antropología.

Estos individuos carismáticos se convierten en trascendentales para el periodo que nos ocupa, el tardoantiguo, pues detenta personajes tanto paganos –Plotino, Sosípatra, Mar Qardagh, etc.– como cristianos –Antonio el Grande, Macrina la Joven, Pacomio, etc.–, rabinos judíos y, poco después, musulmanes –el propio Mahoma, Ibrahim Bin Adham, Sari al-Saqati. Individuos que representaron modelos, ejemplos a seguir al modo del héroe clásico; eran patrones espirituales que consolidaban la identidad de su respectiva comunidad religiosa.

Finalmente, examinaremos de manera sintética el recorrido metodológico del estudio del hombre divino por la investigación moderna, para concluir con una aportación de un nuevo marco definitorio del hombre santo en la Antigüedad Tardía, lo cual supone el *Schwerpunkt* y principal intención de estas líneas, que pretenden abrir

2. SITZGORICH, T. 2013: «Holy men», en R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion (eds.): *The Encyclopedia of Ancient History*, Oxford, Blackwell, 2013.

3. WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie: Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1ª ed. 1922), p. 193.

nuevas vías para la investigación para a un trabajo más amplio sobre la cuestión. Al final se propondrán unas conclusiones provisionales que establezcan el nuevo marco teórico que, en el caso de la tardoantigüedad como *summa* cultural del mundo grecorromano, pero de aplicación también a otros periodos y lugares, pueda dar lugar, mediante varias categorías, a herramientas analíticas para la investigación.

1. REDEFINICIÓN HISTÓRICO-RELIGIOSA

Resulta imprescindible que precisemos el plano cronológico en el cual vamos a trabajar, el de la Antigüedad Tardía, y su relación con nuestro tema de estudio. Tradicionalmente, las investigaciones se han enfocado hacia las figuras paradigmáticas de hombres divinos desde la Grecia Arcaica, Clásica y Helenística hasta el Alto Imperio Romano. Sin embargo, se hace necesario, en un momento en que se han retomado bajo un nuevo enfoque las investigaciones en torno a la *Spätantike*, abrir en su seno el epígrafe del hombre divino tanto pagano como cristiano.

Hay que abordar, ante todo, la idea de hombre divino en su contexto de la Antigüedad Tardía para iniciar esta propuesta de nuevo marco definitorio. Se trata de un periodo en el que el *limes* de un Imperio ya dividido resulta cada vez más indefinido y en el que el eje de poder ha virado, como afirmara Brown en su obra seminal,⁴ desde la *pars occidentalis* a la *orientalis* y su efervescente «Nueva Roma.» Una Constantinopla, ciudad imperial por antonomasia, que se convirtió en adalid de una comunidad cívica cristiana.⁵ Todo ello llevó consigo un «major geo-political split»⁶ que desembocó, por un lado, en los reinos bárbaros medievales que desmembraron el Imperio Romano de Occidente y, por el otro, el cristiano Imperio Romano de Oriente, después el Bizantino, y, enseguida, el dominio creciente del Islam desde la Península Arábiga.

La desaparición del Imperio de Occidente ha suscitado, por razones obvias, ríos de tinta y, últimamente, algunos estudiosos⁷ la han puesto de nuevo en relieve en virtud de la luz que pueda arrojar para entender el supuesto declive de la civilización contemporánea. Algo que Blázquez,⁸ en el análisis comparativo de conjunto que realiza sobre dichas últimas teorías en torno a la materia, pone seriamente en duda dado la divergencia entre los paralelos que se describen para comparar ambos periodos. Resulta interesante dicha crítica en cierto sentido para nuestra propuesta

4. BROWN, P.: *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 1971b (1st ed. 1971: *The World of Late Antiquity: AD 150-750*), p. 26.

5. NICHOLSON, O.: «Constantinople: Christian City, Christian Landscape», en Kendall et al.: *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age*, Minneapolis, Center for Early Modern History, University of California, 2009, p. 47.

6. MITCHELL, S.: *A History of Later Roman Empire AD 284-641*, Oxford, Blackwell, 2015 (2nd ed., 1st 2007), p. 4.

7. WARD-PERKINS, B.: *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2005; O'DONNELL, J.: *La ruina del Imperio Romano*, Barcelona, Ediciones B, 2010 (1st ed. 2008: *The Ruin if the Roman Empire: A New History*); GOLDSWORTHY, A.: *How Roman fell: Death of a Superpower*, Yale, Yale University Press, 2009.

8. BLÁZQUEZ, J. M.: «Latest Views on the Fall and Ruin of the Roman Empire», en FRANCISCO HEREDERO, A. de; HERNÁNDEZ de la FUENTE, D.; TORRES PRIETO, S. (eds.): *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 379.

de investigación, ya que pone de manifiesto la complejidad de confrontar periodos y conceptos que puedan parecer análogos a simple vista, pero se declaran opuestos una vez puestos en consideración sus características definitorias.

Sin abandonar esta línea, cabe señalar que, en cuanto al horizonte socioeconómico, el cuadro planteado del consolidado edificio económico imperial que nos mostraba la complejidad del sistema comercial romano en su momento de apogeo del periodo altoimperial y que fue lo que ha llevado a algunos a pensar en el mismo –no sin cierta polémica– como una «market economy»,⁹ parece que dejó de ser efectivo debido en mayor medida a la inseguridad generalizada de la nueva era sobre todo en la parte Occidental; en la Oriental resultaría más tardía.¹⁰

Por añadidura, un elemento como el urbano, que había sido trascendental para el éxito de la civilización romana, comienza a declinar en el oeste a partir del siglo III.¹¹ Guarda un sentido de transformación en la función de determinados edificios que caracterizaban la ciudad «clásica», más que de su total destrucción o abandono.¹² Se rompía así uno de los puntos de apoyo de la sociedad romana, la cual, recuerda Corbier, «it is a rural society held together by a network of cities».¹³

Con todo ello podemos comprender cómo, de la mano de los cambios ético-morales que acompañaron esta etapa, aparecen las figuras de hombres divinos en su mayor parte con raigambre en el oriente mediterráneo y asociados a centros urbanos de los que en numerosas ocasiones se retiraban para llevar una vida anacoreta.

