

Matilde Casas Olea (ed.)

HÉROES SANTOS

Textos hagiográficos y religión popular
en el cristianismo oriental



eug

MATILDE CASAS OLEA
(Editora)

HÉROES SANTOS
TEXTOS HAGIOGRÁFICOS Y RELIGIÓN POPULAR
EN EL CRISTIANISMO ORIENTAL

MARTA PEÑA ESCUDERO • ENRIQUE SANTOS MARINAS
MAILA GARCÍA AMORÓS • ÁLVARO IBÁÑEZ CHACÓN
ISRAEL MUÑOZ GALLARTE • ÁNGEL NARRO
DÁMARIS ROMERO-GONZÁLEZ • MIRIAM URBANO-RUIZ

GRANADA
2019

COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); John H. Elliott (*Regius Professor* de Historia Moderna de la Universidad de Oxford); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Philippe Sénac (*Professeur Émerite* de Historia Medieval de la Universidad de la Sorbona); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Ofelia Rey Castelao (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).



© MATILDE CASAS OLEA, editora
© LOS AUTORES, de los textos
© UNIVERSIDAD DE GRANADA
HÉROES SANTOS: TEXTOS HAGIOGRÁFICOS Y RELIGIÓN POPULAR EN
EL CRISTIANISMO ORIENTAL
ISBN: 978-84-338-6609-7. Depósito legal: GR./1685-2019
Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Maquetación: Raquel L. Serrano / atticusediciones@gmail.com
Diseño de cubierta: Tarma, estudio gráfico. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDOS

PREFACIO	9
CONSIDERACIONES PRELIMINARES	13
ASPECTOS METODOLÓGICOS	19
ABREVIATURAS	25
LISTADO DE IMÁGENES Y MAPAS	31

PARTE I

SANTOS MATADRAGONES EN LA TRADICIÓN BIZANTINO-ESLAVA

CAPÍTULO PRIMERO: SAN TEODORO <i>TIRON</i> , EL RECLUTA	37
ANEXO: RELATO SOBRE LA APARICIÓN DEL MILAGROSO ICONO DE FĚDOR	142
<i>Matilde Casas Olea</i>	
CAPÍTULO SEGUNDO: LA <i>PASSIO</i> DE SAN JORGE	147
<i>Matilde Casas Olea</i>	
ANEXO: EL <i>HIMNO A SAN JORGE</i> DE ROMANO MELODO	233
<i>Miriam Urbano-Ruiz</i>	
CAPÍTULO TERCERO: SAN JORGE Y EL DRAGÓN	257
<i>Matilde Casas Olea</i>	

PARTE II
VIDAS Y MILAGROS DE SANTOS MILITARES EN BIZANCIO

CAPÍTULO CUARTO: SAN MERCURIO DE CESAREA (CAPADOCIA)	331
ANEXO I: TRANSLATIO RELIQVIARVM	411
ANEXO II: MIRACVLVM OCCIDENTALE	437
<i>Álvaro Ibáñez Chacón</i>	
ANEXO III: OFICIO BIZANTINO DE MERCURIO	441
<i>Miriam Urbano-Ruiz</i>	
CAPÍTULO QUINTO: VERSIONES DEL MARTIRIO DE SAN DEMETRIO DE TESALÓNICA	473
<i>Ángel Narro</i>	
CAPÍTULO SEXTO: EL ACTA DE SAN EUSTACIO	511
<i>Dámaris Romero-González</i>	
CAPÍTULO SÉPTIMO: MILAGROS DE SAN ARTEMIO	563
<i>Maila García Amorós</i>	
CAPÍTULO OCTAVO: MARTIRIO DEL SANTO MÁRTIR CRISTÓBAL	613
<i>Israel Muñoz Gallarte</i>	

PARTE III
TRADICIONES HAGIOGRÁFICAS DE PRÍNCIPES SANTOS ESLAVOS

CAPÍTULO NOVENO: LOS PRÍNCIPES MÁRTIRES BORÍS Y GLEB	649
<i>Enrique Santos Marinas</i>	
CAPÍTULO DÉCIMO: ALEKSANDR NEVSKIJ	781
<i>Marta Peña Escudero</i>	
BIBLIOGRAFÍA	835
ÍNDICE TOPONÍMICO	887
ÍNDICE ONOMÁSTICO	895

