



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Historia

Redescubriendo a Apolonio de Tiana: ¿el mayor enemigo del
cristianismo primitivo?

Rediscovering Apollonius of Tyana: ¿the worst enemy of the
early Christianity?

Miguel Ángel Prieto Gómez

Directora:

Juana Torres Prieto

Curso 2016 / 2017

RESUMEN/ABSTRACT

El presente trabajo consiste en un estudio sobre la figura del filósofo neopitagórico Apolonio de Tiana, siendo su objetivo principal la biografía que escribió sobre él Flavio Filóstrato. Con el fin de obtener una buena comprensión de la obra y de su protagonista se analizarán los aspectos formales de la misma, así como el contexto histórico y sociocultural en el que se desarrolló. Se prestará especial atención al arquetipo del *Θεῖος ἀνὴρ*, un concepto fundamental para comprender la relevancia sociocultural del personaje retratado por Filóstrato. Se atenderá igualmente a la polémica que ha generado su figura a lo largo de la Historia al ser comparada con la de Jesús de Nazareth. Del mismo modo, se abordará la historicidad de Apolonio y el “olvido” al que fue sometido por el cristianismo y su posterior resurgimiento en la cultura occidental.

Palabras clave: religiones místicas, hombre divino, paganismo, hagiografía.

The subject of this study is the Neopythagorean philosopher Apollonius of Tyana, being the main object for this study the biography written about him by Flavius Philostratus. In order to obtain a good understanding of this work and its protagonist, it's formal aspects will be analyzed, as well as, the historical and sociocultural context in which it was developed. Also, will be analyzed the archetype of *Θεῖος ἀνὴρ*, a fundamental concept to understand the social & cultural relevance of the character as portrayed by Philostratus. It will also attend to the controversy that this character has generated throughout history when compared to the likes of Jesus of Nazareth. In the same way, it will be approached the historicity of Apollonius, and the "oblivion" to which he was subjected by Christianity and its subsequent resurgence in Western culture.

Keywords: mystery religions, holy man, paganism, hagiography.

ÍNDICE

RESUMEN/ABSTRACT	1
INTRODUCCIÓN.....	3
OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.....	3
EL AUTOR Y LA OBRA	4
LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA <i>VIDA DE APOLONIO</i>	7
LAS FUENTES DE LA <i>VIDA DE APOLONIO</i> Y LA HISTORICIDAD DE APOLONIO DE TIANA	10
1. RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN EL SIGLO III d.C.....	15
1.1. LA INTERRELACIÓN ENTRE MAGIA Y FILOSOFIA	15
1.2 LAS RELIGIONES MISTÉRICAS Y EL SINCRETISMO RELIGIOSO.....	17
1.3. APROXIMACIÓN A LA FIGURA DEL <i>HOMBRE DIVINO</i>	19
1.3.1 Su difícil conceptualización.....	20
1.3.2 Características.....	23
1.3.3. Funciones sociales	26
1.3.4. Discípulos, redes clientelares y de apoyo	27
1.3.5. Defensores y detractores	29
2. APOLONIO DE TIANA.....	31
2.1 BIOGRAFÍA.....	31
2.2 FILÓSOFO Y MAGO	32
2.2.1 Los milagros en la <i>Vida de Apolonio</i>	35
2.2.2 La <i>Vida de Apolonio</i> y el Jesús de los Evangelios.....	37
3. INFLUENCIA DE APOLONIO A LO LARGO DE LA HISTORIA	39
CONCLUSIONES.....	45
ANEXOS	47
BIBLIOGRAFÍA	48
FUENTES	48
MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS	48

INTRODUCCIÓN

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Con este trabajo perseguimos principalmente conocer al personaje de Apolonio de Tiana tal y como lo describió Flavio Filóstrato en la obra que realizó sobre su persona y cómo ha influido en nuestra cultura a lo largo de los siglos, así como su repercusión en el cristianismo primitivo. Del mismo modo, buscamos dilucidar las diferencias entre el arquetipo que supone el personaje representado por el autor, considerado una de las representaciones más paradigmáticas del modelo del *Θεῖος ἀνὴρ*¹, y lo que pudo haber sido realmente el filósofo sobre el que se basa. Para conseguir estos objetivos principales, convenientemente analizaremos tanto al autor como el contexto histórico y las condiciones en las que se gesta esta obra; de igual manera, abordaremos el concepto de *hombre divino* y la relación entre Religión, Filosofía y Magia para comprender su importancia tanto en la *Vida de Apolonio* como en general en la mentalidad de la época.

En cuanto a la metodología del trabajo, hemos organizado el desarrollo del mismo de forma que se avance desde los temas más amplios y generales a los más específicos, siendo estos últimos los destinados al contenido de la obra de Filóstrato, además de la repercusión de la misma y de su protagonista a lo largo de la Historia. La introducción incluye todos los aspectos formales relacionados con la *Vida de Apolonio*. El primer bloque del trabajo titulado *Religión y sociedad en el siglo III d.C.* aborda el estudio del contexto histórico, religioso y sociocultural en el que se enmarca la producción de la obra. Mientras que el segundo y el tercer bloque se encargarán de analizar el contenido de la obra en sí y su protagonista, así como el impacto que tuvo este tras la publicación de la misma y en épocas posteriores. Por último, el apartado destinado a las conclusiones, que valorará si se han cumplido los objetivos principales, cerrará este estudio.

En relación a la bibliografía utilizada en este trabajo, cabe destacar la gran importancia que ha tenido para nosotros la traducción al castellano de *La vida de Apolonio de Tiana*, realizada por Alberto Bernabé Pajares, no solo porque nos ha permitido leer la obra de Filóstrato en nuestra lengua materna², sino especialmente por el apartado introductorio y las notas a pie de página, que han sido claves para el diseño y posterior desarrollo del trabajo. Para abordar el

¹ Hombre divino, *homo religiosus*, *theios aner*...son términos análogos que se utilizarán indistintamente a lo largo del trabajo. Actualmente el término más cercano es nuestra idea de "Santo", aunque, en este caso, el concepto no es exacto, puesto que el término Santo no se acuñaría hasta el siglo IV d.C. y en este no se manifiestan necesariamente las mismas características que en el arquetipo del *theios aner*.

² Aunque también hemos consultado esta fuente en otros idiomas, entre ellos el griego clásico, lengua original de la obra, pese a esto las referencias se harán sobre la traducción de Alberto Bernabé.

mismo, además de la obra mencionada ha sido de gran relevancia el estudio monográfico realizado por Maria Dzielska (*Apollonius of Tyana in legend and history*) por el contenido del mismo y también por la cantidad y calidad de las referencias bibliográficas en varios idiomas que nos ha aportado para profundizar en el tema de estudio. Cabe destacar también los trabajos de las investigadoras españolas Maria José Hidalgo y Carmen Padilla, bien sea directamente sobre el personaje de Apolonio de Tiana o sobre alguno de los aspectos que le definían, además de estar ambas autoras entre los pocos estudiosos que investigan esta figura en nuestro idioma.

EL AUTOR Y LA OBRA

La obra de Flavio Filóstrato sobre Apolonio de Tiana es la fuente fundamental para conocer a este enigmático personaje, por ello nos resulta indispensable estudiar al autor de la obra y cómo esta fue compuesta. La naturaleza de la *Vida de Apolonio* nos obliga a realizar ciertas consideraciones sobre la composición de la obra y la intencionalidad de la misma, ya que define irremediamente la imagen que nos ha llegado del personaje.

El propio Filóstrato es ya de por sí una figura controvertida, puesto que el *léxico Suda*, realizado durante el siglo X d.C. en el imperio bizantino, distingue tres Filóstratos distintos, lo cual nos puede llevar a confusión³. Según Carmen Padilla, los tres Filóstratos provendrían de la ciudad de Lemnos y estarían emparentados entre sí. A pesar de las discrepancias internas del propio *Suda* puestas de manifiesto por Alberto Bernabé⁴, parece posible que nuestro Filóstrato sea el segundo de estos tres, aunque incluso el número de Filóstratos y la autoría de las obras reconocidas a cada uno varía según los estudios más recientes⁵.

Dejando a un lado las justificadas reticencias sobre el autor, lo que sabemos de este Filóstrato es que nació en Lemnos entre el año 160 y el 170 d.C. y que fue sofista⁶, primero en Atenas y posteriormente en Roma, donde vivió hasta el reinado de Filipo el Árabe (244-249) según las fuentes, tuvo una vida bastante longeva. Se le atribuyen entre otras obras, la ya mencionada *Vida de Apolonio*, las *Biografías de los sofistas* y el diálogo *Heroicus*.

Entre los aspectos relevantes de la vida de este filósofo se encuentra el hecho de que, junto a otros pensadores de la época, como Galeno o el senador e historiador Dión Casio, perteneció a un círculo de intelectuales, algo muy habitual dentro de las formas de mecenazgo

³ PADILLA, Carmen. *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana. Morfología del relato de milagro y géneros afines*. Ediciones El almendro, 1991. p.20.

⁴ BERNABÉ PAJARES, Alberto (intr.) FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Editorial Gredos, 1992. p.13. A partir de este momento haré siempre referencia a esta traducción de la obra original, citándola en el cuerpo del texto con la abreviatura VA.

⁵ PADILLA, Carmen. *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana...op.cit.* p.21. Encontramos una opinión similar en la introducción de BERNABÉ PAJARES, Alberto (intr.) *Vida de...op. cit.* p. 14.

⁶ Probablemente fuese también hijo de sofista puesto que se trataba de una profesión que se transmitía de padres a hijos

imperial, inspirado por la emperatriz Julia Domna, esposa del emperador Septimio Severo y madre del también emperador Lucio Septimio Basiano, más conocido por el sobrenombre de *Caracalla*. La emperatriz Julia Domna, considerada una de las mujeres más cultas de su época, fue una gran mecenas para los intelectuales romanos de finales del siglo II d.C, y una de las emperatrices más influyentes y con más poder de la historia de Roma⁷. Especialmente interesada por temas relacionados con la filosofía y la religión, era hija de Julio Basiano, máximo sacerdote del culto a la deidad solar siriaca Baal⁸. Filóstrato gozaba de la amistad de la emperatriz, a la que acompañaba a menudo en sus viajes⁹, y le encomendó la composición de una obra sobre Apolonio de Tiana. Para escribir esa obra Filóstrato se haría eco de la creencia popular que consideraba a Apolonio un *hombre divino*¹⁰, y además utilizaría fuentes de las que hoy carecemos y cuya veracidad, como veremos después, se ha cuestionado.

Durante la época imperial se produjo un renacimiento de las letras, donde la prosa destaca por encima de cualquier otro género literario. Es especialmente la retórica la que experimentará en este periodo una mayor renovación que fue conocida como la Segunda Sofística¹¹. La afiliación de Filóstrato al movimiento de la segunda sofística dejará su impronta en la VA. En su opinión ese movimiento no se puede considerar una versión renovada de la sofística dada a conocer por Protágoras y sus seguidores, sino que sería tan antigua como esta. Ya era cultivada por Esquines, rival de Protágoras que, cuyo tipo de sofística, en palabras del propio Filóstrato, gozaba de una “retórica dada a la filosofía”¹² mientras que Filóstrato atribuye a Esquines un estilo de sofística de origen asiático, tanto por la procedencia de sus representantes, como por el desarrollo de la oratoria en la Segunda Sofística. Así mismo, esta destaca por su carácter aticista, es decir, por el deseo de volver a utilizar el griego ateniense clásico mucho más formal y refinado. Esta tendencia era propia de las élites culturales desde hacía ya dos siglos¹³. Será pues la Segunda Sofística la que ponga en boga los debates filosóficos y políticos, especialmente durante el siglo II d.C., alentados por las influencias filosófico-religiosas orientales que estaban impregnando al imperio romano¹⁴.

⁷ SAAVEDRA GUERRERO, María Daría. “El Mecenazgo Femenino Imperial: El Caso De Julia Domna.” *L'Antiquité Classique*, vol. 63, 1994, p. 196-197.

⁸ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 22. Hecho que tiene su influencia en la vida de Apolonio, puesto que Filóstrato atribuye a este un culto al sol sin duda influencia por los gustos de la emperatriz.

⁹ SAAVEDRA GUERRERO, María Daría. “El Mecenazgo Femenino Imperial: El Caso...*op.cit.* p. 200.

¹⁰ Véase epígrafe 1.3. para entender que suponía para la sociedad helenística la figura del *hombre divino*.

¹¹ PADILLA, Carmen. Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana...*op.cit.*p.15.

¹² *Idem.*

¹³ *Ibidem.* p.16.

¹⁴ SAAVEDRA GUERRERO, María Daría. “El Mecenazgo Femenino Imperial: El Caso...*op.cit.* p. 195.

Como ya hemos señalado, la VA no surgió por propia iniciativa de Filóstrato, sino incitada por el interés de la emperatriz Julia Domna hacia este personaje. Tristemente la emperatriz nunca llegó a ver realizado su encargo, puesto que este salió a la luz poco después de que ella pusiera fin a su vida en el 217 d. C.¹⁵. Obviamente el hecho de ser un encargo imperial supone para la VA un cierto sesgo a favor de la dinastía de los Severos aspecto que, más allá de la dedicatoria de Filóstrato a la emperatriz, se percibe en la obra por mucho que Filóstrato quiera maquillarlo bajo el pretendido “cientifismo”, propio de la Segunda Sofística, y la “historicidad” de sus fuentes. La propia VA es un ejemplo paradigmático de lo que la emperatriz quería conseguir en su círculo, haciendo de Apolonio la fusión perfecta entre religión y filosofía, propia de su época, con un interés claro en destacar del personaje su elevación de sentimientos, la pureza de su vida y su piedad hacia lo divino¹⁶.

Otro de los objetivos principales de la obra relacionadas con la imagen que Filóstrato quiere dar de Apolonio, explicitadas al comienzo, (VA I, 2-3; VIII, 9) es diferenciarlo de un charlatán, o de un hechicero –*gōes*- que utiliza artes oscuras. Para ello el autor a menudo ataca a estos brujos, bien él mismo o bien por boca del propio Apolonio (VA I, 26; V, 12; VII, 39 o VIII, 7) aunque como veremos esta aspiración se torna en ocasiones infructuosa, debido a la cantidad de milagros realizados por Apolonio a lo largo de la obra, desdibujando la línea entre el mago y el filósofo, algo que, por otra parte, es propio de la caracterización del *hombre divino*.

Pero la intencionalidad de la obra no se limita a hacer una apología de la figura del mago-filósofo o entrar en disquisiciones filosóficas sobre qué constituye la *verdadera filosofía*, sino que la legitimación de las reformas políticas originadas en el imperio durante el gobierno de los severos hace acto de presencia en la VA y Filóstrato utiliza la figura de Apolonio y todos los recursos retóricos de la Segunda Sofística para exponer sus postulados político-filosóficos. Un ejemplo de esto podemos observarlo claramente en el encuentro que se produce entre Vespasiano y Apolonio, acompañado por Eufrates y Dión (VA V, 27-40) donde Apolonio ya no solo opera como un filósofo o un taumaturgo al uso, sino que por obra de Filóstrato se transfigura en un hombre de estado¹⁷. A través del personaje, el autor se permite exponer su forma de pensar, a la vez que alaba la reestructuración política llevada a cabo por los Severos.

Dicha reestructuración se produjo por la necesidad del nuevo emperador Septimio Severo de afianzar su poder, puesto que la última década del siglo II d.C. fue una época políticamente convulsa para el Imperio Romano, destacando el año 193 d.C. como “el año de

¹⁵ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 14.

¹⁶ *Ibidem.* p. 16.

¹⁷ HIDALGO DE LA VEGA, María José. Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino? En *II Congreso peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990: actas*. Universidade de Coimbra, 1993. p.196-198.

los cinco emperadores”. Así pues, después de eliminar a sus rivales el nuevo emperador comenzó una campaña propagandística, a fin de encontrar la tan necesaria legitimación social. Tras haber conseguido su nuevo estatus gracias a las legiones que comandaba en Panonia, convirtiendo a algunos de sus legionarios en su guardia personal, y una inteligente visión estratégica, al presentarse ante el senado y la plebe como el vengador del malogrado emperador Pertinax¹⁸. Para conseguirlo, hizo entroncar de manera ficticia su genealogía con la de la dinastía antonina, autoproclamándose hijo adoptivo del recordado emperador Marco Aurelio, para congraciarse con la aristocracia antonina que ocupaba el senado. A la vez intentó crear una dinastía familiar fuerte, que asegurase la sucesión de la nueva dinastía, otorgando a su esposa Julia Domna títulos simbólicamente importantes como “*Augusta et mater patriae*”¹⁹. Los intelectuales que formaban el círculo de la emperatriz, especialmente Dión Casio, fueron los grandes cronistas áulicos de la dinastía de los Severos.