En lo que al terreno religioso se refiere, la tardoantigüedad viene definida por un profunda reformulación religioso-espiritual, la cual es consecuencia del devenir del Alto Imperio en materia religiosa. El politeísmo se vio gravemente afectado por una observable «growing demand for a divinely confirmed theology».¹⁴ Brown¹⁵ se refiere aquí a la «Revolución espiritual» de la Antigüedad Tardía como ese cambio de modelo del de la filosofía al de la religión. Del λόγος a la πίστις. La coyuntura del siglo III ayudó a la pervivencia del característico paisaje religioso caleidoscópico de comienzos del periodo que nos ocupamos.¹⁶

En suma, se produce un punto de inflexión en el que los vectores individuo-divinidad inician una dirección que deja de ser en paralelo para mostrar una tendencia tangencial. Determinados sujetos dicen converger con lo sobrenatural: el hombre divino, el hombre santo. En un momento en las gentes estaban ávidas por la novedad en el terreno espiritual y buscaban formas alternativas ante el declive de las tradicionales, aquél que se mostrara como dominador de las fuerzas demónicas

9. TEMIN, P.: *The Roman Market Economy*, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2013, p. 4.

10. MITCHELL, S.: *op. cit.* p. 356.

11. ERDKAMP, P.: «Urbanism», en SCHEIDEL, W. (ed.): *The Cambridge Companion to the Roman Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 244.

12. ERDKAMP, P.: *op. cit.* p. 262.

13. CORBIER, M.: «Coinage, society and economy», en BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E. A. LINTOTT, E. A. (eds.): *CAH 10, A.D. 193 – 337*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 438.

14. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: «Religion», en BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (eds.): *CAH 11, A.D. 70 – 192*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 1000.

15. BROWN, P.: *op. cit.* p. 61, 64, 70.

16. GRAEME, C.: «Christianity in the first three centuries. Third-century Christianity», en BOWMAN, A. K., GARNSEY, P. and CAMERON, A. (eds.): *CAH, A.D. 193 – 337*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 625.

–consideradas intermediarias entre dioses y hombres y, por lo demás, comunes a las culturas judeo-cristiana y pagana– se convertiría en objeto al cual acudir en demanda de consejo, seguridad, identidad o salvación.¹⁷ Nos encontramos, en definitiva, y siguiendo a Hernández de la Fuente,¹⁸ ante una figura tallada a partir la simbiosis que se produjo con el encuentro entre la tradición heredada del θεῖος ἀνὴρ griego y la figura mesiánica judeocristiana, que se vio acrecentada en virtud de la evolución de los modelos de ejemplaridad pública de lo secular a lo espiritual. Además, su influencia política resulta innegable en ocasiones, tanto por el lado pagano –e.g. neoplatonismo político¹⁹– como por el cristiano –e.g. «holy bishops»²⁰–, y como tal ha de ser tratada igualmente con total consideración. El hombre divino ha de ser redefinido, en fin, teniendo en cuenta su especial incidencia histórico-cultural en la antigüedad tardía, que representa en cierto resumen y *melting pot* de todo el mundo grecorromano y una antesala de los desarrollos que conducirán al medioevo occidental y bizantino: de ahí la relevancia de reconsiderar esta figura en este marco.

2. REDEFINICIÓN TERMINOLÓGICO-CONCEPTUAL

Todo estudio que pretenda presentarse con rigor académico ha de precisar al máximo a nivel semántico y cronológico los términos de los que se vale. Por ello, nuestra aportación ha de hacer especial énfasis en la redefinición, en lo terminológico y lo conceptual, de esta noción de la que nos ocupamos y sobre la que pretendemos ofrecer nuevos desarrollos teóricos. Además, en lo que a la figura del hombre divino se refiere, se trata de un campo semántico y conceptual muy amplio y con múltiples matices que deben ser concretados para un periodo tan característico como el que vamos a trabajar. De tal forma, pretendemos generar un horizonte disciplinario que esclarezca este complejo ámbito, y es que, con Smith,²¹ «there can be no disciplined study of religion without such a horizon.»

La Antigüedad Tardía recoge una tradición del periodo altoimperial –y ésta su vez la procedente de la etapa de sincretismo helenístico– en la que resulta verdaderamente problemática la tarea de definir a nuestros protagonistas. A ello se suman ideas como la que propone Frankfurter²² según la cual el sincretismo tardoantiguo –«assemblage of symbols and discourses (...) projects of interpreting and assimilating

17. ANDERSON, G.: *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their associates in the Early Roman Empire*, London / New York, Routledge, 1994, pp. 8-11.

18. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D.: *Vidas de Pitágoras*, Girona, Atalanta, 2014 (2ª ed. revisada y aumentada), pp. 45-46.

19. CHIARADONNA, R.: «Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo», en A. MARCONE, A.; ROBERTO, U.; TANTILLO, I. (eds.): *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Cassino, Edizione Università di Cassino, 2014.

20. RAPP, C.: *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 2005.

21. SMITH, J. Z.: «Religion, Religions, Religious», en TAYLOR, M. (ed.): *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 282.