PREFACIO

Significa este trabajo un alto en el itinerario iniciado hace ya años cuando llegó a mis manos un corpus de versos eslavos religiosos y a la vez épicos, en su mayor parte contenedores de leyendas y vidas de santos, rescatados de su consunción y olvido definitivo gracias a transcripciones editadas en el siglo XIX, cuando se atisbaba ya el ocaso de los últimos usufructuarios de una preciosa y dilatada tradición anclada en la oralidad, cuyas raíces se reconocían en los primeros tiempos de la era cristiana. Estos poemas sirvieron de estímulo para comenzar un estudio construido sobre indicios que apuntaban a la continuidad del singular corpus poético con otras manifestaciones culturales y literarias del amplio ámbito cristiano oriental¹. Además estaba la certeza inicial de que el corpus de versos religiosos constituye una derivación original del sujeto literario propio de los relatos hagiográficos y que su análisis orgánico dentro del contexto de las tradiciones hagiográficas arrojaría, sin duda, luz para la reconstrucción de las complejas dinámicas de transformación del género, habida cuenta de la intrincada fortuna y los controvertidos orígenes que lo caracterizan, la diversidad formal, las continuas mudanzas, adaptaciones y traducciones a las que se ven sometidas las vidas de los santos siempre en pos de una adaptación funcional a los diversos ámbitos de difusión. Intuiciones, indicios, evidencias y certezas que motivaron la ampliación tópica y temporal de los contextos culturales y literarios del análisis que en estas páginas se ofrece, trascendiendo el campo específico de los versos eslavos para explorar el vastísimo campo de difusión de la hagiografía en sus diversas formas, tiempos y lugares, los orígenes en los primeros siglos del cristianismo, durante su institucionalización como religión oficial del Imperio romano y el especial arraigo en la rama oriental bizantina, donde el relato hagiográfico junto

1. El estudio del corpus completo de poemas épicos cristianos eslavos ha tenido lugar gracias a la financiación del Proyecto de Investigación FFI2015-67056-P titulado “Cantares del alma ortodoxa. Formación textual y contextos de producción y ejecución de los versos espirituales eslavos”.

con el culto a los santos que lo protagonizan se consolidaron definitivamente como recipientes idóneos para la expresión de la religiosidad cotidiana y en cuya tradición se imbrican los poemas hagiográficos como un significativo producto de la transferencia del modelo cultural y religioso bizantino al epígono eslavo.

Con este fin la presente monografía acoge las contribuciones de especialistas que ofrecen estudios de muestras significativas de tradiciones hagiográficas y sus ámbitos de transmisión, fundamentados en el análisis textual de las fuentes literarias y en la interpretación del contexto o contextos culturales donde se conforman y difunden los textos, prestando una atención especial al desarrollo en Bizancio y en la llamada *Slavia Orthodoxa*². Los capítulos se integran en las tres partes que conforman la monografía según la afinidad temática, pero todos contienen el estudio actualizado del corpus textual de una tradición hagiográfica concreta, que suele ser amplia y diversa. Por ello se opta por incluir la edición y la traducción al castellano de las variantes textuales necesarias para seguir la evolución de cada tradición, así como el análisis de la configuración y transmisión de los relatos literarios hagiográficos en relación con las formas culturales correspondientes. El planteamiento general del análisis se focaliza en dos aspectos clave: por una parte, se asume el lugar sólido y central que ostenta el santo mártir τροπαιοφόρος en la piedad bizantina y sus derivaciones, resultando este objeto de sucesivas semantizaciones que se encuentran fundamentalmente en las expresiones literarias de la mentalidad colectiva, donde el santo se impone como personaje protagonista por excelencia en calidad de heredero del héroe precristiano. Se acota el perfil del santo al de mártir militar por reproducir este un estereotipo cultural y literario muy próximo al patrón heroico, representado literariamente con gran prodigalidad en las hagiografías griegas que el padre bolandista Hippolyte Delehaye en su monografía *Les passions des martyrs et genres littéraires* (1909) designó de modo certero “passions épiques”. A ello hay que sumar los poemas épicos cristianos desarrollados durante los primeros siglos del medievo como fenómeno de recepción y adaptación de la literatura hagiográfica; en estos el santo militar sustituye al héroe épico conformándose un nuevo tipo literario que acomoda la función edificante propia de la literatura hagiográfica en las formas de la épica narrativa tradicional para alcanzar sectores de las sociedades vernáculas recientemente cristianizadas. Por otra parte, la red de elementos que intervienen en la constitución de la tradición en torno a cada leyenda hagiográfica excede los límites estrictos de lo literario, ya sea en su forma escrita, ya en forma oral, y abarca necesariamente el plano del culto y otras manifestaciones creativas de la cultura expresiva como la imagería cristiana,

2. La designación *Slavia Orthodoxa* se debe al académico italiano Riccardo Picchio (1958), quien la acuñó para definir la comunidad de eslavos orientales y balcánicos que desde que fueran cristianizados por la acción de los jerarcas de la Iglesia ortodoxa de Constantinopla en el siglo ix comparten una unidad cultural fundamentada en la influencia greco-bizantina y en la tradición literaria común transmitida en la misma lengua, el antiguo eslavo.

a la vez que refleja continuas interacciones con esferas de la vida espiritual, ética y política. Son todos aspectos tenidos en cuenta en los capítulos de este volumen y que se ajustan a la interpretación ecléctica y descriptiva de la ‘religión popular’.