LOS GÉNEROS LITERARIOS DE LA VIDA DE APOLONIO

Al tratarse de una obra donde se desarrolla el periplo vital de una persona, podríamos pensar que la VA es una creación de carácter biográfico, y a pesar de que efectivamente lo es, sería necesario enmarcarla dentro de otros géneros o sub-géneros para comprender la obra de Filóstrato en su totalidad. Su complejidad temática, sumada a los numerosos estudios que filólogos y otros estudiosos le han dedicado hacen de ella “una de las obras más representativas, si no la más, de la literatura griega de la época imperial”²⁰.

La primera dificultad que encontramos para su clasificación es el hecho de que por la frecuente presencia de elementos típicos de la novela, algunos autores hayan considerado la obra como tal. Erwin Rohde comparaba la VA con la novela de *las Etiópicas*, escrita por Heliodoro, debido al contenido pitagórico que ambas obras poseen²¹. Así mismo, Rudolf Helm la clasificaba como una novela biográfica²², al igual que Pierre Grimal que la incluiría dentro de su selección de novelas griegas y latinas²³. Glen Bowersock, a su vez, define la VA como una “una novela elaborada y romántica, picaresca, con un contexto histórico y generosamente

¹⁸ ARDANAZ FERNÁNDEZ, Santiago; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Rafael. El *consensus* y la *auctoritas* en el acceso al poder del emperador Septimio Severo. *Antigüedad y cristianismo*, 2006, no 23. p. 24-26.

¹⁹ Ibidem. p.30.

²⁰ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p.7.

²¹ ROHDE, Erwin *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. Leipzig. 1876 (3ª. ed. W. SCHMID, Leipzig, 1974), p. 46 y sigs.

²² HELM, Rudolf *Der antike Roman*. Berlin. 1948 (Gottinga, 1956), p. 62 y sigs

²³ GRIMAL, Pierre. *Romans grecs et latins*. Paris. 1958

equipada de elementos exóticos”²⁴ y señala aspectos similares a la novela contemporánea, que trata temas sobre viajes a lugares exóticos, bien reales o imaginarios, una característica propia del movimiento literario romántico. Pero Bowersock encuentra también en la VA referentes a las *Actas de los mártires paganos*, propias de la época en la que se realiza la obra y que consistían en discursos de tipo desafiante por parte de figuras paganas frente a la autoridad establecida. Este tipo de literatura apologética estaba intrínsecamente ligada al género biográfico que se cultivaba en época imperial.

Como podemos ver, clasificar la VA dentro de un género literario concreto resulta difícil, y si somos concienzudos en nuestro análisis, ciertamente imposible. El clasicista Graham Anderson ve en ella elementos propios del género novelesco, pero también del hagiográfico²⁵, conclusión que no debe sorprendernos demasiado, puesto que este género, al igual que la literatura de carácter apologético, va de la mano con el biográfico. Así pues, para comprender adecuadamente la VA, debemos tener claro el concepto de literatura hagiográfica y cómo esta se inserta dentro de la biografía y la novela. La hagiografía o aretalogía nace de los himnos culturales que enumeran los hechos de una divinidad particular²⁶. Estos himnos, dados a conocer por los sacerdotes de los templos, narraban los milagros *-aretai-* de un dios con el fin de glorificarlo y edificar a sus fieles. La aretalogía era un género literario bien definido en el mundo helenístico propio de la práctica religiosa y estrechamente ligado al templo. En algunos cultos místicos como el de Asclepio, culto del cual nuestro protagonista formaba parte, o el culto a Serapis e Isis estos himnos aretalógicos eran utilizados como propaganda y se recitaban públicamente.²⁷ Para la sensibilidad grecolatina de principios de nuestra era, aquellas personas que demostrasen poseer cualidades tildadas de extraordinarias por la sociedad estaban consideradas como potencias divinas, y sus hazañas eran loadas de igual manera que las realizadas por los dioses. Por esta razón, debido a que las biografías en el Mundo Antiguo tendían a hacerse de personas cuanto menos relevantes socialmente, estas se aderezaban con exageraciones o relatos de carácter hagiográfico. No es extraño, por tanto, que las biografías de época helenística e incluso imperial estuviesen protagonizadas por un personaje que, aunque históricamente real, respondía al arquetipo del *homo religiosus* romano, o *el theios aner* griego. En este tipo de biografías, como la que nos ocupa, es relativamente común que el protagonista

²⁴ En su breve introducción al libro, JONES, C P. (intr. y trad.) PHILOSTRATUS. *Life of Apollonius*. Penguin Books, 1970, p. 15.

²⁵ ANDERSON, Graham “Apollonius of Tyana as a Novel”. Resumen de su ponencia en *Erótica Antigua*, Actes of the international conference of the ancient novel. Bangor. 1977. p. 37.

²⁶ PADILLA, Carmen. *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana...op. cit.* p.18.

²⁷ *Idem.*

de la misma sea un reformador religioso o incluso fundador de una nueva religión²⁸. Este modelo de relato será a menudo utilizado e incluso una obra como las *Vidas paralelas*, escrita por Plutarco entre los siglos I y II d.C., y que podríamos considerar más apegada a la realidad histórica, no se abstiene de utilizar motivos del género aretalógico. Este género literario no sólo florecerá al calor de las biografías de personajes paganos, sino que tendrá su lógica continuidad en las biografías dedicadas a los santos cristianos. Estas biografías siguen el esquema propio de los evangelios, que a su vez beben directamente de los esquemas de la literatura hagiográfica previa.²⁹ Entonces, a la luz de los argumentos esgrimidos por los distintos estudiosos, ¿es la VA una novela o una biografía? Podríamos concluir que se trata de un híbrido entre ambas, ya que también tiene elementos propios de la novela cultivada tras el renacimiento literario de época imperial. Así lo considera Ferdinando Lo Cascio, que realiza una clasificación de los temas propios del género novelesco en la VA³⁰. Por un lado, encontramos argumentos relacionados con la geografía y la etnografía: el interés por los países lejanos y los viajes, así como las descripciones de los lugares visitados en los mismos y sus costumbres, algunos tan representativos para nosotros como las Columnas de Hércules (VA V 1, 3), Gadir (VA V, 4-5) o la Bética (VA V, 6). Así mismo, podemos hallar otros temas propios del género novelesco como el interés por la historia natural, aunque a menudo las explicaciones de Filóstrato tienen más de fantásticas que de verídicas. Así, encontraremos ejemplos de este tipo de temáticas naturalistas en pasajes como el parto de la leona (VA I, 22), de corte más fantástico, como la descripción sobre los dragones y su caza mediante técnicas mágicas (VA III, 6-8), o de carácter filosófico, como la explicación físico-poética de los volcanes (VA V, 16-17) o la teoría platónico-estoica acerca del movimiento de las mareas (VA V, 2). La VA también contiene referencias propias de la paradoxografía, corriente literaria en boga a partir del siglo III a.C.³¹, que se interesaba por aquellos datos y acontecimientos inusitados que excitaban la curiosidad del lector. Filóstrato, al narrar este tipo de pasajes, no muestra interés en absoluto en que lo que está contando tenga la mínima verosimilitud, sino que su intención es puramente lúdica. Encontramos pasajes con descripciones de animales reales, los elefantes (VA II, 11-13, 16), pero sobre todo mitológicos como el unicornio (VA III, 2), la mantícora (VA III, 45) o el fénix (VA III, 49). Sin embargo, según B. P. Reardon, a la VA le falta el componente erótico para poder ser considerada una novela helenística de pleno derecho³². En nuestra opinión la VA

²⁸ PADILLA, Carmen. *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana...op. cit.* p. 18.

²⁹ *Ibidem.* p. 19.

³⁰ LO CASCIO, Ferdinando. *La forma letteraria della Vita di Apollonio Tiano.* Palermo. 1974. p. 19 y sigs.

³¹ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p.37

³² REARDON, B. P. *Courants littéraires grecs des II et III siècles après J.C.* Paris. 1971. p. 189.

funciona mejor como una biografía, con elementos propios de la novela y los tintes retóricos propios de la segunda sofística en las digresiones y discursos políticos y morales que desarrolla Filóstrato en la obra.

LAS FUENTES DE LA *VIDA DE APOLONIO* Y LA HISTORICIDAD DE APOLONIO DE TIANA

Puesto que consideramos, al igual que algunos otros estudiosos de la obra³³, la VA como una biografía con sus particularidades, convendría tener en cuenta las fuentes utilizadas por Filóstrato para escribirla. Sin embargo, nos enfrentamos a un problema de base, y es que se han perdido las fuentes en las que el autor dice basarse, y además, como hemos comentado anteriormente, la credibilidad de estas es cuanto menos cuestionable. Filóstrato sin duda intenta convencer al lector en los primeros párrafos de la obra (VA I, 2-3) de que ha realizado una intensa investigación sobre la vida de este destacado personaje para escribir su biografía. El problema radica en que no solo se basa en fuentes escritas, sino también en tradiciones culturales; recordemos que escribió la obra a finales del siglo II d.C., casi un siglo después de la muerte de Apolonio. Por tanto, esto implica que, probablemente, estas tradiciones sean exageradas y respondan a una mitificación del personaje.

Pasa algo similar cuando tenemos en consideración a Damis, discípulo destacado de Apolonio, de origen asirio, que lo acompaña en sus viajes siendo su biógrafo y que, además, funciona en la obra de manera simbólica reforzando la cualidad de *hombre divino* de su maestro, y que es bastante frecuente en los relatos sobre *hombres divinos*. Teniendo esto en cuenta la polémica sobre la existencia de Damis y de su obra está servida y muchos autores ponen en tela de juicio su existencia por completo, o bien consideran que Damis existió, pero su libro no³⁴. Por otra parte, Filóstrato tampoco tiene en cuenta lo que Merágenes quería decir sobre el personaje de Apolonio. No sabemos tampoco nada de la obra de este personaje a la que se refiere Filóstrato, pero lo que sí sabemos es que la opinión de Merágenes sobre Apolonio no favorece nada la imagen que quiere trasladar Filóstrato, por lo que es fácil explicarse que a Filóstrato no le interesase ese otro autor. La postura de Merágenes la conocemos gracias a las referencias que Orígenes hace sobre su obra³⁵.

Respecto a la obra escrita por Máximo de Egea, sabemos que fue un personaje que existió, ocupando la posición de secretario del emperador en asuntos griegos. Sin embargo, hay

³³ Uno de los ejemplos más claros de esta opinión es la de Lo Cascio como se puede comprobar en: PADILLA, Carmen. *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana...op. cit.* p. 33

³⁴ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p.26

³⁵ *Idem.*

autores que dudan sobre la verosimilitud de esta obra, siendo un ejemplo de ello el historiador alemán Eduard Meyer³⁶, negando la existencia de este texto, en el que se basa Filóstrato para hablar del viaje de Apolonio a Egas, y consideran que esta obra nos es más que una justificación del autor de la VA para narrar estos pasajes, puesto que Damis aún no acompaña al filósofo en esta etapa³⁷. Por tanto, debido a las dudas razonables que plantean las fuentes utilizadas en la escritura de la VA, surge con fuerza la incertidumbre sobre la propia existencia de Apolonio. Sin embargo, encontramos bastantes indicios que apuntan a la existencia histórica de este personaje y desde luego Filóstrato sí incluye en la obra cierta historicidad, apegándose con fidelidad a la cronología de la época que quiere describir, presentando algunos hechos históricos, aunque parcialmente inexactos. No obstante, es posible que esto sea un recurso del autor para darle mayor verosimilitud a su relato y no por el interés de reflejar fielmente la vida del filósofo neopitagórico. El primer historiador romano que habla sobre Apolonio de Tiana es Dión Casio. Este narra un evento inusual en Éfeso en el 96 d.C. en el cual Apolonio tiene una visión del asesinato de Domiciano acontecido en Roma:

Un tal Apolonio de Tiana, aquel mismo día y a la misma hora en que Domiciano estaba siendo asesinado (como más tarde se determinó con precisión por sucesos que ocurrieron en ambos lugares) subió a una roca elevada en Éfeso (o posiblemente en un sitio parecido) y habiendo convocado a la plebe, le dirigió estas palabras: "¡Bien, Esteban! ¡Bravo, Esteban! ¡Heriste al miserable sanguinario! Lo has atacado, lo has herido, lo has matado". Esto es lo que verdaderamente ocurrió, aunque alguno lo ponga en duda diez mil veces³⁸.

A pesar de que Dión Casio intenta reafirmar al lector que lo que cuenta es verídico parece indicar que ya se cuestionaba en la época con cierto grado de escepticismo este tipo de habilidades sobrenaturales, su solvencia como historiador está fuera de toda duda aun teniendo en cuenta que los historiadores de la Antigüedad pueden considerarse logógrafos. Parece claro que la figura de Apolonio se ha magnificado y mitificado gracias a la tradición popular que se generó tras su muerte y gozó de nueva repercusión con la obra de Filóstrato. Incluso Harris reduce la longevidad del filósofo de Tiana³⁹, acotando su vida entre el 40 y el 110 d.C., siendo

³⁶ MEYER, Eduard. *Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos*. *Hermes* 52. 1917. p. 372 y sigs.

³⁷ MEYER, Eduard. *Apollonius von Tyana...op. cit.* p. 402.

³⁸ Dión Casio. *Epítomes de la Historia Romana*. lib. LXI-LXX. 18,1. trad. esp. DUARTE SÁNCHEZ, Antonio Diego. 2015. Disponible en: <https://goo.gl/VqTDBb> [Última visita: 30/04/2017]

³⁹ HARRIS, B. F. Apollonius of Tyana: Fact and Fiction. *Journal of Religious History*, 1969, vol. 5, no 3, p. 189.

una esperanza de vida remarcable para el siglo primero d.C., pero inferior a la dada por Filóstrato.

Quizás el hecho de que el autor de la VA otorgase a Apolonio una edad y una calidad de vida que roza lo sobrenatural para la época no obedezca únicamente a la tradición popular que existe sobre él, sino como un elemento más que identificase a Apolonio como un hombre extraordinario en relación con la divinidad, hecho que queda patente en la forma que Filóstrato retrata la “muerte” de éste (VA VIII, 29-30), y también como acicate para seguir el modelo de vida que el autor quiere promocionar. Nos basamos para este argumento en que San Atanasio de Alejandria⁴⁰, en la *Vita Antonii*, biografía sobre San Antonio de mediados del siglo IV d.C. y primer exponente de la literatura hagiográfica cristiana, otorga a este una esperanza de vida de 105 años⁴¹, similar a la que Filóstrato le atribuye a Apolonio. Si bien la longevidad y las capacidades extrasensoriales de este son históricamente cuestionables o inverosímiles, de lo que no hay duda es del impacto que tuvo su persona en ciertos círculos. Así por ejemplo, el propio Filóstrato nos menciona que el emperador Adriano poseía una colección de las cartas de Apolonio (VA VIII, 20) o que Caracalla mandó erigir un templo en su honor en su ciudad natal (VA VIII, 31), hecho al que también se refiere Dion Casio de la siguiente forma: “Se complacía tanto con magos y prestidigitadores, que elogió y honró a Apolonio de Capadocia, que había florecido bajo Domiciano y fue un mago y prestidigitador famoso, erigiéndole un santuario”⁴². Otro ejemplo es el caso del emperador Alejandro Severo, que gobernó el imperio entre el 222 y el 235 d.C. Este emperador, tal y como nos narra el historiador romano Elio Lampridio⁴³ en la vida que escribe sobre él, tenía un altar en el que veneraba estatuillas que representaban a Abraham, Cristo, Orfeo y al propio Apolonio⁴⁴. Además se tiene constancia de un medallón con inscripción, descubierto en Roma y posteriormente perdido, que recoge la única imagen fiable de este⁴⁵. A su vez, se han atribuido a Apolonio una gran cantidad de obras: *Sobre los sacrificios*, un Testamento, unos Oráculos, una *Vida de Pitágoras*, unas cartas de las que se conserva una colección de 77, si bien algunas de ellas no son suyas, un *Himno a la Memoria*,

⁴⁰ Atanasio de Alejandría (296-373 d.C.) fue obispo de Alejandría. Se considera santo en la Iglesia copta, en la Iglesia católica, en la Iglesia ortodoxa, en la Iglesia luterana y en la Iglesia anglicana, además de doctor de la Iglesia católica y padre de la Iglesia Oriental.

⁴¹ TEJA, Ramón. Los orígenes del monacato (Siglos IV-V). *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1987, no 1, p. 19.

⁴² Dión Casio. *Epítomes de la Historia Romana*. lib. LXXI-LXXX. 18,4. trad. esp. DUARTE SÁNCHEZ, Antonio Diego. 2015. Disponible en: <https://goo.gl/GJ1zNN> [Última visita: 30/04/2017]

⁴³ Sabemos gracias a las investigaciones de Hermann Dessau a finales del siglo XIX que Elio Lampridio fue un pseudónimo utilizado por un autor del cual se desconoce su identidad, al igual que ocurre con el resto de autores que escriben la *Historia Augusta*.

⁴⁴ Elio Lampridio. Alejandro Severo, epígrafe 29. En VV.AA. *Historia Augusta*. Trad. esp. intr. y notas de PICÓN, Vicente; CASCÓN, Antonio. Ediciones AKAL, 1990. p.399.