22. FRANKFURTER, D.: «Syncretism and the holy man in late antique Egypt», *Journal of Early Christian Studies*, 11, 3, (2003), p. 341, 343, 344.

new religions discourses (...) inevitable use of traditional imagery and landscape to articulate a new religions ideology»– se trataría más bien de una serie de «pagan survivals» en el seno de la creciente cultura cristiana; los hombres santos serían, según esta prerrogativa, auténticos «workshops of syncretism.» Existe cierta flexibilidad en un rango que durante el Principado abarca sabios, santos y sofistas, parafraseando el título de Anderson,²³ cuya evolución en los siglos bajoimperiales ha de ser analizada en virtud de las notables transformaciones que tuvieron lugar en dicho periodo.

Mirando hacia atrás, la locución θεῖος ἀνὴρ, que sirve de base a este amplio concepto, la encontramos por vez primera en un verso de Hesíodo (*Op.* 731) y en otro del lírico Píndaro (*Pyth.* 6.38). Si bien el primero se refiere a la prudencia, al buen hacer del hombre piadoso, pues se trata de uno de sus consejos para con los dioses; en el segundo ya encontramos el significado de equiparación –poética– con los dioses al modo del héroe en la oda pítica dedicada a Jenócrates de Agrigento, un encomio por la victoria de su hijo en la carrera de carros de Delfos. Al campeón olímpico se le estima semejante a un dios por su buena fortuna, su apariencia y sus victorias, al modo de los héroes homéricos, para los que, aunque no se usaba esa juntura θεῖος ἀνὴρ, había otro tipo de expresiones que indicaban esa cercanía de ciertos mortales privilegiados con los dioses por sus características y sus acciones (θεῖος, ἰσοθεός, etc.).

A continuación la expresión completa va a aparecer igualmente en Platón (*Meno* 99d; *Resp.* 331e; *Spuria* 379d). El filósofo ateniense nos explica, en el citado pasaje del Menón,²⁴ cómo era comprendido el concepto de lo divino –τό θεῖον– aplicado a los mortales, *i.e.* una inspiración proveniente de los dioses, una suerte de instinto irradiado desde la esfera sobrenatural que provocaba el buen hacer en cualquiera que fuera la τέχνη de su poseedor. Y es que, en esta misma línea, podemos afirmar que tanto en la poesía como en la filosofía y retórica antiguas es de uso común la voz ἰσόθεος –«casi dios» o «similar a los dioses»–, *e.g.* para denominar al médico, al buen gobernante, etc.; no en vano este tipo de expresiones –θεῖος, σωτήρ, εὐεργέτης, ἀρετή– van a ser un *continuum* en la literatura griega mostrando además un crecimiento gradual desde el siglo IV a.C.²⁵ Podríamos incluso establecer como punto de inflexión el de la consagración en la isla de Samos del héroe laconio de la Guerra del Peloponeso, Lisandro, como el primer mortal de la Antigüedad grecolatina en ser venerado «como un dios» –θεός ὤς. La expresión a estudio continuará

23. ANDERSON, G.: *op. cit.* pp. 3-4.

24. Pl. *Meno* 99d: χρησμοδοῦς καὶ μάντις καὶ τοὺς ποιητικὸς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθώσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν. (...) Καὶ αἱ γὰρ γυναῖκες δήπου, ὦ Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας θεῖους καλοῦσι· καὶ οἱ Λάκωνες ὅταν τινὰ ἐγκωμιά ζῶσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, "Θεῖος ἀνὴρ," φασίν, "οὗτος. // Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de esos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen. (...) Y también las mujeres, Menón, llaman divinos, a los hombres de bien. Y los laconios, cuando alaban a un hombre de bien, dicen: «Hombre divino es éste.» (trad. M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi).

25. VERSNEL, H. S.: *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden / Boston, Brill, 2011, p. 460.

apareciendo hasta los Padres de la Iglesia, con los que adquiere la equivalencia de Jesús de Nazaret.

En lo concerniente al primer término de la locución, θεῖος, Du Toit²⁶ expone el interesante debate en torno a la cuestión de su verdadero significado cuando califica a un mortal en la literatura helenística. Por un lado, tenemos la idea de que θεῖος no se aplicaba como un *terminus technicus*, sino de forma predicativa, esto es, no distinguía al hombre carismático-sacralizado sino que se trataba de un epíteto ya previamente establecido, o simplemente era usado para remarcar un determinado talento superior al de los demás individuos. Por el contrario, concluye Du Toit,²⁷ «dass die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie im antiken Sprachgebrauch ein Konzept eines wundertätigen göttlichen Menschen bezeichne und diejenigen Menschen, die so bezeichnet werden, diesem Konzept zuordne.» De esta manera, las fuentes paganas harán un uso sistemático y tradicional del mismo para referirse a personajes excepcionales mientras que, más adelante, las cristianas delimitarán su acepción a la figura de Cristo y a los conceptos derivados de la providencia divina.²⁸

Sin abandonar este τόπος, cabe recordar aquí brevemente que el adjetivo θεῖος proviene del sustantivo masculino θεός, que deriva de la raíz indoeuropea **dhes-*, la cual operaba «in religiösen Begriffen»²⁹ y, como tal, hacía referencia al ámbito de lo sagrado. Es preciso tener presente que no guarda relación, como en principio se pudiera estimar, con la etimología de la voz latina *deus* – **dyeu/*dyu-* que según parece haría referencia a una suerte de ente de luz, étimo que es compartido, en consonancia como divinidad del cielo y de los fenómenos atmosféricos (*e.g.* rayo, relámpago), por el griego Ζεύς.