Se pretende con esta monografía, en fin, transmitir los relatos de las vidas y milagros de santos heroicos, que se hubieron de escuchar³, leídos o recitados, en las inmediaciones de monasterios y otros lugares de culto dispersos por el Oriente cristiano, a lo largo de la ruta a Tierra Santa, en las calles de Constantinopla, a lo ancho del Mediterráneo, en las costas del Mar Negro y en tierras boreales eslavas ante un público que se acercaba con curiosidad a instruirse y entretenerse con las leyendas y las maravillas de imperturbables y valientes héroes que habitaban allende los mares, pero que igualmente podían personarse en auxilio de aldeanos de la ecúmene ortodoxa porque se encontraban bajo los auspicios del mismo Dios cristiano. Anécdotas de prodigiosas infancias y drásticas conversiones de personajes extraordinarios abocados a honorables —aunque tempranas— y cruentas muertes en época de gobernantes hostiles, suplicios y tormentos innumerables que no amedrentaban su coraje y locuacidad en la defensa de la fe recta y que causaban una profunda impresión en un auditorio fascinado que a la vez evocaba portentos y maravillas consignados en su tradición literaria y manifestaba el fervor a los nuevos héroes, ahora santos, por medio de prácticas de culto a todos reconocibles. Tal vez el lector actual encuentre deleite en las fábulas traducidas y comentadas en estas páginas.

3. En la literatura hagiográfica griega el público suele ser aludido como *akroataí* (ἄκροαταί) ‘oyentes’.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

SOBRE EL HÉROE SANTO

El título de esta monografía anticipa su eje temático por medio de la doble designación de ‘héroe santo’. Esta noción define el estereotipo de ‘hombre ideal’ que ocupó el lugar del héroe ancestral¹ en la mentalidad colectiva desde los albores del cristianismo, asumiendo la función del ‘hombre divino’ (θεῖος ἄνθρωπος)² de la Antigüedad tardía para después en el entorno cristiano oriental encauzar su dimensión heroica hacia el estereotipo del santo militar, que gozó de una popularidad especial con reflejo en profusas manifestaciones culturales, en las artes figurativas y en la literatura, donde acabó por convertirse en el personaje protagonista por excelencia (Bravo García, 1993: 107). La cuestión sobre la evolución y los rasgos definitorios de la figura del santo héroe en el contexto donde se genera y experimenta mayor difusión, a saber, en el Oriente cristiano, y los elementos culturales que convergen en el estereotipo se puede resolver a través del análisis pormenorizado de tradiciones hagiográficas significativas. De este modo, en la presente monografía se esboza la imagen de varios santos mártires a partir del relato o los relatos de su vida y la historia de su transmisión atendiendo a las distintas formas literarias que la hagiografía presenta, el martirio o *passio*, la biografía novelada o *vita* y los milagros, además de otros tipos textuales como los himnos, la canción popular o la épica cristiana, para reconstruir el proceso evolutivo y la configuración de los estereotipos en torno a cada santo en las diferentes formas de religiosidad.

Todos los santos incluidos en este volumen son mártires a la vez que soldados. Se parte de la imagen del santo heroico³ sustentada en la autoridad que le confieren

1. Recuérdese el pormenorizado estudio sobre el héroe griego y el santo cristiano de Lasso de la Vega, 1962.

2. Según la identificación propuesta en los trabajos fundamentales de P. Brown (1971; 1998).

3. Sobre la interpretación heroica del santo mártir vid. Baslez, 2007.

los escritos paulinos donde se explota la metáfora del soldado de Cristo⁴ que viste la armadura de Dios⁵ para soportar las penas y enfrentar los ataques del diablo. Sin embargo, debe su arraigo y difusión especial en el Imperio romano de Oriente a la función cardinal que le otorga la Iglesia como símbolo de la defensa y la victoria sobre los enemigos infieles, amén del número elevado de mártires pertenecientes al ejército romano⁶, *militia Christi*, registrados originariamente tanto en *acta martyrum* —meras transcripciones de los procesos judiciales previos al martirio—, como en *passiones* o *μαρτύρια*, crónicas más elaboradas sobre el arresto, juicio y ejecución del mártir. El santo militar además experimenta una mayor presencia en etapas avanzadas del Imperio bizantino conforme se produce una mayor militarización de las estructuras sociales, que afecta profundamente al sector aristocrático y cristaliza en la configuración de la imagen imperial en época de los Comneno (Bravo García, 1993: 125). Esto justifica la preponderancia del estereotipo de santo militar no solo en su sentido inicial y amplio como consuelo espiritual y lenitivo ante las hostilidades vitales, sino también como símbolo de prestigio social a través de la transformación en imágenes más sofisticadas, adaptadas a la mentalidad aristocrática. Puede explicar esta evolución ideológica la controvertida dualidad de los dos santos Teodoros, el Tiron, recluta y soldado raso, y el ‘Estratilato’, dotado de un rango militar superior, cuyo culto se asimila y acaba imponiéndose sobre el primero, como refleja la historia de la transmisión textual de las *passiones* de ambos santos. Y, en efecto, el artefacto fundamental sobre el que el estudioso actual tiene la oportunidad de reconstruir con mayor certeza y detalle el origen y evolución de cada santo es la tradición hagiográfica conservada en los documentos literarios.

A la par que el santo mártir y militar alcanza un estatus cardinal en el ideario ético y moral, la hagiografía se convierte en uno de los ‘géneros literarios’ predilectos y más populares en Bizancio. Aleksander Kazhdan (ODB: 897) considera la hagiografía como un ‘género de la literatura bizantina’ en el que se engloban

4. 2 Tim 2, 3: συγκακοπάθησον καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ “sufre adversidades conmigo como buen soldado de Jesucristo”. En el mismo capítulo san Pablo recurre en su instrucción a otras comparaciones, como el atleta (2 Tim 2, 5) o el labrador (2 Tim 2, 6).