⁴⁵ Véase fig. 2.

una obra *Acerca de la adivinación mediante el estudio de las estrellas y las Opiniones de Pitágoras*⁴⁶.

Sin embargo, a pesar de su fama, resulta paradójica la poca información que sobre el neopitagórico recogen los historiadores de su época. No encontramos referencias del tianeos ni en Séneca ni en Plutarco, que sería nuestra apuesta más segura, quizá podemos llegar a ver una referencia velada en el discurso de Dion de Prusa⁴⁷ *En celenas de Frigia*, alusión no dirigida explícitamente a Apolonio pero sí a todos aquellos que en la época llevaban una forma de vida similar a la suya y eran considerados por las clases populares como hombres sabios. No vuelve a haber menciones sobre Apolonio hasta que a mediados del siglo II d.C. Luciano de Samosata⁴⁸ hace una alusión en su obra apologética *Alejandro o el falso profeta*, al describir a un discípulo del filósofo de Tiana, no precisamente dejándolo en buen lugar, tachándole de deshonesto y brujo y refiriéndose a su maestro en los siguientes términos: “Este maestro y amante era tianeos, del círculo de Apolonio y de los que sabían toda su «tragedia»; ya ves de qué ralea es el hombre del que te hablo”⁴⁹ pero igualmente Luciano considera al neopitagórico un hombre digno de recordar o que al menos es alguien aún recordado por sus lectores, describiéndolo como “ el famoso tianeos”⁵⁰. Además, en 1981 se abrió un gran debate entre los historiadores de la Antigüedad con respecto a la historicidad de Apolonio, al encontrarse en la provincia de Cilicia un epigrama en piedra glorificando a Apolonio⁵¹, que actualmente se encuentra expuesto en el museo de Adana en Turquía.⁵²

La inscripción reza lo siguiente: “Este hombre nombrado en honor a Apolo y brillando hacia Tyana, borró las faltas de los hombres. La tumba de Tyana recibió su cuerpo, pero en verdad el cielo lo recibió. Así él pudo expulsar el dolor de los hombres”⁵³

⁴⁶ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 23-24.

⁴⁷ DE PRUSA, Dión. DEL CERRO CALDERÓN, Gonzalo (trad. y notas). *En celenas de Frigia. Discursos: XII-XXXV*. Gredos, 1989. pp. 475-476 de esta traducción, epígrafes 3 y 4 del discurso XXXV, en la obra original.

⁴⁸ Apologeta pagano de origen griego del s.II d.C, que, al igual que Filóstrato, fue un representante de la segunda sofística.

⁴⁹ Luciano de Samósata. *Alejandro o el falso profeta*. Epígrafe 5. En *Obras*. vol. 2. trad. esp. intr. y notas NAVARRO GONZALEZ, José Luis. varios eds. Madrid: Editorial Gredos, 1988. p.396.

⁵⁰ *Idem*. Epígrafe 6 de la obra original.

⁵¹ Véase Figura 1.

⁵² DZIELSKA, Maria. *Apollonius of Tyana in legend and history*. L'Erma di Bretschneider, 1986. p.10-11..

⁵³ JONES, C. P. An epigram on Apollonius of Tyana. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, 1980 p. 190-194. Traducción propia.

Figura 1.

(b) Inscription of Apollonius of Tyana now in Adana (Courtesy, J. Marcillet-Jaubert).

El material empleado parece indicar que nos encontramos ante una inscripción que formaba parte de un santuario de culto dedicado al filósofo o que podría haberse situado bajo una estatua dedicada a él en el templo. Sin

embargo, Christopher P. Jones considera que la tipología de la inscripción es funeraria y que formaba parte del sepulcro del filósofo⁵⁴, por tanto, la propia existencia de este epigrama pone en entredicho la narración que sobre la muerte de Apolonio realiza Filóstrato, puesto que este niega la existencia de una tumba del tiano, ni en su población de origen ni en ninguna otra (VA VIII, 31). Aunque Jones busca una justificación para el autor argumentando que quizá Filóstrato lo desconocía o que el cuerpo de Apolonio fue movido en una época posterior a la del escritor, pero anterior a la del epigrama⁵⁵. Sea como fuere, lo cierto es que es un indicio de peso más para dotar de un poso histórico a la figura de Apolonio de Tiana. Bien es cierto que, como refleja Bernabé Pajares:

Es difícil saber cómo era Apolonio en realidad, dado que la de Filóstrato es una visión parcial e interesada. Parece evidente que hemos de admitir entre sus rasgos básicos que era un pitagórico que quiso ser un retrato viviente de Pitágoras, preocupado por conservar puros sus preceptos: vegetarianismo, abstinencia sexual, uso de vestimenta de lino y calzado de corteza, etc.⁵⁶

⁵⁴ RICHARDSON, N. J.; BURIAN, Peter. The Epigram on Apollonius of Tyana. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1981, vol. 22, no 3, p. 283.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ BERNABÉ PAJARES, Alberto (intr.) *Vida de...op. cit.* p. 24.

1. RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN EL SIGLO III d.C.

1.1. LA INTERRELACIÓN ENTRE MAGIA Y FILOSOFÍA

En la Antigüedad la separación entre las prácticas mágicas y el ejercicio de la filosofía era muy difusa, hasta tal punto que, para el escritor romano Apuleyo, era necesario que los filósofos conociesen las prácticas mágicas. Además, también se asociaba la práctica de la magia con la teúrgia, el arte de realizar curaciones extraordinarias gracias a las capacidades y conocimientos sobrenaturales del teúrgo⁵⁷. Sin embargo, el hecho de que se asociase a los filósofos con la práctica de artes mágicas, a menudo suponía para estos más un perjuicio que beneficio, pues la magia negra o goética estaba penada por la ley en el Imperio romano, por quedar al margen de las prácticas y rituales regulados por los colegios sacerdotales⁵⁸. Esta situación suponía que para desacreditar a un determinado filósofo sus críticos rápidamente le tacharan de charlatán y practicante de magia negra.

No obstante, a pesar de que la actividad filosófica estaba estrechamente relacionada con las prácticas mágicas o semimágicas, que se nutrían de la creencia generalizada en la Antigüedad acerca de entidades ultraterrenas, los intereses de un filósofo en el siglo III estaban más orientados hacia la especulación en asuntos de índole religiosa, realizando una actividad próxima al sacerdocio.⁵⁹ Este estado de las cosas se desarrollará completamente en el siglo III, aunque su progreso puede observarse ya durante el siglo precedente. Así pues, tanto la filosofía como la magia tenían características comunes y complementarias. No se solapaban ni contradecían. De esta manera lo expresan los escritores de la época, como el ya citado Apuleyo, Eufrates, o Luciano, aunque este último con su particular ironía. Reflejo de esta concepción es también la forma que tiene Filóstrato de mostrar a Apolonio en su obra. Por poner un ejemplo ilustrativo (VA IV, 45) el filósofo resucita a una muchacha de una forma muy similar al pasaje protagonizado por Jesús⁶⁰ en los evangelios:

Otro milagro de Apolonio. A una muchacha se la dio por muerta en el momento de su boda...La gente pensaba que pronunciaría un discurso, como los discursos funerarios y que mueven al llanto. Pero él, sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente.

⁵⁷ HIDALGO DE LA VEGA, María José. La magia y la religión en las obras de Apuleyo. *Zephyrus*, 2009, vol. 30, p. 223

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ GASCO LA CALLE, Fernando. Magia, religión o filosofía, una comparación entre el "Philopseudes" de Luciano y la "Vida de Apolonio de Tiana" de Filóstrato. *Habis*, 1986, no 17, p. 272.

⁶⁰ La figura de Jesús de Nazareth ha sido considerada por algunos autores como otro ejemplo dentro del arquetipo del *hombre divino*, y así lo consideramos también nosotros puesto que a lo largo de los evangelios canónicos y, más aún, en los apócrifos cumple las características esenciales del paradigma (divinidad encarnada, reformador religioso, le siguen discípulos, tiene poderes taumatúrgicos y de clarividencia...). Véase epígrafe 1.3.

Cabe destacar que la visión que da el autor de este hecho llega a cuestionar la propia naturaleza mágica del suceso racionalizándolo, quizás para evitar acusaciones de brujería en contra de Apolonio, ya que estamos hablando de una obra propagandística en cierta medida, sugiriendo como una posible explicación el hecho de que Apolonio “descubrió en ella una chispa de vida que se les había escapado a los que la cuidaban” (VA IV, 45).

Además, las prácticas mágicas se asociaban a los cultos nocturnos relacionados con la luna, una de las razones por las que Filóstrato hace de Apolonio un adorador del sol y de esta manera contraponer la visión del filósofo como brujo⁶¹ (VA II, 16; VI, 10 y 31). No era extraño que se justificase la práctica de magia como la labor de un filósofo, pero los detractores de la brujería argumentarían también que detrás de la filosofía se ocultaban en realidad magos. El emperador Nerón se oponía a la filosofía utilizando este mismo argumento (VA IV, 35):

Nerón no transigía con el filosofar, sino que los que filosofaban le parecían una cosa entrometida, que solapaban la dedicación a la magia. Así que el manto de filósofo era llevado entonces al tribunal bajo cargo de hechicería.

Posteriormente Marco Aurelio se ve obligado a aceptar las concepciones tradicionales de la magia que se acuñan bajo un nuevo concepto de *Religio* de lo que en un principio aparecía como propio de Hermes, dándose un sincretismo entre la divinidad oriental y el panteón clásico. Esta asimilación forma parte del proceso integrador del Imperio, y sirve como ejemplo del enfrentamiento que se produce en la época entre la necesidad de establecer nuevos cultos eficaces y la conservación de los cultos clásicos⁶².

Quizá por esta necesidad de adaptación se produzca un cambio en la figura de Apolonio como personaje popular, apareciendo ya como un mago cuya colaboración buscan los emperadores. Razón por la cual Filóstrato puede reivindicarle, adaptándole a las necesidades de la monarquía severiana, que practica la adecuación de las creencias populares, pero con unos rasgos aceptables por los órdenes sociales dominantes. De esta manera, aparece identificado con Vespasiano, (VA V, 35) cuyos rasgos se asimilan a las pretensiones políticas de Septimio Severo⁶³.

⁶¹ PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *Pars Orientis* del Imperio. En *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*. Servicio de Publicaciones, 1985. p. 132.

⁶² PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Materiales para el estudio...*op.cit.* p. 134.

⁶³ *Ibidem.* p.135-136

1.2 LAS RELIGIONES MISTÉRICAS Y EL SINCRETISMO RELIGIOSO.

Desde el inicio de los cambios religiosos de mediados y finales del siglo II, una progresiva tendencia a la búsqueda de nuevos modelos espirituales apareció como solución a las necesidades y preocupaciones que iban surgiendo en los intelectuales de un Imperio que comenzaba a ofrecer ligeras muestras de decadencia, y que en todo caso, anunciaban cambios para los tiempos que se avecinaban; aparentemente, la vida política e intelectual seguía igual, pero sin lugar a dudas las incipientes muestras de novedades crearon una creciente ansiedad hacia el porvenir que era refrendada por la reaparición de los viejos temores humanos de siempre, ahora especialmente vivos y presentes, una vez que se iba dejando a un lado el racionalismo que caracterizó la vida intelectual imperial durante la Segunda Sofística. Una inquietud política latente, que se fundamentaba en un desplazamiento de poder, ya claramente dirigido hacia las provincias, en el marco de la *Constitutio Antoniana*, producía las primeras y todavía leves incidencias fronterizas, que en unos pocos años aumentarían bruscamente⁶⁴. Paralelamente en el plano religioso, esta inestabilidad política se traduce en una creciente inquietud existencial hacia un futuro que nada bueno dejaba ver, a causa de las dificultades y problemas que aumentaban día a día. Esto produjo un cambio en la forma de ser habitual del hombre de entonces, y este comenzó a ensombrecerse, pensando ahora con más frecuencia en su alma, la muerte, la salvación, y su propia transcendencia. Esta inquietud aumentará para ellos al comprobar que las viejas explicaciones religiosas y las antiguas leyendas no responden a sus nuevas necesidades y les dejan insatisfechos⁶⁵.

En respuesta a esta crisis existencial comienzan a adquirir importancia los numerosísimos cultos indígenas a dioses propios y héroes, que se llevaban a cabo en perfecta armonía con los griegos, así como las tradiciones religiosas ya existentes en Anatolia desde los lejanos tiempos Aqueménidas, junto con las importaciones llegadas de Egipto, que encontraron su espacio en el numeroso panteón religioso del Imperio de Oriente; los dioses salvadores y sanadores, como Asclepio, ya comienzan a atraer la piedad de los fieles, alimentando las necesidades individuales que, como ya dijimos, surgen entonces, pero en ningún momento se puede observar una preponderancia de unos sobre otros, ni la decadencia o la desaparición de las antiguas creencias tradicionales o los cultos cívicos, que siguen siendo vitales para asegurar la cohesión de la comunidad y el orden social. La religión es un todo, donde cultos locales,

⁶⁴ SANCHO GÓMEZ, Miguel P. La religión del siglo III: los Severos y la influencia orientalizante de Heliogábalo. Sincretismo, culto imperial, magia y ritos místéricos (199-248). *Antigüedad y cristianismo*, 2011, no 28, p. 596.

⁶⁵ *Ibidem*. p. 596-597.

egipcios, griegos, romanos, frigios y orientales⁶⁶ reciben atención conjunta⁶⁷. En esos momentos, grandes ciudades y centros comerciales como Éfeso, Esmirna y Pérgamo tienen fuertes cultos religiosos particulares y únicos, con gran fama en todo el mundo griego; su importancia creciente ya desde el tiempo de los Reinos Helenísticos, de hecho, los ha convertido en motores sociales y económicos de la vida en el Imperio Romano. Esos cultos de Artemisa y Asclepio, especialmente en Sidón, eran venerados por los griegos de todo el mundo y recibían constantes peregrinaciones⁶⁸.

El culto a Asclepio, uno de los más reconocidos en la Antigüedad, siendo su templo más famoso el de Epidauro, mantuvo su vigencia por un largo tiempo desde el periodo helenístico y hasta la Antigüedad Tardía, incluso con la llegada y auge del cristianismo. Asclepio era un semidiós, hijo del dios Apolo, que fue deificado tras su muerte, y que sería reverenciado como patrono y símbolo de la medicina, y su culto era importante porque aunaba la medicina, la magia, y el milagro. Sin embargo, aunque a los santuarios de Asclepio acudiesen enfermos, no se practicaba en ellos ningún tipo de método terapéutico, sino que tan sólo se producían milagros; no había tratamientos para las enfermedades, sino súbitas curaciones⁶⁹. No cabe suponer por tanto ningún enfrentamiento entre la medicina técnica y la medicina sagrada de Asclepio. El rito más importante que se llevaba a cabo en los templos de Asclepio era la *incubatio*, que consistía en hallar la curación gracias a un sueño profundo, pasando una noche en la *enkoimitiria*, una sala grande para dormir, donde el dios mediante sueños, y gracias a la interpretación del mismo por los sacerdotes, supuestamente aconsejaba a los enfermos lo que tenían que hacer para recuperar su salud. Este culto se lleva a cabo bajo la dirección de los sacerdotes que se esfuerzan por curar a los devotos mediante el empleo de la sugestión y el uso de animales sagrados como la serpiente. Las funciones sacerdotales se dividen de tal forma que un grupo atendiese a las prácticas rituales, mientras que otro grupo se ocupase de las terapéuticas. Dentro del culto los sacerdotes mantienen preponderancia, pero con ellos trabajan un cuerpo de médicos⁷⁰, como reflejan los documentos escritos en los siglos I y II d. C.

A menudo se asociaba la enfermedad con una conducta moral errónea, lo cual venía a solucionar uno de los problemas más embarazosos de la medicina de los santuarios: el hecho de que algunos pacientes regresaban a sus casas sin haber obtenido curación o bien aquellos

⁶⁶ Dentro de los cultos “orientales” se encuentra una variedad muy amplia de diferentes dioses iraníes, semitas y frigios, que sólo tienen en común precisamente esa denominación, que utilizamos por identificación geográfica y comodidad académica, pero que no incluye necesariamente más paralelismos o semejanzas.

⁶⁷ SANCHO GÓMEZ, Miguel P. *La religión del siglo III: los Severos...op.cit.* p. 598-599.

⁶⁸ *Ibidem* p. 600.

⁶⁹ GIL FERNÁNDEZ, Luis. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Triacastela, 2004. p.354

⁷⁰ *Ibidem*. p. 354-355.

que habían esperado años en vano la visita en sueños de la divinidad⁷¹. Un ejemplo de esta asociación entre enfermedad y pecado la podemos encontrar en la obra de Filóstrato (VA I, 9): “Porque (la salud) se la concede a quienes la quieren, pero tú haces lo contrario de lo conveniente para tu enfermedad, pues, entregado al placer, acumulas bocados exquisitos en tus empapadas y estropeadas entrañas y encenagas el agua con barro.”