No obstante, los antiguos utilizaban distintas voces para referirse al «hombre divino», que resulta más bien terminología académica que la comúnmente utilizada por las fuentes. Éstas se encontraban relacionadas con las τέχναι de la μαγεία, la θεωργία y la γοητεία. Se trata de μάγος y γόης.³⁰ Los μάγοι eran en origen una casta de sabios persas –tal vez sacerdotes de Zoroastro– y la μαγεία, en consecuencia, los ignotos ritos y ceremonias que aquéllos llevaban a cabo. Durante el periodo helenístico y altoimperial adoptó un matiz negativo al asociarse a las oscuras prácticas de hechicería para, en la Antigüedad Tardía, y de la mano del neoplatonismo, recuperar cierta preeminencia al relacionarse con la magia blanca o teúrgia –de θεός y ἔργω, «ejercer una acción sobre los dioses», «actuar como un dios»–; desde Jámblico «se abre la puerta de forma determinante a una técnica que se revitaliza al son de la cada vez mayor pujanza del cristianismo».³¹ Por su parte, γόης –de γοάω,

26. DU TOIT, D. S.: *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen, Mohr, 1997, pp. 2-39.

27. DU TOIT, D. S.: *op. cit.* p. 38.

28. HERNÁNDEZ de la FUENTE, D.: *op. cit.* p. 23.

29. POKORNY, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern / München, Francke Verlag, 1959, «dhes-»

30. CORNELLI, G.: «Homens divinos» entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo», *Estudos da Religião*, 24, (2003), pp. 64-67.

31. GARCÍA-GASCÓ VILLARRUBIA, R. 2013: «La teúrgia, de época teodosiana a Nono de Panópolis. Una vision panorámica», en GARCÍA-GASCÓ VILLARRUBIA, R.; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, S.; HERNÁNDEZ de la FUENTE, D. (eds): *The Theodosian Age (A.D. 379-455): power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, Oxford, Archaeopress, 2013, p. 197, 199.

«lamentarse a gritos o sollozos de carácter ritual» (cf. Aesch. *Cho.* 822)– dispensa un sentido más negativo de charlatanes embaucadores y fraudulentos desde Eurípides o Platón hasta Flavio Josefo u Orígenes. La γοητεία constituiría, por tanto, la magia negra –e.g. maleficios, venenos, etc.– en la cual, a diferencia de la teúrgia, prima lo ritual sobre la palabra.³²

Con la aparición y rápida expansión del cristianismo surge de la mano de la investigación moderna una nueva diferenciación del hombre divino a nivel conceptual. La del «pagano» frente al cristiano que, aunque conocida ya, debemos tratar brevemente a modo de excursus para delimitar terminológicamente las áreas de investigación con referencia al «hombre divino». Cabe replantearse las implicaciones sobre el origen y empleo del manido adjetivo tanto en su forma latina como griega que, nada menos, remite a la manera de designar lo «griego» (Ἕλληγ). El diccionario de la Real Academia Española lo define como al idólatra y politeísta con especial referencia a los antiguos griegos y romanos, así como todo infiel no bautizado; lleva el origen de *paganus* al sustantivo *pagus*, «aldea», con el significado de «gentil» en latín eclesiástico –«que no reconoce ni da culto al verdadero Dios»– por la asumida tradicional resistencia de medio rural a la cristianización. Viene de esta manera a recoger las pertinentes acepciones del Diccionario de Autoridades (1726-1739), que cuenta igualmente con «el que vive en la Campaña, o en el campo, que no goza del derecho de Ciudadano.»

Pero más allá de la recepción contemporánea del término –que recoge la tradición un tanto despectiva de autores cristianos medievales que elaboraron la etimología dada por Orosio³³– nos interesa su aparición, evolución y empleo en la Antigüedad y, más concretamente, en la Spätantike. El significado más antiguo, de la época monárquica romana, es el de *pagus* como «distrito rural», cuyas fiestas, las *paganalia* o *paganicae* de las que habla Varrón (*Ling.* 6.24, 26), eran celebradas por sus habitantes –*pagani*–, en contraposición con el día del *Septimontium*, cuando hacían lo propio los *montani*. Es en el Alto Imperio cuando surge la acepción de «civil», que conforma una dualidad³⁴ a modo de antónimo con «militar» –privado / público-oficial³⁵–, y que es como es adoptado por el griego, παγανός, manteniéndose la misma en el moderno.³⁶ Sin embargo, en latín dicho significado desaparecerá de las fuentes hacia la segunda mitad del siglo IV para prevalecer en adelante el que reflejaba la alteridad religiosa en un mundo ya cristiano: «an outsider», «el de fuera»,

32. GARCÍA-GASCÓ VILLARRUBIA, R.: *op. cit.* 199, 203.

33. Oros. *Praef.* 9 (ed. M.-P. Arnaud-Lindet 1991-1992): *praeceperas mihi, uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum, qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terrena sapient.* (417); CAMERON, A.: *The Last pagans of Rome*, Oxford University Press, New York, 2001; BROWN, P. 1999: «pagan», en BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (eds.): *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge / London, Belknap, 1999.

34. En lo referente a dicha dualidad, SMITH, J. Z.: *op. cit.* p. 276, afirma que resulta inherente a la definición de toda religión. Ello se observa bien en la apologética cristiana desde el siglo IV cuando «a strong dual vocabulary was well in place and could be deployed interchangeably regardless of the individual histories of the terms», en referencia a la religión –«la nuestra / la suya»–:verdadera / falsa, espiritual / material, monoteísmo / politeísmo, religión / superstición, religión / magia. Se trata, en definitiva, con BROWN, P.: *op. cit.* 1999, de una «widespread need to see the world in strictly religious categories.»

35. BROWN, P.: *op. cit.* 1999.

36. CAMERON, A.: *op. cit.* p. 14.

«el que no es de un determinado grupo (la comunidad cristiana).»³⁷ En efecto, la primera vez que podemos observar dicho significado en un texto literario es en Gayo Mario Victorino que escribió en torno a 360.³⁸ Momento en el que adquiriría su sentido religioso.³⁹ Sin embargo, la epigrafía (*CIL* X.7112: 4-5: *pagana / nata*; cf. *CIL* VI.30463) confirma su uso ya a principios de esa centuria, lo que ha llevado a afirmar su previa presencia en el latín vulgar,⁴⁰ en el ámbito coloquial –«Christian slang»⁴¹, «common Christian parlance».⁴² Hay que recordar, por último, que en las referencias de los escritores cristianos –incluso en el muy culto San Basilio– hay un matiz del etnónimo «Ἕλλην» («heleno», «griego») que se usa para designar a los paganos, es decir, a los seguidores de la antigua religión griega.