5. Ef 6, 10-17, especialmente Ef 6, 11, donde el apóstol insta a los fieles a vestir la armadura de Dios para enfrentarse a las insidias diabólicas.

6. Sobre las persecuciones de soldados mártires vid. Harnack, 1905. La figura del santo mártir tiene su origen en un contexto histórico concreto durante la época del cristianismo incipiente, cuando se sucedían edictos imperiales y persecuciones sobre aquellos que profesaban su fe en Cristo hasta que Constantino en el edicto de 324 a los provinciales de Oriente sentenció la religión pagana y condenó las actuaciones de los emperadores paganos, a quienes consideraba deshumanizados “por la brutalidad de su carácter”, διὰ τὸ τῶν τρόπων ἄγριον, (VC 2, 49). En el mismo edicto recogido en su *Vita Constantini*, Eusebio de Cesarea puso en labios del emperador la alabanza a las virtudes con que los mártires soportaban los crueles suplicios (VC 2, 52). Los mártires fácilmente pasaron a formar parte del imaginario cristiano como modelo de imitación de Cristo, vid. Narro, 2019: 58ss.

distintos tipos de composiciones que, si bien comparten la función esencial —la promoción del culto a los santos—, distan a ojos vista en su forma, los registros y estilos literarios, contenidos y extensión o en los modelos literarios. Un rasgo determinante y común a la mayor parte de los tipos que se consignan dentro de la categoría hagiográfica es que estos se constituyen como producto literario en constante proceso de transformación debido a la necesidad prioritaria de adaptación del texto a los distintos contextos de composición y difusión y a las necesidades de expresión religiosa colectivas e individuales, así como a motivaciones de orden intertextual. De manera que en la hagiografía bizantina la recreación de los acontecimientos concernientes a los martirios se despegó de la historicidad inicial para dar lugar a narraciones ficticias que conservan la función edificante primordial, a la vez que se adaptan a los gustos del auditorio; en ellas se amplía el relato a todo el transcurso de la vida del santo en constructos fabulados a base de tópicos literarios y esquemas narratológicos reconocibles en los contextos de recepción. El grado sumo de fantasía se alcanza con la composición de los relatos de milagros póstumos del santo, normalmente relacionados con el santuario y la promoción del culto local con mayor o menor fortuna en su difusión. Es el caso de las colecciones de milagros de san Demetrio, escritos durante el siglo VII en torno a su santuario en Tesalónica, o los de san Artemio, que curaba hernias y enfermedades testiculares en la iglesia de San Juan Pródromo en Constantinopla.

La variabilidad y diversidad de la hagiografía determina asimismo la orientación de su estudio textual y literario, que excede los límites del *stemma codicum* para discurrir por diversos canales, desde las primeras redacciones de los relatos germinales del martirio hasta las reelaboraciones en manos de compiladores como el Venerable Beda en Occidente o Simeón Metafrastes y Constantino Acropolita en Bizancio, pasando por las libres ‘versiones popularizadas’ de amanuenses y predicadores, hasta las obras hagiográficas de los Padres de la Iglesia, que utilizaron la *parresía* de los santos para la defensa de dogmas eclesiásticos y teológicos, o efectuaron encomios e interpretaciones alegóricas de las vivencias de los mártires. A esto se suma la transposición de los relatos hagiográficos vertidos sobre todo desde el griego hasta las lenguas de la Iglesia oriental y occidental. La hagiografía encuentra también acomodo en versiones poéticas, ya sean sublimes versiones himnicas, ya sea en la épica cristiana difundida en las lenguas vernáculas dentro de la oralidad. Todo ello otorga al relato hagiográfico la calidad de ‘texto abierto’, que debido a su entorno de difusión absorbe especialmente elementos de géneros literarios laicos y tradicionales; así, frecuentes elementos propios de las crónicas, las novelas helenísticas, de las sagas épicas o de los cuentos populares, amén de otras formas tradicionales arraigadas en la cultura popular y reconocibles para el receptor cristiano, como motivos mágicos, fórmulas de encantamiento, personajes teratomorfos fantásticos, episodios oníricos y admonitorios, aforismos sapienciales y referencias a leyendas precristianas.

El relato literario hagiográfico integra el culto al santo como principio orgánico esencial, pertrechándolo con una justificación factual, a la vez que lo explota

como punto de partida narrativo. El santo mártir, pues, protagoniza un relato en que se aúnan el elemento narrativo y el elemento cultural, lo que converge, en última instancia, con el prototipo de héroe épico⁷. De esta manera la hagiografía rescata la tradición heroica ancestral, arraigada profundamente en la cultura popular, propiciando la configuración de un héroe renovado y estereotipado en el santo mártir, que combinaba los rasgos piadosos y las acciones edificantes propios de la doctrina cristiana con episodios extraordinarios que le otorgan virtudes y hazañas heroicas.