En la Antigüedad Tardía el culto Asclepio se transformó con el auge del cristianismo, se transfirió a una serie de santos sanadores que realizaba la función que previamente había realizado del dios pagano. De esta manera, a partir de los siglos I y II d. C. la religión terminó por reemplazar a la medicina, aunque no totalmente. Desde la época de los apologistas del siglo II d.C. entre los pensadores cristianos había una tendencia a interpretar la enfermedad en términos teológicos y prohibir el recurso a otro médico que no fuese Dios. Se tendía a menudo, en las narraciones de milagros, a ridiculizar a los médicos para ensalzar el poder curativo de los santos, repitiéndose el tópico de la inutilidad de los médicos⁷².

1.3. APROXIMACIÓN A LA FIGURA DEL *HOMBRE DIVINO*

Antes de adentrarnos en el contenido de la obra de Filóstrato, es necesario hablar del arquetipo al que responde el protagonista de la obra, ya que debemos conocerla de una manera global. Sin duda el hecho de que Apolonio fuese considerado un *hombre divino* es una de las razones por las que Julia Domna tenía interés en dar a conocer la figura del filósofo neopitagórico. La existencia de este tipo de individuos no es una característica propia de las religiones distintas al cristianismo, sino que en todas ellas siempre han existido individuos especiales por su conexión con lo divino. Ya estuviesen emparentados con los propios dioses, como en el caso de los héroes del panteón grecorromano, o tuviesen a un *daimon*⁷³ sirviéndoles de guía, estas figuras tuvieron una gran presencia e importancia en las sociedades mediterráneas antiguas entre los siglos I y V d.C. Vamos, pues, a conocer con más detalle esta figura mediadora entre los hombres y la divinidad: el *θείος ἀνὴρ*, término griego que en castellano se traduce como *hombre divino*. Para los griegos de la época, el término “divino” tiene un sentido bastante diferente de lo que la palabra puede evocar en la actualidad. Para las religiones politeístas “dios” es tan sólo alguien que se diferencia de un hombre en que no muere y posee

⁷¹ TEJA, Ramón. *Cultos y ritos terapéuticos cristianos en la hagiografía de Oriente (siglos IV-VI)*. p. 6.

⁷² *Ibidem*. p.7.

⁷³ Un demon, daimon o daimón (en griego, δαίμων) es una figura de la mitología y la religión griega cuyo significado puede ser diferente según el contexto en el que aparece. Los pitagóricos distinguían entre dioses, demonios, héroes y hombres y, más tarde, Platón, en *El Banquete*, definió un demon como un ser intermedio entre los mortales e inmortales, puesto que debía transmitir los asuntos humanos a los dioses y los asuntos divinos a los hombres. SAN BERNARDINO, Jesús. El "Daimon" de Apolonio de Tiana según Filóstrato. En *Heroes, semidiosos y daimones*. Ediciones Clásicas, 1992. p. 273

poderes sobrenaturales, por lo que esa posesión hace confundir al hombre con la esfera de lo divino. Ya Platón pensaba que los filósofos se acercaban a la divinidad por su perfecta bondad⁷⁴. En este capítulo se analizarán las características prototípicas del *hombre divino*, así como las funciones que este desempeñaba en la sociedad clásica y tardo antigua, estudiaremos también su pervivencia en el primer cristianismo, debido a la presencia en los primeros siglos de prácticas ascéticas propias de este tipo de figuras.

1.3.1 Su difícil conceptualización

A la hora de categorizar la figura del *hombre divino*, varios han sido los autores que han encontrado dificultades en este proceso, aunque estas hayan sido dificultades de carácter metodológico más que historiográfico⁷⁵. Lo que sí se sabe es que el auge del fenómeno del *hombre divino* se desarrolló en las sociedades mediterráneas en un momento de confluencia entre el politeísmo, el judaísmo y el cristianismo durante los primeros cuatro siglos de nuestra era⁷⁶. El área geográfica de aparición de estos personajes se circunscribía en especial a la parte oriental del Imperio, destacando provincias como Palestina, Egipto, cuna del monacato, y especialmente Siria, donde la corriente ascética tenía fuerza⁷⁷. No obstante, como ya se mencionó, hay disputas entre los distintos estudiosos acerca de a quién se puede o no considerar un *hombre divino*.

El autor David L. Tiede considera que en época helenística transcurrían paralelamente dos corrientes de interpretación al respecto: Por un lado, se encontraría al sofista, idealizado por la filosofía y encarnado en la figura de Pitágoras,⁷⁸ tal y como lo describió Jámblico en la obra que dedica al filósofo, o en el propio discípulo de Pitágoras, Apolonio de Tiana. Por otra parte, estaría la figura popular del “hacedor de milagros”. Ambas interpretaciones acabarían sincretizándose en una sola durante los siglos II y III d.C.⁷⁹ Esta interpretación responde a la idea de una distancia entre la filosofía culta de las capas elevadas de la sociedad y a la religión de los estratos populares. Sherman Johnson y Patricia Cox piensan, al contrario que David L. Tiede, que esta división entre filosofía y religión popular a la hora de determinar el sustrato del arquetipo del *hombre divino* se debe más a un intento de categorizar racionalmente el fenómeno

⁷⁴ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 21.

⁷⁵ HIDALGO DE LA VEGA, María José. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 2001, no 4, p. 212.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in late antiquity. *Journal of Roman studies*, 1971, vol. 61, p. 82.

⁷⁸ PADILLA, Carmen. Hombres divinos y taumaturgos en la antigüedad: Apolonio de Tiana. *En la frontera de lo imposible*, 1997, vol. 149.

⁷⁹ HIDALGO DE LA VEGA, María José. Hombres divinos...*op. cit.* p.212.

por parte de la historiografía que a una distinción presente en las interpretaciones de los autores clásicos⁸⁰, argumentando que en la Antigüedad la magia, la filosofía y la religión estaban intrínsecamente unidas. La gran dificultad para delimitar la figura del *hombre divino* estriba en el intento de establecer un patrón, un modelo en el que nos encajen los distintos personajes que en la Antigüedad gozaron de esa la denominación. Pues, como señala Graham Anderson⁸¹, cualquier persona que de una u otra manera tratase temas relacionados con la divinidad o la celebración de sus cultos podía ser considerado por sus contemporáneos un *hombre divino*. Con una gran variación, desde los sacerdotes del culto imperial a los filósofos que hablaban sobre la divinidad o los ascetas cristianos que querían emular la vida de Jesús. Las creencias paganas antiguas, por tanto, estimaban que se podía alcanzar la santidad de manera personal, y estas creencias se apoyaban en la metafísica platónica y la piedad ascética pitagórica. Pero también existía la práctica popular griega de deificar a los hombres excepcionales (benefactores de las *póleis*, legisladores...) como héroes que además continuaban apareciéndose tras su muerte para continuar con su labor benefactora, pues la reputación del *hombre divino* no se acaba a su muerte. Esta situación forzosamente invita a pensar que los restos materiales de estos *hombres santos* tras su apoteosis, se convertían en reliquias que guardaban aún parte de la *dínamis* de su propietario⁸². Esta idea, tiene continuidad desde los primeros siglos de nuestra era hasta la Edad Media o incluso, hasta la actualidad, con el culto y mercadeo de las reliquias de los santos: la sábana santa, la Cruz de Cristo, o la sangre de San Pantaleón.

Ludwig Bieler hace una exposición tipológica sobre el *hombre divino* donde coincide con Rudolf Bultmann en que sobre ella se investían una serie de poderes taumatúrgicos propios de la divinidad. Por lo que para Bultmann la faceta como hacedor de milagros del propio Jesús, conocida gracias a los evangelistas, no sería más que un intento propagandístico dentro del mundo helenístico, ya familiarizado con la figura del *hombre divino*⁸³. El enfoque de Bultmann acerca del Jesús que hace milagros como ejemplo helenístico del *hombre divino* ha alentado a otros estudiosos para explicar el origen y el desarrollo de los milagros de Jesús desde un modelo de “Cristología del *hombre divino*”⁸⁴. Sin embargo, hay otros autores, como Luis Gil en su obra *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico*⁸⁵, que separan la figura de Jesús del

⁸⁰ HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p. 212-214.

⁸¹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and Their Associates in the Early Roman Empire*. Routledge, 1994. p.4.

⁸² *Ibidem.* p.188.

⁸³ PADILLA, Carmen. *Hombres divinos y taumaturgos...op. cit.* p.142.

⁸⁴ *Idem.* También podemos comprobar esta idea en KOSKENNIEMI, Erkki. Apollonius of Tyana: ¿A Typical θεῖος ἀνὴρ? *Journal of Biblical Literature*, 1998, vol. 117, no 3, p. 457.

⁸⁵ GIL FERNÁNDEZ, Luis. *Therapeia. La medicina popular...op. cit.*

modelo de *hombre divino* helenístico.

G. Haufe, siguiendo el modelo refrendado por L. Bieler, considera que los *hombres divinos* son personalidades relevantes que destacaron frente a sus contemporáneos por sus más que formidables dotes⁸⁶. Por ese motivo desde poco después de su muerte o incluso ya en vida se les consideró como entidades celestiales. G. Haufe coincide con G. Anderson y otros autores en que claramente se podía considerar en el mundo Antiguo *hombres divinos* a los videntes, a los adivinos, a los sacerdotes oraculares, incluyendo a todas aquellas personas cuya sensibilidad artística o sabiduría fuese considerada excepcional por sus coetáneos⁸⁷. Al igual que David L. Tiede piensa que además de la concepción de *hombre divino* propuesta por Platón y otros filósofos clásicos, existía a su vez un sustrato popular en esa consideración⁸⁸.

Desde estas perspectivas, la variedad tipológica de *hombres divinos* se hace tan amplia como ambigua, ya que esta denominación abarcaría desde los filósofos y héroes civilizadores paganos (Heracles, Asclepio, Orfeo, Pitágoras, Epicuro, Apolonio de Tiana y Plotino entre otros) hasta los taumaturgos y profetas paganos (Peregrino Proteo, Demonacte, Alejandro de Abonutico y Arnufis entre otros) incluyendo también a personajes de ficción como Zatchlas, Calasiris y Sisimitres. Pero, a su vez, también se incluiría a sus homónimos cristianos, en especial el modelo de ascetas del desierto egipcio y de las aldeas sirio-palestinas a partir del s. III d.C.⁸⁹. En conclusión, no existía un tipo puro de sabio, ya fuese Sócrates o Pitágoras, del que se derivara una división, como piensa David L. Tiede, o que desembocara en la superstición, como piensa G. Haufe.

A pesar de todo, las leyendas y tradiciones de Pitágoras, Apolonio, Alejandro o Empédocles sugieren que el tipo más común y al que más frecuentemente se cita no es el héroe filosófico sino el filósofo hacedor de milagros, considerado como divino por sus seguidores y por su audiencia, que no distinguían entre los poderes del sabio y del mago, aunque como ya se ha observado, la *goetia*, la magia, o la *terateia* fueron en cada caso acusaciones contra el sabio por parte de sus oponentes. Así desde finales del siglo I d.C. el filósofo, ya fuese un predicador errante, un mago-profeta o un líder conocido de una particular escuela filosófica (sabio, santo o sofista), llegó a ser considerado por sus admiradores y seguidores como un *hombre divino*, al

⁸⁶ PADILLA, Carmen. Hombres divinos y taumaturgos...*op.cit.* p.143-144.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Podemos verlo en los artículos de BROWN, Peter. *The rise and function of the holy man in late antiquity...**op.cit.* y RAPP, Claudia, et al.: "For next to God, you are my salvation": Reflections on the rise of the holy man in Late Antiquity. *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, 1999, pp. 63-81.

que podían formularle peticiones extravagantes por sus habilidades y saberes.⁹⁰

1.3.2 Características

Se pueden sintetizar estas dos grandes líneas de interpretación, surgidas tras el estudio de las diversas referencias literarias, concluyendo que eran considerados *hombres divinos* en la Antigüedad aquellas personas, normalmente filósofos, que, mediante una vida de ascetismo riguroso, *enkrateia*, se habían desligado de las posesiones materiales y de las convenciones sociales de la época con el fin de alcanzar la liberación espiritual. Creían que al llevar este tipo de vida y estar de manera continuada en contacto con la divinidad, eran investidos por ella de habilidades especiales, de una *dínamis*. Es decir, se pensaba que, tras un proceso de riguroso ascetismo, la propia divinidad se encarnaba en el asceta dejando de pertenecer este plenamente al mundo de los hombres y acercándose al mundo de los dioses, pero sin ser tampoco completamente de este⁹¹.

Así pues, el *hombre divino* servía de mediador entre los hombres y la divinidad⁹². Pero, ¿en qué consistía esta *dínamis* otorgada por la divinidad? Ese concepto era muy específico y se refería al control de los poderes del universo y a la relación de los hombres con los dioses⁹³. En un principio, la posesión de habilidades y poderes especiales era atribuida directamente a los dioses en las narraciones aretológicas, y posteriormente dichos poderes se asignaron también a aquellas personas que, por sus cualidades especiales, se creía que podían controlar las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas demoniacas y que tenían la capacidad de obrar milagros.⁹⁴ No todos los que aseguraban ser *hombres divinos* realmente lo eran. Por ello los intelectuales de la Antigüedad intentaban, a menudo con resultados infructuosos, discernir entre un *hombre divino* auténtico y la multitud de magos y charlatanes (*goetai*) que pululaban por las provincias orientales del Imperio y realizaban también predicciones y actos milagrosos de gran éxito entre las capas más populares de la sociedad mediante artes mágicas.⁹⁵ Dichas artes estaban proscritas y eran perseguidas por todo el imperio, al quedar fuera de las prácticas de la religión oficial y del control de los sacerdotes. La diferencia entre los *goetai* y los *hombres divinos* radicaba no ya en la naturaleza de los fenómenos que ambos eran capaces de provocar, sino más bien en la función que este tipo de acciones desempeñaban en la sociedad.⁹⁶ Así por ejemplo, para

⁹⁰ HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p.216.

⁹¹ *Ibidem.* p. 213.

⁹² Idea compartida por Brown 1971, Anderson 1994, Padilla 1997 *et. al.*

⁹³ HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p.213.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibidem.* p.214.

⁹⁶ *Idem.*

autores clásicos como Suetonio o Luciano, Jesús es tratado por el primero como un agitador político más, en la compleja situación de la provincia de Palestina, mientras que por Luciano es desdeñado desde una visión racional del cristianismo⁹⁷.

Los *hombres divinos* se consideraban a sí mismos siervos de dios (*servi dei*), pero a su vez se situaban por encima de las autoridades y de las convenciones sociales, y esa actitud les acarrea la marginación social. Poseían la *parrhesía*, libertad de palabra ilimitada, por lo cual muchos fueron forzados a exiliarse.⁹⁸ Ser libres de dar su opinión y hacerlo en términos simples era fundamental para ellos, ya que, a pesar de que algunos como Apolonio de Tiana, tuvieron influencia sobre las élites dirigentes de la sociedad de su tiempo, el público mayoritario sobre el que podían influir provenía generalmente de los estratos más populares de la sociedad; por ello era oportuno que, para que un *hombre divino* hiciese llegar su mensaje, este fuese corto y conciso, aunque con una fuerte carga simbólica, abierta a interpretación⁹⁹. A menudo, tanto el contenido simbólico de los mensajes del *theios aner* como su propia concepción de identidad, al igual que su relación con la divinidad estaba enraizada en las creencias propias de las religiones y de los cultos místicos, en boga en esos siglos, o en creencias apocalípticas. Así, se podría interpretar que la actividad de Alejandro Abonutico¹⁰⁰ esté relacionada con el culto de Asclepio, al igual que en el caso de Apolonio de Tiana¹⁰¹ y los cultos místicos. Asclepio es un dios sanador y benevolente, *glycos*, término que pudo inspirar el nombre de la serpiente Glykón, reptil asociado desde siempre con el dios. Se sabe que en Éfeso en los templos de Asclepio había una serpiente sagrada, incluso en la ciudad de Abonutico pudo existir un viejo culto a este animal, que explicaría el hecho de que hubiera dos serpientes en sus monedas¹⁰².

Sobre la *parrhesía* del *hombre divino* habla Teodoreto de Ciro¹⁰³ en su *Historia religiosa*, reconociéndosela a los monjes de Siria. En esta obra el autor da un nuevo significado al término, pues deja de tener únicamente la concepción clásica de libertad y franqueza de palabra para tomar también el significado de “una especial familiaridad que tiene el *hombre divino* para comunicarse cara a cara con Dios.”¹⁰⁴ En definitiva, es a través del acto de

⁹⁷ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p.28-29.

⁹⁸ HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p.214.

⁹⁹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p.73.

¹⁰⁰ Alejandro de Abonutico (105-175 d.C.) fue un taumaturgo griego de Asia Menor que nació en Abonutico (Paflagonia). Según Luciano de Samosata, era un famoso impostor y autor de oráculos falsos. En Luciano de Samósata. *Alejandro o el falso profeta...op. cit.*

¹⁰¹ FILÓSTRATO, Flavio; BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 69.

¹⁰² HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p.223.