Este detalle terminológico es útil para el debate en torno a la noción y vocabulario de hombre divino. Así, insistiendo en la idea de que la sociedad genera neologismos o cambios y desplazamientos semánticos cuando se ve necesitada de los mismos, Cameron⁴³ niega el carácter peyorativo del término «pagano» –el de rústico, inculto, que sí aprecian investigadores como Fowden⁴⁴– para declarar su neutralidad. En este sentido, resultaría manifiesta, arguye el autor, la extraña oposición que se daría entre los términos atribuidos en Occidente y en Oriente –Ἕλλην–, símbolo de cultura ya en la Antigüedad. Éste, junto con ἔθνικός, o «gentil» (los tomaron prestados los cristianos a partir de los que los judíos habían empleado para denominar a los no judíos desde el siglo II a.C.

Gran parte de los θεῖοι ἄνδρες del lado «pagano» se dedicaron a viajar de una ciudad a otra a lo largo de sus vidas, o simplemente a vagar por lugares alejados de la civilización como el desierto o la montaña. Se trata de una idea que igualmente

37. CAMERON, A.: *op. cit.* pp. 21-24.

38. *De homooisio recipiendo* 1.13: *Graeci, quos Ἕλληνας uel paganos vocant*; 4.3: *Graecus erat, id est paganus*. Como vemos, traduce al latín haciendo uso de la voz *paganus* la manera en que los griegos se referían a los no cristianos, «Ἕλληνας». Estos pasajes nos ofrecen un ejemplo cristalino de la equivalencia de las palabras en ambas lenguas.

39. CHUVIN, P.: «Sur L'origine de l'equation *paganus* = *païen*», en MARY, L. y SOT, M. (eds.): *Impies et Païens: entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, pp. 7-16.

40. *Cod. Theod.* 16.5.46: *quos vulgo paganos appellant.* (409 d.C.). Por lo que vemos, sería un «subliterary term» todavía a principios del siglo V (Cameron 2011: 20).

41. LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*, Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 30-31.

42. BROWN, P.: *op. cit.* 1999.

43. CAMERON, A.: *op. cit.* pp. 19, 24-25.

44. FOWDEN, G.: «Late Polytheism», en BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; CAMERON, A. (eds.): *CAH* 12, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 521-523, enciende en dicho artículo el debate en torno a la cuestión sobre la denominación de «paganismo» o «politeísmo» para referirse a las creencias no cristianas. Este autor rechaza la primera pues no se trata sino del politeísmo –i.e. una multitud de diferentes tradiciones étnicas y mentalidades, que nunca conformó una unidad homogénea– visto con desprecio desde el punto de vista cristiano. Bajo este mismo prisma DUBOIS, P.: *A Million and One Gods. The Persistent of Polytheism*, Cambridge / London, Harvard University Press, 2014, p. 20, afirma que «polytheism is a term invented by monotheists, to describe others, whom they refer to variously as «pagans», «heathens», «gentiles», «infidels», and «idolators», terms that often carry a heavy weight of condescension or disapproval,» y que tan solo desde el enfoque monoteísta podemos hablar de politeísmo. Por el contrario, otros apelan de cierta manera a una economía del lenguaje para un uso académico del término «paganismo» –«simplest, most familiar, and most appropriate term» (CAMERON, A.: *op. cit.* p. 32)–, además de negar, como hemos visto, su supuesto matiz despectivo. Matiz éste que es incluso argüido por VAN NUFFELEN, P.: «Eusebius of Caesarea and the concept of paganism», en LAVAN, L. y MULRYAN, M. (eds.): *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Brill, Leiden / Boston, 2011, p. 90, para situar al mismo nivel ambas palabras resolviendo que «polytheism may thus be as little adapted to describe the reality of ancient religions as the term it is supposed to replace.»

cuenta con una evolución en su contenido y forma a lo largo de la Antigüedad. Una coyuntura que ayuda a su comprensión es la creciente unificación del Mediterráneo después de Alejandro Magno y la subsiguiente romanización, lo cual ocasionó que el hecho de trasladarse de una región a otra fuera más fácil y seguro.⁴⁵ No en vano en la Grecia arcaica y clásica la mayoría de los viajes se hacían por necesidad u obligación y, salvo los muy pobres o exiliados, raramente en solitario;⁴⁶ además, la abrupta geografía del continente heleno impedía unas buenas conexiones por tierra con lo que tan solo quedaba el recurrente transporte por el siempre peligroso ponto (cf. Pl. *Grg.* 467d). Una vía marítima que, en general, constituía un medio habitual en el mundo antiguo.⁴⁷

La tradición homérica recoge la percepción negativa de la persona errante – πλανήτης– que va a perdurar durante los periodos arcaico y clásico. Así lo observamos en el paradigma de Odiseo como vagabundo, embaucador, perturbado a causa de su prolongado y sufrido viaje; sin embargo, es a su vez un hombre de conocimiento y, por lo demás, una especie de semidiós.⁴⁸ La idea del retiro ético-espiritual y reflexivo no se llevaba a cabo, por tanto, a través de vagar o deambular –ἀλάομαι, πλανάω–, o cuando menos no en el sentido de una búsqueda premeditada de soledad y alejamiento de la sociedad o de marchar sin rumbo fijo. Y es que filósofos presocráticos e historiadores como Heródoto viajaron θεωρήσις καὶ σοφίας εἶνεκεν en el sentido de φιλοσοφεῖν y ἱστορεῖν. A diferencia de los sofistas, que lo hacían como parte de su actividad profesional, algo por lo que cargará contra ellos Platón –γένος πλανητόν (Pl. *Ti.* 19e).⁴⁹ En suma, contamos con un filósofo urbano y con tendencia a permanecer en un lugar o, en caso de moverse, lo haría con un destino y objeto intelectual fijos; y es que, de manera contraria a los cínicos, «nomadic attitude does not help the cause of philosophy».⁵⁰