El mártir de los *acta* entonces deviene en un personaje metahistórico reinventado en la tradición literaria, donde experimenta continuas revisiones y desarrollos, manteniendo en todos ellos un elemento básico, la mimesis del mártir cristiano con el héroe épico de la cultura precristiana. Ambos caracteres encarnan la esencia humana y sus aspiraciones de transcendencia. En el relato de la épica heroica antigua el núcleo temático esencial reside en la condición mortal del héroe, que transita su vida afrontando agónicamente su inexorable humanidad. En las *passiones* de los mártires el tema central es igualmente la mortalidad del santo, inminente en sus circunstancias, y el modo en que la enfrenta dando testimonio de su fe en Dios y la esperanza de la resurrección. Esta transcendencia que justifica el martirio se localiza del mismo modo en el planteamiento del héroe épico que posee la condición de ‘semidios’, en griego ἡμίθεος, lo que significa que tras su muerte puede ser inmortalizado, pues tiene una relación directa con los dioses. También el santo mártir se distingue en vida por haber experimentado teofanías, lo que justifica la función intercesora que asume tras su muerte.

Como ya se dijo, en la Iglesia oriental bizantina ocuparon un lugar predominante como santos intercesores aquellos que entregaron su vida perteneciendo a las filas del ejército imperial. La doble condición de cristiano y de soldado cristalizada en el *miles Christi* admite una interpretación del santo héroe como defensor del cristianismo frente al paganismo representado en el combate alegórico del hombre contra las fuerzas malignas que asumen con frecuencia la forma del dragón. Así, el santo militar deviene en el matadragones y se integra en las tradiciones hagiográficas el relato cosmogónico primordial en que el héroe épico interviene a través de la victoria sobre las fuerzas de la naturaleza, ya sea en forma teratomórfica, ya sea en forma de agua. Recuérdense el enfrentamiento de Heracles con el río Aqueloo en forma de dragón mencionado en Sófocles (*Tr.*, vv. 9-14) y en Arquíloco, fragm. 286-287. Y del mismo modo en que el relato mítico del combate primordial se explota en las tradiciones etiológicas sobre la fundación de la civilización, el santo matadragones es objeto de culto local asignándosele el ejercicio de la fundación y protección divina de determinadas comunidades urbanas, que en el caso de san Jorge es muy amplio. También en este aspecto hay continuidad entre las formas de culto local al héroe épico y al santo militar. Son sobrados los testimonios sobre las prácticas culturales

7. Se entiende ‘héroe épico’ en el sentido clásico descrito últimamente por Nagy, 2005.

dedicadas a héroes durante la Antigüedad desde Arjuna a Gilgamesh o Aquiles (Nagy, *op.cit.*, 85-86). En sustitución posiblemente del culto local a los ancestros, se constituyeron tradiciones para la conmemoración de los héroes épicos. Se les dedicaban festivales locales acompañados de representaciones de sus hazañas en vida y con sacrificios de víctimas animales. Se verá que están constatadas prácticas rituales del mismo tipo para san Jorge o Teodoro, especialmente vinculados al culto telúrico o al ciclo agrícola. En concreto, el culto ctónico se localiza de manera extendida en los espacios sagrados reservados para la conservación de los restos físicos del héroe pagano o cristiano, donde tienen lugar las epifanías, apariciones o los milagros y los rituales de adoración y conmemoración.

EN TORNO AL CONCEPTO DE 'RELIGIÓN POPULAR'

Es necesario hacer unas precisiones sobre la controvertida noción de 'religión popular' y justificar su presencia en este trabajo, donde, como ya se dijo más arriba, se maneja en su versión ecléctica y descriptiva. Esta noción, a pesar de ser cuestionada en su dimensión conceptual repetidamente y con mayor intensidad en los últimos decenios, reúne en su haber un amplio espectro de herramientas de análisis que posibilitan la revisión objetiva del fenómeno religioso asumida la complejidad de sus componentes.

Devaluadas las interpretaciones tradicionales del término, su lectura laxa cual mero conjunto de creencias religiosas de masas, y el sentido peyorativo y residualista del concepto de *religiöse Volkskunde*⁸ que funcionaba por oposición a la religión oficial o institucional⁹, la noción de 'religión popular' implica no ya una categoría de análisis, sino un término descriptivo, que designa el lugar en que convergen múltiples redes de asociaciones significativas (Bowman, 1992). En ella se yuxtaponen los contenidos y expresiones de formas de religiosidad institucionalizadas con otras categorías clasificadas como heterodoxia, paganismo¹⁰, superstición o sincretismo¹¹. La

8. Término acuñado por el teólogo luterano Paul Drews en 1901 (Yoder, 1974: 2).

9. En la misma línea se encuentra sobradamente superada la interpretación del término 'religión popular' según fue explotado en la terminología doctrinal de la Iglesia cristiana como toda aquella forma religiosa susceptible de supervisión y enmienda por parte de la jerarquía eclesiástica por tratarse de pervivencia pagana o de *mixta fides*.