¹⁰³ Teodoreto de Ciro (c. 393 - entre el 458 y el 466) fue obispo de Ciro (Siria) y el último teólogo destacado de la escuela de Antioquía.

¹⁰⁴ ACERBI, Silvia. La "parrhesia" del "theios aner" en la historia religiosa de Teodoreto de Ciro. *Estudios clásicos*, 2015, no 148. p. 28.

parrhesía, tal y como lo concibe el obispo de Ciro, como el *hombre divino* obtiene la *dínamis* de la divinidad, y con ella los distintos dones taumatúrgicos y clarividentes¹⁰⁵.

Teodoreto también atribuye a los monjes de Siria, como, por ejemplo, Jacobo de Nisibe, características de los *hombres divinos* paganos tales como la denominación de filósofos, pues mediante una ascesis continuada buscan alcanzar el ideal platónico de acercarse a la divinidad.¹⁰⁶ Como se puede observar, tanto los medios de acceso a la divinidad como los objetivos que de esta forma se buscan, son similares entre los fieles cristianos y los de las religiones paganas. Además, para el obispo de Ciro, la *parrhesía* no obedece ya a las funciones de *paideia* griega como en el caso de los filósofos paganos, sino que la sabiduría de estos nuevos filósofos cristianos viene dada directamente por inspiración divina, de igual manera que la *parrhesía* que se les reconocía a los *hombres divinos* paganos¹⁰⁷. Para acabar de delimitar el concepto de *parrhesía* se puede contrastar el significado clásico del término: mensaje claro, directo y sintético, cargado de aforismos, vinculado a los filósofos clásicos en la transmisión de cultura según el modelo de *paideia* griega; y por otra parte, el atributo a mayores que se le añade al concepto la *parrhesía* al referirse a *hombres divinos*, es decir, la inspiración divina de esta capacidad. Pero, ¿qué poderes o habilidades especiales eran susceptibles de obtener los *hombres divinos* a través de la *dínamis* otorgada por la divinidad? Además de las ya mencionadas capacidades clarividentes y taumatúrgicas, Filóstrato en su obra sobre la *Vida de Apolonio* narra que este, uno de los mayores representantes paganos del arquetipo de *hombre divino*, era capaz de hablar cualquier lengua, incluso sin haberla aprendido nunca (VA I, 19). Una capacidad esta de índole chamánica, al igual que las cualidades sanadoras del *theios aner*. También posee la capacidad de comprender a los animales (VA I, 20), como San Francisco de Asís.

¹⁰⁵ ACERBI, Silvia. La "parrhesia" del "theios aner" en la historia religiosa de Teodoreto de Ciro. *Estudios clásicos*, 2015, no 148. p.28-29.

¹⁰⁶ *Ibidem*. p.25-26.

¹⁰⁷ *Ibidem*. p. 29.

1.3.3. Funciones sociales

Tras estas explicaciones, a continuación, cabría preguntarse qué tipo de funciones desempeñaban los *hombres divinos* en la sociedad de su tiempo, con tantos y tan sorprendentes dones. Eran ante todo figuras de poder de carácter político, con la autoridad moral que les proporcionaba esa *dínamis* divina¹⁰⁸. Gracias a esta autoridad moral, eran considerados una especie de “representantes del pueblo” ante conflictos políticos o religiosos con los respectivos representantes de la comunidad, así como benefactores espirituales de la misma¹⁰⁹. En calidad de servidores de la divinidad, estos eran las personas a las que recurría la comunidad en momentos de angustia (carestía del grano, una epidemia de peste...), para que tomasen una determinación al respecto que devolviese la armonía entre la comunidad y la divinidad, velando así mismo por la rectitud moral de las poblaciones y las buenas prácticas del culto a los dioses. Una solución que contentase a la divinidad era alcanzada gracias al *status* de mediador entre los hombres y los dioses del que gozaban los *hombres divinos*, pero también gracias a su propia naturaleza semi-divina y que les situaba socialmente al mismo tiempo dentro de la sociedad en la que vivían y al margen de esta. En la VA hay varios ejemplos de este tipo de situaciones: como cuando Apolonio realiza una exhortación ante la población para que se acabe la carestía del grano en Aspendo (VA I, 15) o libra de la peste a Éfeso (VA IV, 10-11).

Peter Brown¹¹⁰ se hace eco de la situación de elemento “extraño,” ajeno a la sociedad, que ocupaba el *hombre* divino en las sociedades de la Antigüedad, describiendo el ejemplo del profundo ascetismo dentro de las órdenes monásticas sirias mediante castigos físicos auto-infligidos. Para llevar a cabo las funciones misioneras y proselitistas propias de este tipo de personajes, con el fin de difundir su mensaje al mayor número de personas posible, algunos *hombres divinos* debían ser viajeros asiduos. Debido a la infraestructura de los medios de comunicación terrestres de la época, el medio predilecto para viajar era por vías acuáticas¹¹¹, aunque no deja de resultar paradójico el hecho de que de muchos de ellos se dijese que tenían la capacidad de bilocarse grandes distancias (VA VIII, 12). Aunque la difusión de su mensaje era una de las razones principales por las cuales los *hombres divinos* viajaban, no era la única; también podían realizar viajes para expandir sus horizontes mentales y religiosos.¹¹² Un ejemplo

¹⁰⁸ BROWN, Peter. *The rise and function of the holy man in late antiquity...op.cit.*

¹⁰⁹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* y BROWN, Peter. *The rise and function of the holy man in late antiquity...op.cit.*

¹¹⁰ BROWN, Peter. *The rise and function of the holy man in late antiquity...op.cit.* pp.91-92.

¹¹¹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p.167. Coincidentemente pensamos que no es casualidad que Jesús optara por incluir entre sus discípulos a pescadores, que dispondrían de las barcas para desplazarse.

¹¹² *Ibidem.* p.171.

de este tipo de situaciones es narrado por Filóstrato en la preparación del viaje (VA I, 18) y posterior visita de Apolonio a brahmanes y faquires de la India (VA III, 15-19). “... ¿Qué, si no... Lo que evidencia el haberme recorrido por vosotros un camino que nunca hizo ninguno de los hombres de donde yo?... ¿Me enseñarás, pues, toda la sabiduría? Sin el menor reparo, pues eso es más sabio que tener envidia y ocultar lo que es digno de estudio...”

1.3.4. Discípulos, redes clientelares y de apoyo

Pero un *hombre divino*, por muy excepcional que se considere a sí mismo o que pueda parecer a sus contemporáneos, no podría llevar a cabo sus actividades si no es con la ayuda de una red de contactos que le apoyen.¹¹³ Por ello se nutre de relaciones personales, desde las familiares a las de distintos tipos de acólitos, que buscan seguirlo o al menos financiarlo en su elección vital. Una parte de los casos que se conocen muestran el apoyo de la familia del *hombre divino* a su causa, incluso este tipo de personajes pueden pertenecer a una familia de un nivel económico elevado o a familias que detenten puestos de sacerdocio hereditario, por lo que en ocasiones la divinidad llegaba por herencia¹¹⁴. Sin embargo, en ocasiones, si observamos el caso de la figura de Jesús y la formación por ende del cristianismo primitivo, el papel de los vínculos familiares es mucho más difuso y en los evangelios sinópticos se hace hincapié en el rasgo de auto exclusión de la norma social de la comunidad presente en el *hombre divino*¹¹⁵. Tuviesen o no ayuda por parte de la familia, estas figuras no podían pretender tener éxito en la propagación de su mensaje sin la ayuda de un compañero. Por poner algunos ejemplos podemos nombrar la asociación entre Apolonio de Tiana y su biógrafo y amigo Damis, o entre Jesús y Juan el Bautista,¹¹⁶ sirviendo Damis como biógrafo de Apolonio, mientras que Juan el bautista hace el papel de heraldo del *mesías* encarnado en Jesús. En algunas ocasiones, como en el caso de Alejandro de Abonutico, por la cantidad de personas que acompañan al *hombre divino* podría considerarse un auténtico séquito, dentro del cual cada uno ocuparía una función distinta: discípulos, biógrafos, personas encargadas de la seguridad, etc¹¹⁷. Habitualmente los discípulos formaban la mayor parte del séquito y podían provenir de cualquier estrato social; normalmente cedían sus posesiones para sufragar la misión de su maestro, logrando su subsistencia gracias a la hospitalidad local o ejerciendo profesiones compatibles con la posibilidad de afiliarse al carismático líder. Los discípulos solían acompañar al *theios aner* en su peregrinar, aunque también cabía la posibilidad de que fueran en su busca, mientras su misión predicadora tuviese

¹¹³ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p.113

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Ibidem.* p.114

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Ibidem.* pp.115-116.

la fuerza de atracción suficiente. No es descabellado pensar que los discípulos abandonarían a sus maestros en momentos en los que hubiese amenazas violentas por parte de los poderes políticos o religiosos, como en el caso de Jesús o de Apolonio, aunque los discípulos también podían desertar si tenían desacuerdos intelectuales con sus maestros¹¹⁸. Además de contar con la asistencia de discípulos, un *hombre divino* en activo era a su vez el patrón de, en el mejor de los casos, una nutrida clientela que abarcaba un amplio espectro social y religioso. Graham Anderson¹¹⁹ pone el ejemplo de como en el evangelio de Lucas, el mismo es médico, la parábola del buen samaritano fue narrada por Jesús en respuesta a la pregunta realizada por un abogado o cómo, en el evangelio de Juan, Nicodemo reconoce a Jesús como hijo de dios, siendo él una autoridad judía. Las motivaciones de sus seguidores eran, al menos, tan variadas como el tipo de extracción social de donde provenían, pues unos buscaban en el *theios aner* un intercesor con la divinidad, mientras que otros podían buscar un modelo de vida o simplemente un benefactor espiritual¹²⁰. Dentro del séquito se encontraban también mujeres, que eran a menudo objeto de escándalo y controversia, ya que se les atribuían profesiones de dudosa reputación o eran acusadas de conductas reprochables para ganar los favores del *hombre divino*, al quedar seducidas por su carisma. Pero a su vez podían cumplir la función de benefactoras ricas que sufragaban su misión¹²¹. Otro de los grupos sociales que formaban parte de la clientela de los *hombres divinos* son los soldados cuando piden favores de manera personal al *theios aner* para que, por ejemplo, salve a un familiar de una enfermedad o de una posesión diabólica, pero también podían preguntar a un oráculo el resultado de una batalla determinante¹²². Aquellas personas que veían en el *hombre divino* un mediador con la divinidad formaban a su alrededor una especie de “familia espiritual” cuyos componentes se unían entre sí mediante la oración¹²³.

Claudia Rapp plantea otro modelo de patronazgo y clientela distinto al expuesto por Brown y Anderson. Para Rapp el poder del *hombre divino* como benefactor e intermediario de la comunidad ante la divinidad está condicionado por la eficacia de sus plegarias. Estas plegarias buscaban en su mayoría el bienestar de aquellos que le rodeaban, y por tanto pocas veces eran causa de recuperaciones milagrosas¹²⁴. En consecuencia, si las súplicas del *hombre divino* son escuchadas por la divinidad, significa que este sigue el camino acertado hacia la espiritualidad y, por tanto, su conducta despertaría en sus coetáneos la admiración y la

¹¹⁸ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p. 115-116.

¹¹⁹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op.cit.* p.117

¹²⁰ RAPP, Claudia, et al. "For next to God, you are my salvation"...*op. cit.* p.66.

¹²¹ ANDERSON, Graham. *Sage, Saint and Sophist...op. cit.* p.117.

¹²² *Ibidem.* p.124.

¹²³ RAPP, Claudia, et al. "For next to God, you are my salvation"...*op. cit.* p.66.

¹²⁴ *Idem.*

emulación. Según el modelo postulado por Rapp, el *hombre divino* benefactor se solapa con el *hombre divino* como ejemplo de conducta.

1.3.5. Defensores y detractores

Figuras tan enigmáticas como los *hombres divinos* son irremediabilmente a su vez figuras controvertidas, siempre al servicio del mensaje ideológico que los apologetas quieran transmitir. Paradójicamente estos apologetas al defender a un asceta daban a conocer a su análogo, cristiano o *pagano* según fuese el caso, con el fin de desprestigiarle. Este hecho era algo común tanto en escritores *paganos*, que querían desprestigiar un incipiente cristianismo que se extendía rápidamente, como por parte de escritores cristianos, que hacían su labor proselitista desprestigiar a las religiones politeístas y a sus representantes. Hemos mencionado anteriormente la gran dificultad que existía para desvincular conceptualmente al *theios aner* del *góes*, incluso para los autores de la época, principalmente porque la religiosidad popular no realizaba distinciones claras entre los conceptos, y también porque los propios autores utilizaban ambos términos como “arma arrojadiza” dependiendo de a quiénes estuvieran defendiendo o criticando¹²⁵.

Un ejemplo emblemático de la apologética pagana fue Luciano de Samosata, mencionado anteriormente, este buscaba denunciar, mediante sus obras, la credulidad de sus contemporáneos y la superstición que gobernaba sus vidas y que había contaminado a la religión y la filosofía. Desde una perspectiva racionalista, poco habitual para su época, Luciano considera, en general, a los filósofos como unos mentirosos y no establece ninguna distinción entre el filósofo y el mago puesto que ambos utilizaban la magia. Este autor presentaba a Peregrino Proteo y Alejandro de Abonutico, considerados por muchos como *hombres divinos*, como modelos opuestos al verdadero filósofo y *hombre divino*, pues, para él, el representante era el filósofo cínico Demonacte¹²⁶. A pesar del intento de Luciano por desprestigiar el fenómeno de los filósofos itinerantes y hacedores de prodigios desde una visión racionalista, se pone de manifiesto que el propio escritor no tiene en cuenta la relación existente entre las ideas y acciones de estos personajes con los cultos místicos¹²⁷, de un gran calado social en los primeros siglos de nuestra era¹²⁸.

¹²⁵ HIDALGO DE LA VEGA, María José. *Hombres divinos...op. cit.* p.215.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Llamados así porque los cultos que formaban parte de estas religiones eran secretos que solo conocían los iniciados en los mismos. Además, buena parte de las doctrinas de estas religiones, entre otras el orfismo y el pitagorismo, perduraron reformulándose en el primer cristianismo, siendo la forma de vida ascética como vehículo para obtener la divinidad una de las más relevantes.

¹²⁸ *Ibidem.* p.223. Véase epígrafe 1.2. del presente trabajo para más detalles sobre las religiones místicas y su influencia social.

Teodoreto de Ciro, realizó una fuerte crítica a la filosofía y religiones *paganas*, ya que trata de demostrar que la filosofía de los monjes sirios es muy superior a la de los filósofos paganos. Para ello resalta la gran diferencia que hay entre unos y otros: la humildad. Según Teodoreto, mientras que los filósofos paganos se envanecen con sus habilidades sobrenaturales, los monjes sirios, auténticos *hombres santos* para el autor, no hacen ostentación de sus habilidades místicas, hasta el punto de mantenerlas ocultas deliberadamente¹²⁹.

¹²⁹ ACERBI, Silvia. La "parrhesia" del "theios aner" en la historia...*op.cit.* pp. 31-32.

2. APOLONIO DE TIANA.

2.1 BIOGRAFÍA

Apolonio nació en la ciudad de Tiana, ciudad al suroeste de Capadocia (Asia Menor), en torno al año 3 o 4 a.C. Su familia descendía de los fundadores de la ciudad. Desde temprana edad, destacó por su inteligencia, su sorprendente memoria, y por su gusto y facilidad por el estudio, así como por su gran belleza. Se dice de él que fue un niño prodigio. A la edad de catorce años fue a estudiar a Tarso con el retor Eutidemo de Fenicia; poco después realizó sus primeros estudios filosóficos en Egea recibiendo enseñanzas pitagóricas de Euxenos de Heraclea. A los dieciséis años renunció a la fortuna familiar (VA I, 13) y adoptó el pitagorismo, viviendo cerca del templo de Asclepio en Egea, donde llevó a cabo reformas en los ritos sacrificiales. Tras cinco años de vida pitagórica, realizó un largo viaje visitando a los magos persas, los brahmanes de la India y los gimnosofistas etíopes. Filóstrato nos relata que en muchas ciudades llevó a cabo labores de mediación, lo que quizá en algún caso sea cierto. Quiso iniciarse en los misterios de Eleusis, pero fue tratado como un mago y se le prohibió su iniciación en ellos. Este interdicto no le fue levantado sino cuando ya estaba en los últimos días de su vida. En Roma condenó el uso de los baños públicos.