En el periodo altoimperial encontramos ya el propósito de predicación característico de los viajes del hombre divino. Sabemos que Jesús de Nazaret apenas se movió de la región galilea. Con San Pablo, los recién denominados «cristianos»,⁵¹ pisaron el continente europeo por primera vez hacia finales de los años 40 (Hch. 16.20-21).⁵² Por su parte, Mani causó «the most dramatic impact of a holy man in his lifetime during our period»; desde la zona sirio-mesopotámica expandió su mensaje hacia el este y el oeste con ayuda de misioneros de su palabra.⁵³ No obstante, los hombres divinos no siempre viajaban para difundir un mensaje, sino también

45. MONTIGLIO, S.: «Wandering Philosophers in Classical Greece», *Journal of Hellenic Studies*, 120, (2000), p. 86.

46. MONTIGLIO, S.: *op. cit.* p. 88, 90 n.26.

47. ANDERSON, G.: *op. cit.* p. 167.

48. MONTIGLIO, S.: *op. cit.* pp. 86-88.

49. MONTIGLIO, S.: *op. cit.* pp. 92-93

50. MONTIGLIO, S.: *op. cit.* p. 98.

51. Hch. 11.26 (ed. Westcott y Hort 1885): ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. // *Por espacio de un año estuvieron juntos en la iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse «cristianos»* (trad. Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto).

52. CLARK, G. W.: «The origins and spread of Christianity», en BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E.; LINTOTT, A. (eds.): *CAH 10, 43 B.C.–A.D. 69*, 1996, p. 858.

53. ANDERSON, G.: *op. cit.* p. 170.

para ampliar sus horizontes intelectuales y espirituales.⁵⁴ Un ejemplo lo tenemos en Apolonio de Tiana con sus viajes iniciáticos en la sabiduría de los *magi* en Babilonia y, sobre todo, en la de los brahmanes de la India.⁵⁵ Además, Apolonio no pretendía, a diferencia de los anteriores, introducir nuevos cultos orientales de tinte misterioso, más bien su vida itinerante en el Mediterráneo tras su viaje en busca de sabiduría «is motivated by his desire to spread that wisdom and so improve the lives of Greeks and barbarians alike».⁵⁶

En la Antigüedad Tardía se consolida una nueva motivación para desplazarse, la religiosa. Ya fuera en virtud de una peregrinación a un lugar sagrado, obispos y sacerdotes acudiendo a distantes concilios⁵⁷ o, la que aquí nos interesa, como hombres santos con un proyecto de vida itinerante o asceta así como sus seguidores. La literatura tardoantigua presenta a hombres divinos como Pitágoras, Apolonio de Tiana o Peregrino Proteo en mayor medida ocupados en «public philosophical teaching»⁵⁸ y no disponen de un patrón de viaje que pueda generalizarse para todos ellos; si bien existen no en pocas ocasiones múltiples semejanzas. Sin embargo, contamos con ejemplos en los que los viajes los realizaron sus adeptos y no ellos mismos como, por el lado pagano, el de Alejandro de Abonutico y, por el cristiano, el de Simeón el Estilita. En este sentido podríamos concluir, con Scott,⁵⁹ que el tratamiento del viaje del hombre divino se trata de una más de las herramientas retóricas que en su conjunto soportan una demanda de divinidad.

En resumen, hemos presentado una nueva colación de los principales temas de índole metodológica y conceptual a los que se debe prestar atención a la hora de proponer un nuevo marco definitorio de la noción de hombre divino en la Antigüedad Tardía.

3. REDEFINICIÓN METODOLÓGICA

Ahora procede abordar las estrategias que se deben usar metodológicamente para desarrollar el estudio científico y actualizado de las fuentes antiguas que tratan la idea de hombre divino. La metodología para el estudio de la figura del θεῖος ἀνὴρ en el ámbito académico se inició precisamente desde la profundización en paradigmas del hombre santo pagano como Apolonio de Tiana⁶⁰ y Pitágoras;⁶¹ no

54. ANDERSON, G.: *op. cit.* p. 171.

55. SCOTT, I. W.: «The Divine Wanderer: Travel and Divinization in Late Antiquity», en HARLAND, P. A. (ed.): *Travel and Religion in Antiquity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2011, p. 104.

56. SCOTT, I. W.: *op. cit.* p. 110.

57. DIETZ, M.: «travelers», en BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (eds.): *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge / London, Belknap, 1999.

58. SCOTT, I. W.: *op. cit.* p. 119.

59. SCOTT, I. W.: *op. cit.* p. 120.

60. BAUR, F.: *Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältnis des Pithagoreismus zum Christentum*, Tübingen, 1832.

61. RHODE, E.: «Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum für Philologie*, 26, (1871), p. 554-576.

en vano ambos se han convertido en el prototipo ideal de esta categoría.⁶² Otra vía de aproximación fue⁶³ y continúa siendo⁶⁴ la del género literario, de esta manera se puso en boga la cuestión del origen tanto de los evangelios como de las *vitae* de individuos extraordinarios y las hagiografías. En tercer lugar, en un momento en que el campo de investigación se diversificaba –gobernantes divinos, religiones místicas, etc.–, Bieler⁶⁵ llevó a cabo una primera tipificación de los patrones que seguía el acontecer histórico de nuestros protagonistas desde la Grecia arcaica hasta la Antigüedad Tardía. Procedimiento que retomó Anderson⁶⁶ para centrarse en el periodo altoimperial con las figuras de Apolonio de Tiana y Jesús de Nazaret en su eje de trabajo.