10. El elemento pagano cobra una relevancia significativa en estudios decimonónicos en que la religión popular se identifica con la religión antigua, 'old religion' (Leland, 1892), esto es, el conjunto de creencias y prácticas propias de la religión precristiana que perviven en el contexto de la religión oficial (cristiana y europea). Así, para el filósofo Jorge Agustín Ruíz de Santayana y Borrás (1953: 84) el catolicismo es paganismo espiritualizado y el protestantismo, una forma truncada de catolicismo medieval.

11. Para el análisis y un intento de definición amplia del concepto de 'religión popular' (folk religion), vid. Yoder, 1974.

‘religión popular’, pues, excede el concepto durkheimiano de religión, en cuanto que esta se definía como un sistema organizado de creencias y prácticas en relación con lo sagrado, que implicaba necesariamente la existencia de una comunidad moral, una iglesia, y una institucionalización, en cuya periferia sucede una buena parte de las manifestaciones de la ‘religión popular’. En cuanto a la caracterización de la comunidad religiosa en que se produce la ‘religión popular’, esta arraiga en las ideas sobre la sociología de la religión de Max Weber, que postuló la tensión entre una minoría (sacerdotes, profetas o especialistas, productores de religión) que posee el conocimiento secreto de la religión y ejerce el monopolio sobre una mayoría sin acceso al conocimiento (consumidores de religión), pero desplaza la función dominante atribuida por Weber a la minoría hacia los efectos de interacción entre agentes ‘productores’ y ‘consumidores de religión’. A esta interacción, pues, se otorga una función creativa, que da lugar a interpretaciones y aplicaciones alternativas y diferentes para los bienes religiosos¹². En este sentido, la ‘religión popular’ rescata, frente al concepto amplio de religión universal, connotaciones de orden local¹³ que habilitan la posibilidad de incardinar en ámbitos espaciales y temporales concretos interpretaciones novedosas. Estas, a su vez, se pueden integrar en la red de contenidos y expresiones de religiosidad y pueden experimentar procesos de institucionalización. Aquí cabe mencionar la llamada ‘religión vernácula’ (Primiano, 1995), que ha sido propuesta con buena acogida en sustitución del concepto de ‘religión popular’ por ampliar el campo de estudio de la religiosidad incluyendo la acción de la interpretación, experiencia y práctica religiosa personal como un factor determinante en las expresiones culturales y religiosas, que a su vez está determinado por contextos comunales y nacionales específicos. La adaptación intencionada y la creatividad individual pueden remodelar formas tradicionales de religión, en las que persisten ciertos temas clave (Bowman, 2012)¹⁴. Así, pues, se maneja en este volumen la denominación de ‘religión popular’ en un amplio sentido, prestando especial atención a la tensión entre elementos persistentes e innovadores que constituyen una tradición religiosa cumulativa debida a la acción de agentes motivados por los distintos contextos.

12. Es la “subversión colectiva” de Michelle Dillon, 2001.

13. En los estudios sociológicos sobre religión se ha barajado la designación ‘religión nacional’ para aquella que encuentra su razón de ser en la identificación de un pueblo determinado, una tribu o nación (Mensching, 1947). La acepción se aplica con fortuna al análisis de las formaciones de las nuevas naciones de la Europa post-soviética, en que se trata de sacralizar la nación por medio de los mitos y los símbolos de las creencias populares, arraigados en un estadio cristiano previo, lo que contraviene y socava el universalismo de las Iglesias cristianas. Son muchos los trabajos de esta índole, por ejemplo Kapaló, 2011; Panchenko, 2012.

14. En el trabajo de Bowman bajo la designación de ‘religión vernácula’ se analizan formas religiosas desde el siglo XIX hasta la actualidad en términos de New Age, indigenismo, globalización, religiones ecológicas, espiritualidades abiertas, etc.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

SELECCIÓN DE LAS FUENTES Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Dado que para llegar al conocimiento del santo héroe en su dimensión evolutiva dentro del área del cristianismo oriental la fuente fundamental está en el corpus hagiográfico y en la historia de su transmisión, este volumen tiene como punto de partida los textos en la lengua original y aporta su traducción al castellano acompañada de un análisis. Se arranca de las fuentes hagiográficas griegas y de los comentarios atesorados en los *Acta Sanctorum* (abreviados AASS) por la Société des Bollandistes¹ y toma como punto de partida la obra del también bolandista Hippolyte Delehaye (1859-1941), *Les Légendes Grecques des Saints Militaires* (París, 1909), cuyo estudio se centra en torno a los santos militares. También son fuentes inspiradoras para la perspectiva de revisión de los textos dos obras de referencia que se han producido en los últimos tiempos, el trabajo de Christopher Walter *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot, 2003) y *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography*

1. Los padres jesuitas bolandistas desde hace ya cuatro siglos, siguiendo la iniciativa de Jean Bolland (1596-1665), editan y elaboran estudios críticos sobre las vidas de los santos escritas en lengua griega, latina y en otras orientales, que son complementados por las publicaciones periódicas *Analecta Bollandiana* desde 1882 y *Subsidia hagiographica* a partir del año 1886. La finalidad primaria del círculo bolandista reside en la producción de ediciones críticas y el rastreo de manuscritos relativos persiguiendo fundamentar la autenticidad histórica de los santos o su carácter legendario. Durante el siglo xx ha ido en incremento el interés de los académicos por las fuentes hagiográficas como documentos para el estudio de la Historia de las mentalidades (*vid.* Halkin, 1966; Ševčenko, 1995), y se han añadido nuevas fuentes manuscritas gracias a la labor de estudiosos de la talla de Atanasios Papadopoulos-Kerameus, que catalogó los códices griegos de la Biblioteca patriarcal de Jerusalén en 5 volúmenes (San Petersburgo, 1891) y los de la Biblioteca pública imperial, actualmente Biblioteca nacional rusa M.E. Saltykov-Schedrin (San Petersburgo, 1909).