Sus relaciones con los gobernantes de la época fueron muy irregulares: Vespasiano, que le había conocido en Alejandría, le miraba como hombre divino y le pedía consejo. En el caso de Nerón la relación no era buena pues habiendo cantado este un día en un teatro en los juegos públicos, Tigelino, pretoriano de Nerón, preguntó a Apolonio qué pensaba del Emperador y este le respondió: "Mejor que vosotros. Pues vosotros consideraréis que el cantar lo dignifica, yo creo que lo dignificaría el guardar silencio" (VA IV, 44). Vardanes, rey de Babilonia, le pidió un medio para reinar con tranquilidad. Apolonio se limitó a contestarle: "Estimando a muchos, pero confiando en pocos" (VA I, 37). En otra ocasión habiendo sorprendido a un esclavo eunuco con la concubina de dicho rey, el príncipe preguntó a Apolonio cómo castigaría al culpable, contestó el filósofo "¿Qué otra cosa, sino que viva?". Y como el rey se mostraba sorprendido, añadió que, si el eunuco vivía, su amor sería el mayor de los suplicios (VA I, 36). Aún peor fue su relación con Domiciano, durante el reinado del cual Apolonio fue acusado de magia, encerrado en un calabozo, después de haberle hecho cortar el pelo y las barbas, y allí fue cargado de grilletes y cadenas (VA VII, 34)

También mantuvo un trato desigual con otros filósofos de la época. Mientras que se mostró enemigo del filósofo estoico Eufrates, entabló relaciones amistosas con Musonio Rufo, Dion de Prusia o Demetrio el Cínico. El de Tiana se rodeó de numerosos discípulos, como

recuerdan Luciano¹³⁰ y la propia correspondencia de Apolonio¹³¹. En la VA Filóstrato menciona, sobre todo, a Damis, Menippo de Licia, Dioscórides el Egipcio y Filisco de Melos, de los que nada sabemos (VA IV, 38). Tras ser desterrado por Domiciano, moriría en Éfeso al poco tiempo cerca del año 97 d.C., lo cual no fue obstáculo para que a su muerte se le erigieran estatuas y se le hicieran honores divinos. Ciudades como Éfeso, Rodas y la isla de Creta decían poseer su tumba, y Tiana, que le dedicó un templo, obtuvo en memoria suya el título de ciudad sagrada, lo que le daba el derecho de elegir magistrados. A estos aspectos de su biografía hay que añadir la singularidad de su muerte (al menos la consignada en Creta), en un templo custodiado por fieros perros que no le atacaron, las puertas del templo que se abrieron solas ante él y un coro celestial que lo conminó a subir, así mismo, el hecho singular de que después de su muerte se apareció a un discípulo que dudaba de la inmortalidad del alma (VA VIII, 29-30).

2.2 FILÓSOFO Y MAGO

En tanto que Apolonio era un filósofo neopitagórico, sus enseñanzas se ajustan a la doctrina del filósofo de Samos¹³²: los animales, como los hombres, tienen un alma divina y por tanto es una falta grande matarlos para comer su carne, aprovechar su piel u ofrecerlos en sacrificio¹³³. Renunció a los placeres carnales y propugnó una vida ascética y pura¹³⁴. Dejó de comer carne, argumentando que “vuelve espeso el espíritu y lo hace impuro”. El único alimento puro, decía, es aquel que proviene de la tierra: las frutas y verduras. Igualmente se abstuvo de tomar vino, pues consideraba esta bebida contraria al equilibrio del espíritu, entorpeciendo la parte superior del alma. Renunció a toda vestidura hecha de piel o pelo de animal, vistiéndose de lino. Iba descalzo (o con sandalias de corteza), y se dejó crecer el pelo y la barba (VA I, 32). Por ende, no es raro que los primeros ascetas cristianos practicasen también algún tipo de dieta vegetariana y se les atribuyese del mismo modo algún tipo de comunión con las bestias¹³⁵, como

¹³⁰ Luciano de Samósata. Alejandro o el falso profeta. Epígrafes 5-6. En *Obras... op.cit.* p.396.

¹³¹ BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p.23.

¹³² Pitágoras (c. 569-c.445 a.C.) fundó en Crotona una especie de comunidad de carácter religioso-político, a la vez que filosófico, cuyos discípulos se veían obligados a una serie de reglas de comportamiento, siendo la obligación de guardar secreto sobre las enseñanzas de la comunidad una de las más severas. Por ello como parte del ritual iniciático en la doctrina Apolonio tuvo que guardar silencio durante cinco años (VA I, 5). En nota al pie BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 65. Para más información sobre la doctrina pitagórica véase la introducción de PERIAGO LORENTE, Miguel; PORFIRIO. *Vida de Pitágoras; Órficas; Argonáuticas; Himnos Órficos*. Editorial Gredos. Madrid, 1987. p. 14-18.

¹³³ Según la doctrina pitagórica, las almas de los humanos se reencarnan en otra persona o pasan a otro ser animado, según su valía: lobo, cerdo, asno, etc. Con lo cual es lógico pensar que basándose en estas creencias Apolonio no quisiese dañarlos. PERIAGO LORENTE, (*intr.* y notas) *...op.cit.* p. 15

¹³⁴ La exigencia de pureza lleva implícita una selección de alimentos, es decir, una especie de ascetismo y frugalidad en la comida que constituían un medio poderoso para la asimilación a la divinidad. *Idem*.

¹³⁵ SÁNCHEZ DE MAYO, Pablo; MARCOS, Mar. (Dir). *La idea del vegetarianismo en el mundo grecorromano y su traspasso al cristianismo primitivo*. Trabajo final de Máster. Universidad Complutense de Madrid. 2015. p. 34-38. Disponible en: <https://goo.gl/FSP8sR> [Última visita 26/05/2017]. p. 34-38.

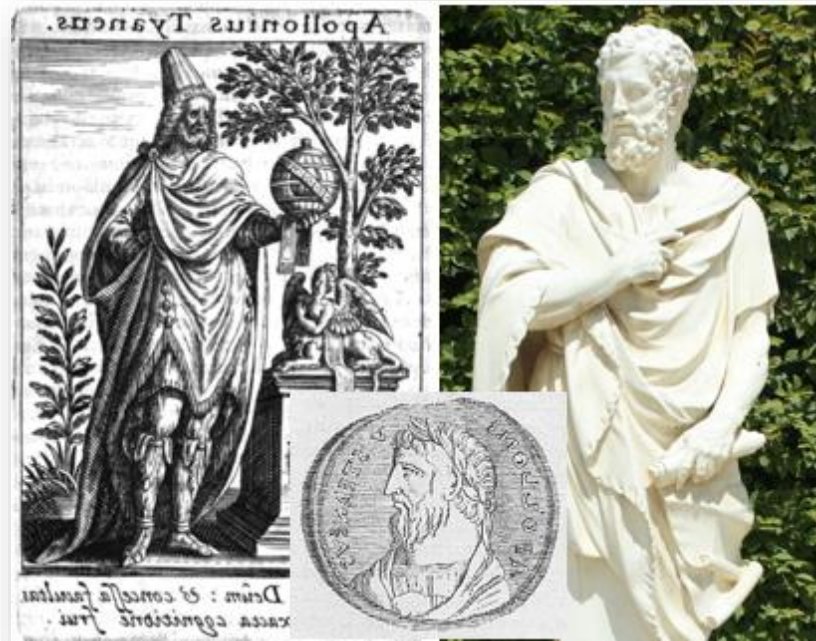
es el caso del ya conocido San Antonio, padre de ascetismo egipcio. Aunque es una obra similar en algunos aspectos a la VA, como el mencionado respeto por los animales o el estilo de vida ascético, es posterior a la obra de Filóstrato en más de un siglo, lo que nos reafirma de nuevo que el concepto de *theios aner*, y todas sus características derivadas, estaba ya asentado desde muchos siglos atrás.

El neopitagórico, como tal, también creía en la reencarnación del alma, e incluso aseguraba acordarse de sus precedentes reencarnaciones y, por si fuera poco, según Filóstrato, este contaba con la asistencia de un *daimon* tutelar que le protegía y le granjeaba ciertos conocimientos. Uno de los muchos ejemplos que apoyan esta idea en la obra se nos presenta en una conversación por boca del filósofo cínico Demetrio que le expresa a Apolonio: “Siempre he creído que vela por tus acciones y tus palabras algún dios, merced al cual te encuentras ahora en esta situación” (VA VIII, 12). Filóstrato incluso llega a sugerir, aunque sin gran contundencia pues solo lo menciona una vez en todo el relato, en el pasaje de la anunciación del nacimiento del tiano (VA I, 4) que este podría ser de hecho la reencarnación del *demon* Proteo¹³⁶.

...De cómo llegó a ser Proteo en sabiduría... ¡que versátil era, diferente cada vez y demasiado hábil para ser capturado y cómo tenía la reputación de conocerlo y preverlo todo!... Es necesario conservar el recuerdo de Proteo, especialmente cuando el relato en su transcurso demuestre que este hombre (Apolonio) era mejor profeta que Proteo y llegó a ser triunfador de muchas dificultades y situaciones irremediables...

¹³⁶ Proteo es una deidad marina de escasa resonancia en la mitología griega, cuyo nombre deriva de la alteración del egipcio Pir-o-iti “su majestad, el rey.” La capacidad de cambiar de forma es en esta mitología es un atributo corriente de las criaturas del mar. En nota al pie BERNABÉ PAJARES, Alberto (*intr.*) *Vida de...op. cit.* p. 67.

No es una característica ajena al concepto de los Θεῖος ἄνδρες que estos sean considerados o se consideren así mismo encarnaciones de los dioses como ocurre en el caso de Alejandro abonutico, que se consideraba la reencarnación del dios serpiente Glykón, entre otros. En Luciano de Samósata. Alejandro o el falso profeta...*op. cit.* Además, el hecho de que Filóstrato anuncie el nacimiento de Apolonio, y lo considere la reencarnación de un dios le acerca a la figura de Jesús de Nazareth, asunto que ha generado polémica como veremos.

Figura 2¹³⁷.

En cuanto los viajes del filósofo, son especialmente interesantes los realizados a la India y Mesopotamia, porque además de formar una parte fundamental en el camino iniciático del tiano, acabarán transformándole en un auténtico *theios aner*. Las narraciones de estos viajes son importantes porque nos muestran cómo se manifiesta en la mentalidad del siglo III d.C. la compleja interrelación que existe entre la civilización griega y la historia mítica con la que esta se identifica. Así, por ejemplo, en Mesopotamia Apolonio se da cuenta de que las lápidas de los Eritreos están decoradas al estilo griego, también se percata de que los habitantes de esa región realizan sus cultos en templos de estilo griego, o de que también poseen sus ciudades ágoras, y que también se recitan en las tumbas de los marineros y constructores de barcos poemas elegiacos griegos (VA I, 25-35). Pero su procedencia griega le beneficia también a nivel personal, pues es gracias a su condición de filósofo griego por lo que puede acceder, al llegar a Babilonia, al palacio del rey Vardanes y conseguir una audiencia con él (VA I, 29). En definitiva, gracias al poso cultural dejado por los antiguos colonizadores griegos, Apolonio tiene mayor facilidad en su labor de divulgación y comunicación con las élites de los países extranjeros¹³⁸.

¹³⁷ De izquierda a derecha: *Apolonio de Tiana* por Barthélémy de Mélo (1685-1687). Parque de Versalles, rotonda de los filósofos. *Divinatione et Magicis* (1615) por Jean-Jacques Boissard. En: Tractatus posthumus J. J. Boissardii vesuntini de divinatione et magicis praesigiis. p. 335. Donde se representa a Apolonio como un *Magi* oriental tocado con el gorro frigio. En el centro: *retrato contorniato en honor a Apolonio de Tiana*, Anónimo.

¹³⁸ REGER, Gary. On the road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle. *Mediterranean Historical Review*. Vol. 22, nº 2, 2007. p. 257-263.

Figura 3.



El hecho de que Filóstrato presentase a Apolonio como un filósofo errante respondía no sólo a la perpetuación de una característica del arquetipo del *hombre divino* sino también de una *retórica geográfica* propia de la escuela estilística a la que pertenecía el autor, a fin de trasladar a los lectores de la época estos lugares exóticos de los que deseaban conocer y porque además el autor utiliza como modelo para su protagonista a Pitágoras, conocido también por ser un gran viajero, con el fin de que su personaje no sólo le iguale en grandeza, sino que le supere¹³⁹. El sabio de Tiana no solo visita los límites del mundo conocido de la India a Etiopia o la remota¹⁴⁰ península ibérica entre otros.

2.2.1 Los milagros en la *Vida de Apolonio*

Según Filostrato, bien sea por la condición de iniciado del sabio de Tiana en diversas doctrinas secretas, que fue aprendiendo a lo largo de su formación y sus viajes por Oriente de mano de sus distintos maestros, ya fuesen estos: sus primeros maestros Eutidemo y Euxeno, los brahmanes, o los sacerdotes del templo de Asclepio en Egas, lo que ponen de manifiesto las narraciones de la VA es que el protagonista de las mismas había alcanzado la comunión con los dioses (VA II, 37), al concederle estos el don de interpretar los sueños y tener visiones, y los dioses a su vez habían llegado hasta él "...al hacerme participar de la sabiduría que hay en

¹³⁹ La relación es particularmente estrecha entre la Vida de Apolonio y la Vida de Pitágoras de Yámblico, entre las que se han señalado numerosas analogías. BERNABÉ PAJARES, Alberto (intr.) Vida de...op. cit. p. 19.

¹⁴⁰ Para la concepción mítico-cosmogónica de los romanos en la península ibérica se hallaba el fin del orbe, razón por la cual el cabo más septentrional de la península se denomine Finisterre, derivación del latín *finis terrae*, el fin de la Tierra

vosotros, me habéis concedido así mismo viajar por el cielo...” (VA III, 51), es esta comunicación directa entre el tianeo y la divinidad lo que permite a este convertirse en un taumaturgo portentoso¹⁴¹.

Podemos agrupar los poderes sobrenaturales de Apolonio en dos ámbitos diferenciados: el de la adivinación, donde incluiríamos la interpretación de los sueños (VA I, 23) las visiones y los oráculos, y por otro lado el de la magia, donde entrarían sus capacidades como exorcista, sanador y su capacidad de controlar espectros. En muchos pasajes de la VA el protagonista hace gala de sus habilidades adivinatorias y conocimiento de lo oculto: el mercader de Cilicia (VA I, 10), la inocencia de un condenado a muerte (VA V, 24) y las historias de Timasión (VA VI, 3) y el hombre de Menfis (VA VI, 5). Así como el conocimiento del futuro, que le permite a Apolonio adivinar una serie de hechos, como la muerte del gobernador de Cilicia (VA I, 12), el tiempo que iba a permanecer en Babilonia (VA I, 22), la epidemia que amenazaba Éfeso (VA IV, 4), o la identidad del próximo hierofante de Eleusis (VA IV, 18) entre otras. De sus capacidades mágicas destaca su poder sobre los espectros: la evocación de la sombra de Aquiles (VA IV, 16), el sátiro y el vino (VA VI, 27) y especialmente Menipo y la empusa (VA IV, 25). También son importantes las curaciones, consideradas el milagro por excelencia, y constituyen la mayor prueba de santidad, ya que se pone en relación con la idea de que la enfermedad está causada por la ira de un dios ante las culpas humanas¹⁴². Apolonio aprende este arte con los Brahmanes, que curan a un cojo, un ciego y un paralítico (VA III, 39), pero los supera, especialmente en dos casos particularmente relevantes: La antes mencionada resurrección de una muchacha (VA IV, 45)¹⁴³ y el joven mordido por un perro (VA VI, 43)¹⁴⁴.

Por otro lado, los exorcismos semejantes a las curaciones por las mismas razones. Apolonio los aprende también de Yarcas (VA III, 38), pero también en este caso supera a su maestro. Podemos ver ejemplos en los siguientes episodios: El exorcismo de la ciudad de Éfeso (VA IV, 10)¹⁴⁵ o el poseso de Colofón (VA IV, 20), episodio en el que el demon derriba una estatua, como prueba de que ha abandonado el cuerpo. También hay casos en los que es el propio Apolonio el beneficiario del milagro, coexistiendo así en él ambos planos, humano y divino. Podemos contar los siguientes: la Liberación de su pierna de la cadena, para hacer una

¹⁴¹ Nos estamos refiriendo a la *parrhesía*. Véase apartado 1.3.2. del presente trabajo para mayor desarrollo de este aspecto.

¹⁴² GIL FERNÁNDEZ, Luis. *Therapeia. La medicina popular...op.cit.* p. 354.

¹⁴³ Existe un milagro de similares características realizado por Jesús. En Marcos V 40 y Lucas VII 11.

¹⁴⁴ Cabe señalar que el animal interviene en la curación al igual que en los ritos de Asclepio, pero es Apolonio el verdadero catalizador de la curación.

¹⁴⁵ En este pasaje observamos la idea del *chivo expiatorio* que asume todas las culpas y libera, con su inmolación a la comunidad, similar a la fiesta del Día de la Expiación (Yom Kippur) que se practica en las religiones semíticas como podemos ver en *Levítico* 16:8-10.

demostración a Damis¹⁴⁶ (VA VII, 38). El hecho es importante para el desarrollo de la obra, porque es entonces cuando Damis comprende por primera vez cuál es la verdadera naturaleza de Apolonio, o la traslación mágica de Apolonio desde el tribunal hasta Dicearquía (VA VIII, 12)¹⁴⁷.