Algunas de esas características han sido estudiadas de manera monográfica como es, *e.g.*, la *ἱατρικὴ τέχνη*⁶⁷ o el viaje, el cual ya hemos descrito más arriba. Otros han optado por establecer arquetipos distintos de hombre divino ora sabio, ora obrador de milagros.⁶⁸ Por otro lado, metodologías más recientes desde la arqueología de las religiones⁶⁹ o la historia de género⁷⁰ también están colaborando en otorgar un necesario carácter multidisciplinar a nuestro campo de estudio. Respecto de ésta última Brown⁷¹ afirma que, más allá del papel público como patrones y mediadores o consejeros de la comunidad –que no se esperaba que adoptara una mujer–, algunos simplemente, debido al estilo de vida que llevaban, trascendían la categoría de género tal y como la conocemos.

Si en un principio los investigadores trataron de plantear una definición de hombre divino que sirviera de aplicación universal para todo el periodo antiguo, la tendencia más reciente habla de la imposibilidad de tamaña empresa debido a la univocidad del concepto y las trabas para su generalización. Los estudios se dirigen, por tanto, hacia individuos concretos o pequeños grupos contemporáneos entre sí, siendo esta la única forma de otorgar validez a las comparativas entre ellos.

62. HERNÁNDEZ de la FUENTE, D.: *op. cit.* p. 47; HIDALGO de la VEGA, M. J.: «Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política», *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, (2001), p. 229.

63. HOLL, K.: «Die Schriftstellerische Form des gr. Heiligenlebens», *Neue Jahrbücher für klassische Altertum*, 29, (1912), pp. 406ss.

64. COX, P.: *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1983; COON, L. P.: *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

65. BIELER L.: *Theios Anér: das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (1ªed. 1935-36).

66. ANDERSON, G.: *op. cit.*

67. WEINREICH, O.: *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, Topelmann, 1909; GIL FERNÁNDEZ, L.: «Medicina, religión y magia en el mundo griego», *Cuadernos de Filología Clásica*, 11, (2001), 179-198; GIL FERNÁNDEZ, L.: *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

68. TIEDE, D. L.: *Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula, Society of Biblical Literature, Dissertation series, 1972.

69. LAVAN, L. y MULRYAN M. (eds.): *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden / Boston, Brill, 2011.

70. ELM, S.: *Virgins of God! The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

71. BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Men in Late Antiquity», *JRS*, 61, (1971a), pp. 80-101 = BROWN, P. (reed. revisada) 1982: *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, pp. 103-152 = BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Men in Late Antiquity, 1971-1997», *Journal of Early Christian Studies*, 6, 3, (1998), p. 371..

A modo de resumen, podríamos hablar de tres τύποι historiográfico-metodológicos para analizar el concepto de hombre divino: la monografía, el género literario y la categorización de estándares de actuación. Hoy día, superada la escisión entre disciplinas y métodos, es preciso hallar una síntesis de estas varias estrategias. Se hace necesario a su vez partir del marco histórico mencionado en nuestro primer epígrafe, y en concreto facilitado por el campo integrador que Peter Brown fundara dando carta de naturaleza a la Antigüedad Tardía, a fin de establecer un nuevo marco en el cual trabajar. Los trabajos de este autor en torno al «holy man» cristiano en el oriente sirio⁷² suponen un modelo en el uso de disciplinas como la antropología para tratar de discernir su rol en la sociedad rural de la región.

4. CONCLUSIÓN: HACIA UNA REDEFINICIÓN DEL CONCEPTO

Consideramos, en definitiva, que se hace necesario aportar un marco definitorio del concepto de hombre divino en base a un renovado aparato metodológico que realice una revisión de las fuentes antiguas y de la más reciente literatura secundaria. Desde estas líneas proponemos uno que aúne desde una perspectiva panorámica al hombre divino pagano y cristiano tardoantiguo para, a partir de ahí, emprender nuevas vías de investigación en el presente ámbito académico.

Partimos del hecho que la figura del hombre divino tardoantiguo y su nuevo papel en el seno de la sociedad se construye como consecuencia de una serie de profundas transformaciones sociales, políticas, económicas y religiosas que tuvieron lugar en esta controvertida etapa histórica. Tanto es así que Dodds⁷³ la definió como una «Age of Anxiety» mientras que Brown,⁷⁴ por su parte, como una «Age of Ambition.» Igualmente, el horizonte conceptual evoluciona al son que le marcan los acontecimientos. Es por ello que deviene en fundamental una minuciosidad mayúscula en el empleo conciso del léxico. Con ello buscamos la ineludible precisión conceptual que requiere todo estudio que pretenda ser riguroso y que tenga las fuentes literarias como cimiento sobre el cual elaborar las correspondientes hipótesis y, a la par, la multidisciplinariedad que inspiran los nuevos estudios de humanidades, en general, y, en nuestro caso particular, las *Altertumswissenschaften*; integramos, al cabo, las perspectivas histórica, filológica y filosófica, apoyadas igualmente en ciencias como la antropología, psicología y sociología.