(843-1261) (Leiden, 2010) de Piotr Ł. Grotowski, ambos ampliando los enfoques del estudio hacia documentos distintos de los literarios.

La monografía se organiza en tres bloques temáticos que albergan capítulos independientes en los que se tratan tradiciones hagiográficas con afinidad cronológica y contextual. Así, en la primera parte se incluyen capítulos dedicados a los dos santos del *état-major* según la sucesión de santos militares propuesta por Delehaye en *Les Légendes Grecques*, esto es, san Teodoro y san Jorge, en cuya tradición se integra el estereotipo del héroe matadragones. El análisis de ambas tradiciones abarca la transmisión desde sus inicios hasta la difusión en formas de expresión literaria propias de la religiosidad popular eslava. La segunda parte concentra los estudios sobre la conformación y la transcendencia de una selección de tradiciones hagiográficas sobre santos militares con sólida proyección en el cristianismo oriental primitivo y en Bizancio. El orden en que figuran los capítulos se debe a criterios de “antigüedad” y “relevancia” de cada tradición; san Mercurio y san Demetrio pertenecen al *état-major* de Delehaye; san Eustacio y san Artemio representan el grupo de “Other Major Warrior Saints” según la división propuesta por Walter, que los distingue de “Minor Warrior Saints”, de entre los que se ha considerado el análisis de la tradición hagiográfica de san Cristóbal en esta monografía. No se trata este trabajo de un catálogo completo de santos militares bizantinos, sino de una selección de la tradición textual de santos representativos de cada estrato, a partir de cuyo análisis e interpretación se muestra un estado global de la cuestión. La elección del segmento de la tradición textual hagiográfica traducido y tomado como punto de partida para cada estudio concreto también es variable. Se encuentran *acta*, *passiones* o *miracula* de cada santo. En la tercera parte de la monografía se añaden capítulos dedicados al estudio de santos eslavos representados por dos tradiciones cardinales para la *Slavia Orthodoxa*, los príncipes hermanos Borís y Gleb, primeros santos canonizados por la Iglesia rusa, y Aleksander Nevskij, que reproduce ampliamente el estereotipo del héroe nacional honrado como santo.

Cada capítulo comprende las traducciones de los textos griegos que representan el foco narrativo e indispensable para el análisis de la historia literaria de cada tradición hagiográfica planteada. Como fuentes subsidiarias se añaden paráfrasis o fragmentos de textos significativos, versiones de las *passiones*, milagros, himnos, referencias en los menologios, reflejo en la épica cristiana, y otros, con los que se documenta el análisis evolutivo de cada tradición. Al estudio de los textos griegos se suma el de la tradición eslava cuando esta esté documentada y ofrezca testimonios substanciales para la reconstrucción de cada tradición. Los dos últimos capítulos de la monografía están dedicados a dos tradiciones hagiográficas exclusivamente eslavas, que retienen los patrones propios del género y muestran procedimientos de adaptación y marcos contextuales especialmente propicios para la valoración interpretativa.

Cada capítulo presenta contenidos constantes, a saber, los textos originales con su traducción comentada, un estudio introductorio sobre la tradición textual de cada santo y una revisión de las manifestaciones culturales que le son propias,

como la localización espacio temporal de los santuarios, el establecimiento de la festividad y los servicios litúrgicos específicos, la iconografía y otros hitos sobre el culto concreto. El comentario de cada tradición depende a discreción del autor del capítulo en cuanto que los análisis engloban diferentes enfoques toda vez que sean pertinentes para la visión global que pretende el volumen. Así, se encuentran estudios centrados en el análisis narratológico y estructura de los textos, en la caracterización de personajes, en la identificación e interpretación de *topoi* literarios propios del género. También está presente en estas páginas el análisis de la intertextualidad de los relatos hagiográficos; la identificación de interacción con motivos bíblicos y otras manifestaciones del culto religioso. Además, cada tradición literaria se analiza como testimonio del estado de la religión popular en el medievo ortodoxo. En este sentido, el estudio de las conexiones y desarrollos ulteriores en las manifestaciones literarias del mundo eslavo aporta datos reveladores entre los que cabe destacar el desarrollo de la épica cristiana eslava protagonizada por santos militares, que arraiga y muestra continuidad con las tradiciones de la Iglesia oriental bizantina.