En definitiva, el orden de las diferentes clases de milagros no está dictado tanto por cuestiones de carácter expositivo cuanto justificado por una eficaz línea de desarrollo: de las manifestaciones de Apolonio como profeta y sabio, a la curación-exorcismo o a la resurrección, hasta la superación en sí mismo de las leyes del tiempo o del espacio, podemos observar un claro progreso en su capacidad milagrosa que, partiendo de características de sabiduría humana, el sabio termina por asumir los rasgos propios de las aretologías y de ahí a que éste adquiera las características propias del taumaturgo. La clase de milagro varía según progresa en su perfeccionamiento la propia figura del sabio y, consecuentemente, la forma literaria se adapta a esta evolución¹⁴⁸.

2.2.2 La Vida de Apolonio y el Jesús de los Evangelios.

La figura de Apolonio fue contrapuesta a la del Jesús evangélico por muchos paganos, tras la publicación de la obra de Filóstrato, provocando en ocasiones apasionadas discusiones entre los apologetas paganos y cristianos de los siglos III y IV d.C. Una de las polémicas más conocidas se produjo en los albores del siglo IV d.C. entre Eusebio de Cesarea¹⁴⁹ y Hierocles¹⁵⁰, de la que hablaremos con más detenimiento en el próximo epígrafe. No solo en la Antigüedad sino también durante el siglo XIX los estudiosos de la VA señalaron las similitudes existentes entre los evangelios canónicos y la obra de Filóstrato. La conclusión a la que llegaron estos investigadores fue que el sofista había leído los evangelios que circulaban por la parte oriental del Imperio Romano, especialmente el de San Marcos¹⁵¹. En el XIX el teólogo alemán Ferdinand Christian Baur llegó a afirmar que el propósito de Filóstrato al escribir la VA no fue otro que contraponer un “santo” pagano a la figura de Jesús¹⁵², aunque esta interpretación está actualmente desestimada y se mantiene que las similitudes entre la VA y los *Evangelios* se debe a la predisposición de las sociedades del mundo antiguo para el milagro, lo cual, por otra parte,

¹⁴⁶ Existe un paralelo en la literatura cristiana, en el que un ángel libera a San Pedro de la cadena. En: *Hechos de San Pedro* 11.

¹⁴⁷ Comparable a un milagro realizado por Pitágoras, el cual, fue visto en Metaponto y Tauromenio (localidades muy distantes entre sí) en el mismo día. En: PORFIRIO. *Vida de Pitágoras*, 27

¹⁴⁸ LO CASCIO, Ferdinando. *La forma...op.cit.* p. 82-96.

¹⁴⁹ Eusebio de Cesarea (c. 263-339) polemista cristiano y padre de la iglesia.

¹⁵⁰ Sossianus Hierocles (s. III-IV d.C.), apologeta pagano que ostentó el cargo de procónsul de Abisinia y Alejandría durante el reinado del emperador Diocleciano.

¹⁵¹ LEE, G. M. Had Apollonius of Tyana read St. Mark? *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. Vol. 48. 1973. p. 115-116.

¹⁵² KOFSKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Brill, 2002. p. 62.

haría más fácil la penetración del cristianismo¹⁵³. En el siglo pasado, en su celeberrima obra de mitología comparada *El héroe de las mil caras*, el erudito Joseph Campbell menciona a Apolonio y a Jesús como ejemplos claros dentro del arquetipo del héroe junto con Krishna, Buddha, y otros¹⁵⁴. Así mismo, Robert M. Price en su libro *The Christ-Myth Theory and its Problems*, llega a la misma conclusión que Campbell además de percibir que los textos antiguos frecuentemente comparaban a Jesús con Apolonio¹⁵⁵. Sin embargo, G. K. Chesterton, escritor y apologista cristiano, resaltó que el juicio único, el sufrimiento y la muerte de Cristo son opuestas a las historias de Apolonio, las cuales él identificó como falsas apoyándose en argumentos similares a los utilizados por Eusebio de Cesarea¹⁵⁶. Posiblemente la comparación entre ambos profetas no se deba tanto a una similitud auténtica entre sus contrapartes históricos, sino que los relatos de sus vidas se englobarían dentro de un arquetipo como el del *hombre divino* y del género hagiográfico, tan fluido y reconocible para el público de la Antigüedad tardía, sin descontar el hecho innegable de que los modelos idealizados de ambos se utilizasen como argumento por parte de sus partidarios, preocupados en conseguir una ventaja político-moral sobre sus adversarios, más que en el valor intrínseco del mensaje en el que se apoyan para desarrollar sus argumentos¹⁵⁷.

¹⁵³ KEE, Howard Clark. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Ediciones El almendro, 1992. p.127-129.

¹⁵⁴ BENNETT, Clinton. *In search of Jesus: insider and outsider images*. New York: Continuum, 2001. p. 206.

¹⁵⁵ PRICE, Robert M. *The Christ-Myth Theory and its Problems*. American Atheist Press, 2011. p. 20.

¹⁵⁶ CHESTERTON, Gilbert Keith. *The everlasting man* [libro electrónico]. Hendrickson Publishers, 2007. p. 272-274. Disponible en: http://www.personal.psu.edu/tif5053/chesterton/everlasting-man_ebook.pdf [Última visita 26/05/2017].

¹⁵⁷ KEE, Howard Clark. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento...op.cit.* p. 217-218.

3. INFLUENCIA DE APOLONIO A LO LARGO DE LA HISTORIA

A pesar del gran desconocimiento que existe en la actualidad sobre la figura de Apolonio de Tiana, el recuerdo de su persona ha estado presente a lo largo de la Historia de una y otra forma. Bien sea como personaje literario o como ejemplo de filósofo pagano diversos autores posteriores lo han mencionado y utilizado como herramienta para lograr sus fines. El historiador Flavio Vopisco¹⁵⁸ relata, en la obra del siglo III d.C., *La Historia Augusta* cómo Apolonio se aparece al emperador Lucio Domicio Aureliano, cuando iba a invadir Tiana. En la misma obra, este autor, impresionado por fama del filósofo, promete escribir sobre su vida, pero o bien no alcanzó a hacerlo o la obra se perdió.

Porque se dice que había pensado en serio destruir la ciudad...pero que Apolonio de Tiana, sabio de gran renombre y autoridad, filósofo ya anciano, un amigo verdadero de los dioses, digno también él de recibir honores divinos, se le presentó inesperadamente cuando iba a entrar en su tienda con su figura habitual y le dijo..." Aureliano, si quieres vencer, no debes pensar en la muerte de mis conciudadanos. Aureliano, si quieres ostentar el imperio, abstente de sangre de inocentes. Aureliano, si quieres vivir, actúa con clemencia". El emperador conocía el rostro de este venerable filósofo porque había visto su imagen en muchos templos. En fin, sobrecogido inmediatamente de pánico, le prometió un cuadro, estatuas y un templo y rectificó sus propósitos¹⁵⁹.

La mencionada polémica que se produjo a principios del siglo IV d.C. entre Eusebio de Cesarea y Hierocles se debió a que este último compuso un tratado anticristiano, *Un amigo de la verdad*, poco antes del inicio de las persecuciones contra los cristianos en el año 302 y fue difundido cuando estas ya habían comenzado en 303. Posee un tono irónico, como se puede observar en los fragmentos conservados de forma indirecta, gracias a las referencias de sus detractores cristianos: Lactancio y el propio Eusebio de Cesarea. En el tratado Hierocles compara la figura de Apolonio de Tiana con la de Jesucristo basándose en la VA, que gozaba de gran popularidad en la época y que este autor suponía histórica, y condena a los cristianos por sus exagerados elogios hacia un personaje como Jesús, habiendo sido coetáneo alguien como Apolonio, a quién él consideraba superior; además le sorprendía que no se le tuviera por un dios como a Jesús sino por un *amigo de los dioses*¹⁶⁰. Hierocles establece una comparación entre ambos *hombres divinos*, atribuyéndole al de Tiana no sólo mayor cantidad de milagros

¹⁵⁸ Se trata de un seudónimo.

¹⁵⁹ Flavio Vovisco Siracuso. El divino Aureliano 24, 3-7. En VV.AA. *Historia Augusta*. Trad. esp. intr. y notas de PICÓN, Vicente; CASCÓN, Antonio. Ediciones AKAL, 1990. p. 632-633.

¹⁶⁰ DZIELSKA, Maria. *Apollonius of Tyana...op. cit.* p. 155.

que al hebreo, sino también una mayor nobleza de carácter¹⁶¹. En respuesta a estos argumentos esgrimidos en *Un amigo de la verdad*, Eusebio escribió un tratado apologético titulado *Contra la Vida de Apolonio de Tiana escrita por Filóstrato*, o más popularmente conocida como *Contra Hierocles*. El objetivo que perseguía con esta obra era dismantelar la comparación entre Apolonio y Jesús, que había hecho su rival, e inclinar la balanza a favor del hebreo. Hierocles no fue el único que pretendió desprestigiar la figura de Jesús como *hijo de dios*, pues ya en el siglo II d.C. el filósofo griego Celso¹⁶² argumenta que:

Las viejas leyendas que narran el nacimiento divino de Perseo, de Anfión, de Eaco, de Minos, hoy ya nadie cree en ellas. Por lo menos dejan a salvo cierta verosimilitud, pues se atribuyen a esos personajes acciones verdaderamente grandes, admirables y útiles a los hombres. Pero tú ¿qué hiciste o dijiste hasta tal punto maravilloso? En el Templo la insistencia de los judíos no pudo arrancarte una sola señal que pudiera manifestar que eras verdaderamente el Hijo de Dios¹⁶³.

Ya en el siglo IV d.C. Lactancio¹⁶⁴ afirmaba que los efebos de Esparta rendían culto a una estatua de Apolonio de Tiana bajo el nombre de *Hércules Alexicacus*, título que este recibió tras salvar a los lacedemonios de la peste y que, según contaba la leyenda, esta advocación concedía milagros¹⁶⁵. Así mismo, el propio San Agustín¹⁶⁶ declaró que el tianeísmo valía más que el Júpiter de los paganos. Ante esta aseveración algunos autores cristianos justificarían sus palabras argumentando que los dioses de los paganos eran, si cabe, peores que un mago¹⁶⁷. En el siglo V d.C. la reputación de Apolonio seguía viva entre los cristianos. Prueba de ello es que León, ministro del rey de los visigodos, invitó a Sidonio Apolinar¹⁶⁸ a que le tradujera la obra de Filóstrato. El obispo realizó su traducción y la remitió al ministro con una carta en la que ensalza las virtudes del filósofo, diciendo que para ser perfecto sólo le faltaba haber sido cristiano¹⁶⁹. Sin embargo, a partir del siglo IX d.C. la percepción que se tenía del filósofo

¹⁶¹ KOFSKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea...op.cit.* p. 58-59.

¹⁶² Apologeta pagano del siglo II d.C.

¹⁶³ Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos* I,11. Traducción, introducción y notas de Serafín Bodelón. Alianza Ed., Madrid, 1989. p.71

¹⁶⁴ Lucio Cecilio Firmiano (¿245-325?), más conocido como Lactancio, apologeta cristiano.

¹⁶⁵ Supplément aux OEuv res posthumes de Frédéric II, Roi de Prusse. Tome IV. Extraído de BAYLE Pierre. *dictionnaire historique et critique*. Cologne, 1789. p.79. Nota a pie de página.

¹⁶⁶ San Agustín de Hipona (354-430) Padre y doctor de la iglesia católica.

¹⁶⁷ TILLEMONT, L-S. *Histoire des empereurs*. Tome II. Chez Charles Robustel. Paris, 1720 p. 130

¹⁶⁸ Sidonio Apolinar (431 o 432- 487 o 489) santo cristiano que ocupó el cargo de obispo de Clermont y defendió Auvernia contra los visigodos.

¹⁶⁹ FERNÁNDEZ LÓPEZ, Maria Concepción. Sidonio Apolinar, humanista de la antigüedad tardía: su correspondencia. *Antigüedad y cristianismo*, 1994. p.65-ss

empezó a tornarse mayoritariamente negativa. Focio¹⁷⁰ considera la obra de Filóstrato infantil y estúpida, llena de historias inventadas, fruto de un intelecto desaprovechado¹⁷¹. Durante la época bizantina circulaban con éxito talismanes atribuidos a Apolonio. Su leyenda como sabio experto en talismanes, bajo el nombre de Balinus, fue conocida también en el Oriente árabe¹⁷². No volvemos a encontrar referencias explícitas sobre el tianeo hasta que en el siglo XVI el pintor de la escuela flamenca Johannes Stradanus¹⁷³ decidió realizar reconstrucciones pictóricas, de las que nos han llegado sus bocetos¹⁷⁴ y algunas obras incompletas, sobre pasajes de la novela de Filóstrato¹⁷⁵. Johannes Collaert¹⁷⁶ a su vez realizó grabados sobre la vida del pensador basándose en los estudios previos de Stradanus¹⁷⁷.

En el siglo siguiente Miguel de Cervantes, en una de sus obras de teatro titulada *La gran sultana Doña Catalina de Oviedo* presentaba a Apolonio describiéndolo tal y como lo retrató Filóstrato, mencionado durante una conversación entre dos personajes de la obra: el madrigal y el cadí.¹⁷⁸ En el siguiente fragmento del diálogo: “ya sé que fue en el mundo Apolonio Tianeos, que entendía de las aves el canto”¹⁷⁹ podemos observar que se hace referencia a una de las capacidades especiales mencionadas por Filóstrato en la VA (I, 20), “...y la sabiduría por la que llegó, por el procedimiento árabe, el conocimiento del lenguaje de los animales”. Este hecho nos invita a pensar que Cervantes no conocía al personaje de oídas sino que había leído la obra de Filóstrato, por lo que, a pesar de estar probablemente prohibida por la corona y la Inquisición debido a su similitud con los pasajes evangélicos, podemos deducir que la VA era conocida en ciertos círculos, ya que esta fue reeditada en París en los primeros años del siglo XVII¹⁸⁰. Es en Francia donde uno de sus historiadores eclesiásticos más relevantes de ese siglo, Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont, consideró a Apolonio el mayor enemigo que ha tenido la

¹⁷⁰ Focio, también conocido como San Focio o Focio el Grande, (820 - 893) patriarca de Constantinopla, escritor bizantino, y santo de la Iglesia ortodoxa. Fue la figura más influyente en la evangelización de los eslavos

¹⁷¹ Photius (intr. y exégesis); Philostrate. *Vie d'Apollonius de Tyane*. OEuvre numérisée par Marc Szwajcer. [página web] Disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/photius/apollonius.htm> [Última visita 20/07/2017].

¹⁷² MONTERO, Santiago. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Trotta, 1997. p. 71.

¹⁷³ Johannes (Jan) Stradamus (1523-1605) pintor manierista nacido en Flandes. Desarrolló la mayor parte de su actividad artística en Florencia, donde vivió la segunda mitad del siglo XVI.

¹⁷⁴ Los bocetos de Stradamus se encuentran en Nueva York en el Museo de diseño Cooper-Hewitt, en la *Smithsonian Institution*.

¹⁷⁵ VAN YSSELT, Dorine van Sasse. Stradanus Drawings for the "Life of Apollonius of Tyana". *Master Drawings*, 1994, p. 352-355. Véase Fig. 5.

¹⁷⁶ Johannes (Jan o Hans) Collaert (c. 1525/30 – 1580) Artista de origen flamenco especializado en grabados, en su mayoría de temática bíblica.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 356-357. Véase Fig. 5.

¹⁷⁸ DE CERVANTES, M. (1997). *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*. [libro electrónico] Vern G. Williamsen 1997, pp.16-18. Disponible en: <https://goo.gl/FVM3ti> [Última visita: 30/05/2017] Se trata de una obra teatral.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p.18.

¹⁸⁰ BERNABÉ PAJARES, Alberto (intr.) *Vida de...op. cit.* p. 52.

iglesia en su nacimiento: “por la inocencia aparente de su vida y los supuestos milagros”. Dijo de él que “el mismo diablo lo trajo al mundo en las mismas fechas que Jesús, para hacer dudar de Jesús y sus maravillas y de sus discípulos”¹⁸¹. De igual manera, el escultor francés Barthélémy de Mélo¹⁸² realizó en 1687 una representación escultórica de Apolonio, presentándole con las vestimentas clásicas de un filósofo pitagórico¹⁸³.

Figura 5¹⁸⁴



Un siglo más tarde, uno de los padres de la Ilustración francesa, el filósofo Voltaire, haciendo gala de una ferviente ideología anticlerical, da nuevo aliento a la polémica iniciada por Hierocles siglos atrás y sitúa a Apolonio por encima de Jesús, aunque mostrando una actitud

¹⁸¹ TILLEMONT, L-S. *Histoire des empereurs...* op.cit. p. 120.

¹⁸² Barthélémy de Mélo (s.XVII-s.XVIII) Escultor de origen flamenco conocido por sus trabajos en los jardines de Versalles, especialmente por sus esculturas de Mercurio y Apolonio.