Nos parece clave, para la necesaria redefinición del concepto, hacer referencia a una época posterior a la estudiada por los trabajos tradicionales en torno al hombre divino, y notablemente el de Bieler. Más allá de la época helenística, la Antigüedad Tardía se configura como el marco ideal –no solo teórico sino también por la cantidad de fuentes y testimonios disponibles– para este menester. Esta época, durante el Bajo Imperio Romano, y sobre todo en Oriente, sirve para recoger la larga

72. BROWN, P.: *op. cit.* 1971a.

73. DODDS, E. E.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

74. BROWN, P.: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge / London, Harvard University Press, 1978, pp. 27-53.

y compleja tradición en torno al θεῖος ἀνὴρ –se remonta, recordemos, a la Grecia arcaica, pero encuentra su apogeo también en la época de las monarquías helenísticas en Asia Menor y primera época romana en las provincias de la *pars orientalis*–, la cual reinterpreta y reformula según un modelo de santidad ahora dicotómico como es el pagano –la sabiduría de dios del filósofo basada en la metafísica platónica, en la piedad pitagórica y, desde Jámblico, en la teúrgia⁷⁵– y el cristiano –aquél «holy man» que reducía las distancias entre dios y el hombre haciendo posible su salvación y aplacando las preocupaciones espirituales de su comunidad;⁷⁶ en definitiva, con Frankfurter,⁷⁷ «a product of syncretism between local traditions and broader ideologies.» El sabio filósofo, el sofista, el retórico, el legislador, el político, el médico o el adivino, todos ellos que decían estar o se les atribuía una inspiración de carácter divino son susceptibles de ser estudiados bajo un nuevo prisma metodológico, como el que puede concebirse desde estas reflexiones preliminares y actualizadas.

De esta forma, para redefinir el concepto hombre divino –centrado en lo tar-doantiguo– como queremos hacer en este trabajo, a modo de conclusión provisional pero válida para sentar un precedente para nuevas investigaciones, podemos establecer lo siguiente. Para un nuevo estudio en este renovado marco definitorio a partir de las fuentes y de la literatura secundaria citada, hemos de partir de la base que suponen cinco categorías que, según consideramos, envuelven la totalidad del contexto de acción de esta figura y que se nos antojan fundamentales para cualquier trabajo futuro sobre este campo, a saber: 1) lo místico –que incluye principalmente todo tipo de conexión íntima con la divinidad y su aplicación a diversos campos–, 2) lo ascético –i.e. la renuncia de lo mundano y las exigencias primarias del cuerpo en busca de la perfección espiritual–, 3) lo mágico –la pretendida virtud de contravenir o forzar las leyes naturales con objetivos personales de diverso calado–, 4) lo social –las tres anteriores tendrán como corolario el surgimiento de una serie de discípulos y la creación de escuelas religioso-filosóficas de mayor o menor trascendencia y interesará especialmente el prestigio social del hombre santo– y 5) lo político –no fueron pocos los hombres divinos que influyeron en las más altas esferas de la jerarquía social del Bajo Imperio, como los obispos, sofistas o rétores con aura de santidad.

Con el empleo de los instrumentos definitorios que proponemos –que forman parte en todo caso de un *work in progress* pero que ofrecen desde ya mismo conclusiones válidas para poner a disposición de la comunidad científica– consideramos crucial elaborar a partir de este nuevo marco un trabajo de investigación comparativo y panorámico sobre la cuestión del hombre divino en la Antigüedad Tardía. La dirección que se debe tomar ahora es, seguramente, determinar si existe continuidad o no con respecto al papel que cumplían en épocas anteriores, observar las diferencias y similitudes entre el *modus operandi* de cada individuo en base a sus creencias religiosas y, finalmente, trazar la influencia sociopolítica de estas figuras

75. FOWDEN, G.: «The Pagan Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Hellenic Studies*, 102, (1982), p. 38.

76. BROWN, P.: *op. cit.* 1971b pp. 97-98.

77. FRANKFURTER, D.: *op. cit.* p. 345.

en el seno del cambio religioso que vino a definir nada menos que nuestra sociedad contemporánea occidental. Pero eso es material de otro trabajo, más amplio y más ambicioso, que, obviamente, rebasa las intenciones de este artículo.

AÑO 2016
ISSN: 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

29

ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

UNED

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Artículos · Articles

11 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
El concepto de θεῖος ἄνθρωπος en la antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio / The Concept of θεῖος ἄνθρωπος in Late Antiquity. Towards a New Definitional Frame.

27 ELENA SÁNCHEZ MORAL
¿El nacimiento mítico de un linaje? Una nueva propuesta interpretativa de la «diosa de los lobos» (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia) / Mythical Birth of a Lineage? A New Interpretative Proposal for the «Goddess of the Wolves» (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia).

57 PILAR MOLINA TORRES
La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la República al S. I d. C. / The Ideal Midwife According to Greco-Roman Literary Sources from Late Republic to the First Century A.C.

71 AURELIO PADILLA MONGE
Tarteso: algunas consideraciones en torno a las bases reales de un mundo en parte imaginado / Tartessus: Some Considerations about the Actual Bases of a Partly Imagined World.

89 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉ & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ
Reaparición de dos inscripciones de Lara de los Infantes (Burgos): CIL II 2866 y CIL II 2879 / Rediscovery of Two Inscriptions from Lara de los Infantes (Burgos): CIL II 2866 and CIL II 2879.

99 M. VICTORIA ALMANSA-VILLATORO
La tumba de Meryra II en Tell el-Amarna (AT 2): una nueva aproximación arqueológico-filológica / The Tomb of Meryra II at Tell el-Amarna (AT 2): A New Archaeological-Filological Approach.

Reseñas · Book Review

125 DE FRANCISCO HEREDERO, Ana; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David y TORRES PRIETO, Susana (eds.): *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire* (MARÍA FERNÁNDEZ-BAIZÁN PORTAENCASA).

129 DE COLTELLONI-TRANNOY, M; BRIDOUX, V.; BROUQUIER-REDDÉ, V. (sous la dir.), *Le cercle du Détroit dans l'Antiquité : l'héritage de Miguel Tarradell* (LLUÍS PONS PUJOL).

135 GARCÍA SÁNCHEZ, Jorge: *Viajes por el antiguo Imperio romano* (JOSÉ NICOLÁS SAIZ LÓPEZ).