SOBRE LOS TEXTOS ORIGINALES

Los textos originales están en las lenguas griega y eslava eclesiástica en su mayor parte, aunque el rastreo de las tradiciones incluye documentos en lengua latina y copta y otras lenguas europeas vernáculas. Como ya se ha dicho, las tradiciones textuales hagiográficas son objeto de continuas alteraciones debido a la adaptación de las circunstancias históricas y sociales que es inmanente al género. Por ello, se ha optado por elegir una de entre las múltiples variantes de los relatos hagiográficos para ser reproducida en cada uno de los capítulos de la monografía como texto base y de referencia para la reconstrucción de la tradición literaria completa. Por lo general, el texto base es una de las versiones de la *passio* del santo en cuestión. En varios casos se opta por seleccionar textos de los *miracula*, por poseer estos la información fundamental sobre la que se construye el culto al santo concreto.

El criterio de selección de las variantes de los textos griegos responde a la antigüedad y la extensión de las redacciones, además de tenerse en cuenta la actualidad de las ediciones del texto. De este modo, se ha optado por seleccionar en cada caso la variante que, sin desvincularse de las redacciones más antiguas —que suelen ser más parcas—, refleja un estado desarrollado del relato, sin haber sido todavía objeto de la reinterpretación retórica metafrástica. Cuando procede, se localizan las discordancias y ampliaciones principales entre las redacciones y versiones del texto. Cuando se opta por textos más recientes es por causas justificadas en la reconstrucción de la tradición, por ejemplo, cuando la traducción a otras lenguas, como el eslavo eclesiástico, se produce con claridad a partir de la versión metafrástica griega. Los textos incluidos en ediciones revisadas y actualizadas tienen preferencia. Para los *miracula*, cuyo número se incrementa en cada colección, se opta por seleccionar los más

significativos como documento sobre la tradición. Aunque en este trabajo se utilizan textos ya editados, no obstante, para cada texto se introduce una breve descripción de la historia de los manuscritos y se añade un aparato donde se incluyen variantes textuales en caso de que estas arrojen luz a la interpretación de la tradición. También se proponen enmiendas a las ediciones de modo puntual. Los textos están, asimismo, organizados en párrafos numerados para facilitar la lectura y la estructura del texto, además de añadirse entradillas a cada episodio.

Los textos eslavos se reproducen también a partir de ediciones consolidadas. En el caso de los relatos hagiográficos en prosa se utilizan las ediciones del corpus de textos rusos medievales de la Academia de las Ciencias Rusa (*Biblioteka literatury Drevnej Rusi*), a lo que se suman algunas ediciones independientes para textos puntuales. Los textos de épica popular se reproducen a partir de las ediciones decimonónicas de los mismos, fundamentalmente la de Pëtr A. Bessonov (1861), que en su tiempo significó un hito, ya que reelaboró las ediciones anteriores y amplió sensiblemente el número de variantes regionales de cada poema, sin ser superada hasta el momento. Se sigue el mismo criterio que con la selección de textos griegos a la hora de escoger entre las variantes de cada composición. Por lo general, se opta por una variante como texto base, y se emplean las demás para refrendar los elementos composicionales y narrativos en el análisis del texto. Cada texto reproducido va acompañado de una información de la tradición manuscrita relativa y, en su caso, revisado y con la corrección de las erratas detectadas. Los textos están organizados y numerados en párrafos con coherencia temática.

SOBRE LAS TRADUCCIONES

Las traducciones de los textos griegos tratan de mantenerse literales y ser fieles a los originales, manteniendo el estilo denso y repetitivo de la prosa de la *koiné* griega tardía. No obstante, se impone la necesidad de aligerar determinados períodos excesivamente extensos, donde no se previó en la edición una puntuación que permitiera una lectura más liviana del texto; es el caso de las narraciones donde se hace un uso abusivo y artificial de construcciones participiales, aunque a grandes rasgos se intenta mantener en las traducciones el tono de la naturaleza sencilla, en ocasiones pedestre, del registro lingüístico característico del género hagiográfico. A la vez, la traducción mantiene el tono sentencioso y las frecuentes citas bíblicas que caracterizan las intervenciones de los santos en los episodios dialógicos en estilo directo, que suelen ser extensos en las hagiografías. Asimismo, es frecuente encontrar formas léxicas propias del registro popular de la lengua bizantina, así como terminología específica de la cancillería o del titulario romano a base de préstamos del latín. En los casos en que la traducción no alcanza a reflejar los vestigios de la diglosia de la lengua griega o la riqueza de los registros reflejados en el texto, se completa con anotaciones.

Para la traducción de los textos eslavos en prosa se siguen los mismos criterios de literalidad y respeto al estilo de la lengua de salida, que se define por tener un estilo monótono y lacónico, con sintaxis sencilla fundamentada en la parataxis. Los poemas épicos, por su parte, están fuertemente caracterizados por su naturaleza rítmica, fundamentada en el estilo formular y las figuras de repetición. En la traducción a la lengua castellana, que mantiene la distribución en verso, se trata de mantener las particularidades del estilo épico eslavo.

Los nombres propios, topónimos y la terminología relativa al titulario eclesiástico y político-administrativo reflejados en los textos traducidos se trasladan por medio de la transcripción convencional para cada lengua. En griego se siguen las pautas de Manuel Fernández Galiano (1961) y para el cirílico se emplea el sistema ISO/ R 9 (1968).