¹⁸³ Véase fig. 2 Esta escultura se puede encontrar en la *rotonda de los filósofos* en los jardines del palacio de Versalles

¹⁸⁴ De izquierda a derecha y de arriba abajo: *Apolonio conociendo a los animales y a los nativos de Etiopia* (VA VI, 1-2), y *Apolonio prediciendo el veredicto de un hombre condenado en Alejandria* (VA V, 24), por Jan Stradanus. En la zona inferior, los grabados realizados Hans Collaert representan de nuevo a *Apolonio y los nativos de Etiopia* y *La persecución del espíritu y el satíro malvado* (VA VI, 27). Las obras pictóricas se hallan en Londres, *Courtauld Institute Galleries, Witt Collection*. Así como en la sala de pinturas de la Universidad de Leiden. Los trabajos de Jan Collaert se pueden visitar en la *Rijksprentenkabinet*. Amsterdam.

crítica frente a las posibles cualidades sobrenaturales de ambos taumaturgos¹⁸⁵. En el siglo XIX, la figura del pensador vuelve a ser puesta en entredicho. Gustave Flaubert¹⁸⁶ en su obra *La tentación de San Antonio*, representó a Apolonio y a su discípulo Damis como enviados del diablo. En un interminable diálogo entre San Antonio, Damis y Apolonio, Flaubert va desarrollando los aspectos de la vida de Apolonio que generan controversia en la Iglesia, por su parecido con Jesús. San Antonio, al principio, simpatiza con sus visitantes y conversa con ellos, pero poco a poco va descubriendo las similitudes con Jesús y comienza a dudar, comprendiendo que se trata de una nueva tentación del diablo. Entonces, desesperado, les pide que se vayan, rechazando escuchar una palabra más. Pero ellos no se van, al contrario, comienzan a proponer una serie de cosas que podrían complacer y tentar al santo. El diálogo se torna insoportable, San Antonio se tapa los oídos, grita, se desespera mientras que ellos insisten¹⁸⁷. Desde finales del XIX y sobre todo a partir del XX, Apolonio de Tiana, tal y como lo presenta la obra de Filóstrato, se ha convertido en objeto de estudio por parte de académicos, especialmente británicos y franceses, debido a las numerosas reediciones que se han realizado en este último siglo de la VA¹⁸⁸. La figura del pensador neopitagórico también ha suscitado el interés de otros estudiosos, más relacionados con las ciencias ocultas, la teosofía y la masonería, dados los aspectos exotéricos y sobrenaturales en la vida del profeta de Tiana. De entre estos autores podemos destacar a la médium y teósofa Helena Blavatsky, que le dedicó un capítulo al filósofo en uno de los tomos de su obra *La doctrina secreta*; al escritor franco-polaco Jacques Bergier, que lo menciona en su obra *Los libros malditos*; al químico y alquimista Fulcanelli y al Teósofo y escritor G.R.S. Mead, que escribió una de las obras más importantes sobre Apolonio¹⁸⁹.

Como podemos observar, Apolonio de Tiana ha sido estudiado y reinterpretado a lo largo de los siglos llegando hasta nuestros días, especialmente desde que Filóstrato publicase su obra hagiográfica. Pero también es cierto que el conocimiento de este personaje no es algo generalizado, sino que pertenece a unos círculos intelectuales específicos y que, pese a gozar

¹⁸⁵ THÈSE Eugène -Leon Fournier. *Apollonius de Tyane, Philostrate et leurs commentateurs*. Faculté de protestante de Montauban. Toulouse, 1869. p.28

¹⁸⁶ Gustave Flaubert (1821-1880) escritor costumbrista francés. Es considerado uno de los mejores novelistas occidentales y es conocido principalmente por su novela *Madame Bovary*, y por su escrupulosa devoción a su arte y su estilo.

¹⁸⁷ FLAUBERT, Gustave. Capítulo IV. *Las tentaciones de San Antonio*. NoBooks Editorial, 2011. p. 80-96. Se trata de una obra teatral.

¹⁸⁸ Para más información sobre este aspecto véanse los epígrafes introductorios.

¹⁸⁹ Pese a que consideramos de cierta relevancia a estos autores y sus estudios en lo relativo a la figura de Apolonio, sus obras se han excluido de entre el material válido para el trabajo, al considerarse que el enfoque pseudocientífico de las mismas se contraponen a la intención de este estudio. Para más información sobre este aspecto: MEAD, George Robert Stow. *Apollonius of Tyana: The Philosopher, Explorer and Social Reformer of the First Century AD*. Cosimo, Inc., 2007.

de presencia y participación en obras de dramaturgos tan insignes como Cervantes o Flaubert, se trata de obras menores. Cabe destacar que el personaje de Apolonio parece haber perdurado hasta nuestros días gracias a la labor de autores franceses, en su mayoría, o bien miembros de la sociedad teosófica, por lo que hemos podido observar durante el desarrollo de este apartado.

CONCLUSIONES

Tras el análisis de los diferentes aspectos relativos a Filóstrato y su biografía de Apolonio de Tiana, hemos llegado a una serie de conclusiones que podemos sintetizar de la siguiente manera:

1. La obra de Filóstrato y su protagonista tuvieron gran influencia, tanto en su época de esplendor como en los siglos posteriores.
2. La VA es un hito en la novela clásica griega, particularmente dentro del género de la aretalogía, e influyó posteriormente en obras hagiográficas de cuño cristiano, como es el caso de la *Vida de San Antonio* de Atanasio de Alejandría. Esta, por su parte, fue también un referente para el género hagiográfico cristiano.
3. Merece ser destacada la habilidad de la que Filóstrato hizo gala al escribir la obra, pues fue capaz de plasmar en el personaje de Apolonio no sólo lo que su benefactora Julia Domna esperaba, sino convertirlo a su vez en la encarnación pagana del *hombre divino*.
4. Sin embargo, Filóstrato no solo tuvo éxito en este aspecto, puesto que también consigue representar al filósofo neopitagórico como personaje histórico que vivió en el primer siglo de nuestra era, sino que, además, logró, como si de un publicista actual se tratara, redimensionar la figura del filósofo tiano convirtiéndole en un personaje atrayente y digno de emulación. Como consecuencia de ello, el personaje de Apolonio ha conseguido perdurar a lo largo de los siglos, no sin cierta polémica, que en ciertos círculos y épocas ha ayudado a este fin y en otros ha resultado contraproducente.
5. El contraste entre Apolonio y la figura de Jesús viene dado más por la influencia que los evangelios tuvieron para Filóstrato en la redacción de su obra y el consiguiente éxito de su personaje entre los paganos de la Antigüedad tardía, que no dudaron en utilizarlo como arma arrojada en sus batallas dialécticas contra un cristianismo creciente, que por un auténtico paralelismo en las vidas de ambos teúrgos.
6. De la misma manera, el desprestigio y la caída en el olvido que sufrió este personaje desde la pujanza de la religión cristiana, es debido a una interpretación demasiado literal de la obra de Filóstrato y al miedo a que la vida de un filósofo pagano pudiera poner en tela de juicio la figura central de la religión preponderante. Este argumento explica que aquellos que han salvaguardado el recuerdo de Apolonio de Tiana e incluso elogiado su figura hasta hace poco más de un siglo, hayan sido

prioritariamente intelectuales vinculados a corrientes teosóficas y de librepensamiento, especialmente de origen francés.

ANEXOS

TABLA DE FIGURAS

	Tipo	Título de la obra	Autor	Temática	Pág.
Fig. 1	Epigrama	Epitafio Apolonio en Cilicia.	Anónimo	Epitafio y semblanza .	14.
Fig. 2	Grabado/Escultura	Representaciones de Apolonio como filósofo y mago.	VV.AA. ¹⁹⁰	Retratos	34.
Fig. 3	Cartografía	Mapa de los viajes de Apolonio.	Robertino Solàrion (2004)	Mapa del Imperio Romano en el S. I d.C.	35.
Fig. 5	pinturas y grabados	Varios títulos ¹⁹¹ .	Jan Stradamus & Jan Collaert.	Pasajes de la VA	42.

¹⁹⁰ Véase nota al pie número 137.

¹⁹¹ Véase nota al pie número 184 para más información.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- Celso. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Trad. esp. intr. y notas de BODELÓN, Serafín. Madrid: Alianza Ed. 1989.
- Dión Casio. *Epítomes de la Historia Romana*. (trad. esp. DUARTE SÁNCHEZ, Antonio Diego. Vols. 2-3, lib. LXI-LXX y LXXI-LXXX. 2015) Disponibles en: <https://goo.gl/VqTDBb> y <https://goo.gl/GJ1zNN> [Última visita: 30/04/2017] respectivamente.
- Dión de Prusia. *En Celenas de Frigia. Discursos: XII-XXXV*. Trad. esp. DEL CERRO CALDERÓN, Gonzalo. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- Filóstrato. *Vida de Apolonio de Tiana* (KAYSER, Carl Ludwig, et al. ed. en aedibus BG Teubneri, 1870; trad. esp. intr. y notas BERNABÉ PAJARES, Alberto. Madrid: Editorial Gredos, 1992).
- Focio (intr. y exégesis); Philostrate. Vie d'Apollonius de Tyane. OEuvre numérisée par Marc Szwajcer (Ed. y Trad.). [página web] Disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/photius/apollonius.htm> [Última visita 20/072017].
- Luciano de Samósata. Alejandro o el falso profeta. *Obras*. vol. 2. Trad. esp. intr. y notas NAVARRO GONZALEZ, José Luis. varios eds. Madrid: Editorial Gredos, 1988
- VV.AA. *Historia Augusta*. Trad. esp. intr. y notas de PICÓN, Vicente; CASCÓN, Antonio. Ediciones AKAL, 1990.

MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

- ACERBI, Silvia. La " parrhesía" del " theios aner" en la historia religiosa de Teodoreto de Ciro. *Estudios clásicos*, 2015, no 148, p. 23-37.
- ANDERSON, Graham. Sage, Saint and Sophist: Holy Men and Their Associates in the Early Roman Empire. Routledge, 1994.
- ANDERSON, Graham "Apollonius of Tyana as a Novel". En *Erótica Antigua*, Actes of the intemational conference of the ancient novel. Bangor. 1977.
- ARDANAZ FERNÁNDEZ, Santiago; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Rafael. El consensus y la auctoritas en el acceso al poder del emperador Septimio

Severo. *Antigüedad y cristianismo*, 2006, no 23. p. 24-37. Disponible en: <https://goo.gl/iZz9Ww> [Última visita: 26/05/2017]

- BAYLE, Pierre; *Dictionnaire historique et critique*. Cologne, 1789.
- BENNETT, Clinton. *In search of Jesus: insider and outsider images*. New York: Continuum, 2001. p. 206.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto; FILÓSTRATO, Flavio. *Vida de Apolonio de Tiana*. "Introducción". Editorial Gredos, 1992.
- BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in late antiquity. *Journal of Roman studies*, 1971, vol. 61, p. 80-101.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *The everlasting man* [libro electrónico]. Hendrickson Publishers, 2007. Disponible en: http://www.personal.psu.edu/tif5053/chesterton/everlasting-man_ebook.pdf [Última visita 27/05/2017].
- DE CERVANTES, M. *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*. [libro electrónico] Vern G. Williamsen. 1997. pp.16-18. Disponible en: <https://goo.gl/FVM3ti> [Última visita: 30/05/2017]
- DZIELSKA, Maria. *Apollonius of Tyana in legend and history*. L'Erma di Bretschneider, 1986. ISBN 88-7062-599-0
- FLAUBERT, Gustave. *Las tentaciones de San Antonio*. NoBooks Editorial, 2011.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, María Concepción. Sidonio Apolinar, humanista de la antigüedad tardía: su correspondencia. *Antigüedad y cristianismo*, 1994.
- GASCO LA CALLE, Fernando. Magia, religión o filosofía, una comparación entre el "Philopseudes" de Luciano y la "Vida de Apolonio de Tiana" de Filostrato. *Habis*, 1986, no 17, p. 271-282.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Triacastela, 2004.
- GRIMAL, Pierre. *Romans grecs et latins*. Paris. 1958.
- HARRIS, B. F. Apollonius of Tyana: Fact and Fiction. *Journal of Religious History*, 1969, vol. 5, no 3, p. 189-199.
- HELM, Rudolf. *Der antike Roman*. Berlin. 1948 (Gotinga, 1956).
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino? En *II Congreso peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990: actas*. Universidade de Coimbra, 1993. p. 193-216.

- HIDALGO DE LA VEGA, María José. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 2001, no 4, p. 211-230.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. La magia y la religión en las obras de Apuleyo. *Zephyrus*, 2009, vol. 30, p. 223-230.
- JONES, C P. (intr. y trad.) PHILOSTRATUS. Life of Apollonius. Penguin Books, 1970.
- JONES, C. P. An epigram on Apollonius of Tyana. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, 1980 p. 190-194.
- KEE, Howard Clark. Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento. Ediciones El almendro, 1992.
- KOSKENNIEMI, Erkki. Apollonius of Tyana: ¿A Typical θεῖος ἄνθρωπος? *Journal of Biblical Literature*, 1998, vol. 117, no 3, p. 455-467.
- KOFISKY, Arieh. Eusebius of Caesarea against paganism. Brill, 2002.
- MEYER, Eduard. Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos, *Hermes* 52. 1917. pp. 372-sigs.
- MONTERO, Santiago. *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Trotta, 1997.
- LO CASCIO, Ferdinando. *La forma letteraria della Vita di Apollonio Tiano*, Palermo, 1974.
- LEE, G. M. Had Apollonius of Tyana read St. Mark? *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*. Vol. 48. 1973.
- PADILLA, Carmen. Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana. *Morfología del relato de milagro y géneros afines*. Ediciones El almendro, 1991.
- PADILLA, Carmen. Hombres divinos y taumaturgos en la antigüedad: Apolonio de Tiana. *En la frontera de lo imposible*, 1997, vol. 149.
- PERIAGO LORENTE, Miguel (intr., trad. y notas); PORFIRIO. *Vida de Pitágoras; Órficas; Argonauticas; Himnos Órficos*. Editorial Gredos. Madrid, 1987.
- PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo. Materiales para el estudio de la magia y superstición en la Pars Orientis del Imperio. En *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*. Servicio de Publicaciones, 1985. p. 129-136.

- PRICE, Robert M. *The Christ-Myth Theory and its Problems*. American Atheist Press, 2011.
- RAPP, Claudia, et al. "For next to God, you are my salvation": Reflections on the rise of the holy man in Late Antiquity. *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, 1999, p. 63-81.
- REARDON, B. P. *Courants littéraires grecs des II et III siècles après J.C.* Paris. 1971. p. 189.
- REGER, Gary. On the road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle. *Mediterranean Historical Review*. Vol. 22, nº 2, 2007. p. 257-271
- RICHARDSON, N. J.; BURIAN, Peter. The Epigram on Apollonius of Tyana. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1981, vol. 22, no 3, p. 283-285.
- ROHDE, Erwin *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876 (3ª. ed. W. SCHMID, Leipzig, 1974.)
- SZWAJCER, Marc (Ed. y Trad.) Philostrate. Vie d'Apollonius de Tyane. Oeuvre numérisée [página web] Disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/photius/apollonius.htm> [Última visita 20/072017].
- SAN BERNARDINO, Jesús. El "Daimon" de Apolonio de Tiana según Filóstrato. En *Heroes, semidiosos y daimones*. Ediciones Clásicas, 1992. p. 273-282.
- SAAVEDRA GUERRERO, Maria Daría. "El Mecenazgo Femenino Imperial: El Caso De Julia Domna." *L'Antiquité Classique*, vol. 63, 1994, pp. 193–200., www.jstor.org/stable/41654240. [Última visita: 17/02/2017]
- SÁNCHEZ DE MAYO, Pablo; MARCOS, Mar. (Dir). *La idea del vegetarianismo en el mundo grecorromano y su traspaso al cristianismo primitivo*. Trabajo final de Máster. Universidad Complutense de Madrid. 2015. p. 34-38. Disponible en: <https://goo.gl/FSP8sR> [Última visita 26/05/2017]. p. 34-38.
- SANCHO GÓMEZ, Miguel P. La religión del siglo III: los Severos y la influencia orientalizante de Heliogábalo. Sincretismo, culto imperial, magia

y ritos místéricos (199-248). *Antigüedad y Cristianismo*, 2011, no 28, p. 595-623.

- TEJA, Ramón. Cultos y ritos terapéuticos cristianos en la hagiografía de Oriente (siglos IV-VI). p. 1-27.
- TEJA, Ramón. Los orígenes del monacato (Siglos IV-V). *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1987, no 1, p. 15-30.
- THÈSE Eugène -Leon Fournier. *Apollonius de Tyane, Philostrate et leurs commentateurs*. Faculté de protestante de Montauban. Toulouse, 1869.
- TILLEMONT, Louis-Sébastien Le Nain de. *Histoire des empereurs*. Tome II. Chez Charles Robustel. Paris, 1720.
- VAN YSSELT, Dorine van Sasse. Stradanus Drawings for the " Life of Apollonius of Tyana". *Master Drawings*, 1994, p. 351-359. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1554154> [Última visita: 14/02/2017]