

**SUEÑOS Y VISIONES ENTRE LOS
CRISTIANOS BIZANTINOS**

Antonio Bravo García
Universidad Complutense

Antes de comenzar con nuestra exposición, una pequeña precisión parece necesaria; como es sabido, el Imperio bizantino duró más de mil años aunque no todos los estudiosos piensan igual. Los más colocan su inicio en la inauguración oficial o dedicación de Constantinopla por Constantino I el Grande, el 11 de mayo de 330, aunque otros ponen su comienzo en la separación de Oriente y Occidente (395), o bien tras el reinado del gran Justiniano (527-565) o incluso justo tras el comienzo del ataque árabe, cuando lo que había sido el Imperio romano perdió gran parte de su territorio; fue Heraclio (610-641) el emperador que se enfrentó al Islam tras haberse las tenido que ver con los persas, y la Hégira de Mahoma se fecha en 632. Este Bizancio, milenarismo pues, fue, de todas maneras, *un estado medieval griego cristiano* y, si hemos colocado en el título de esta conferencia las palabras “cristianos bizantinos”, ha sido más bien para intentar indicar que no íbamos a tomar en consideración el cristianismo primitivo ni tampoco algunos autores –de los que se han ocupado competentemente nuestros colegas en este *XV Seminario sobre Historia del Monacato*– que, por su cronología y formación, podrían considerarse más apegados al mundo antiguo. Sin embargo, el corte es difícil; Constantino, cierto es, reinó desde 324 a 337, pero Sinesio de Cirene vivió desde el 370 al 413, de modo que un autor como Evagrio del Ponto, fundamental para conocer la evolución final que el cristianismo introdujo en la concepción de los sueños y autor de una obra clave para la constitución de la Ortodoxia bizantina en lo que se refiere a la ascética, resulta ser coetáneo pero mayor que Sinesio puesto que vivió entre 345 y 399 y se trató, además, con el círculo de los Padres Capadocios. No hay problema alguno, sin embargo, ya que, al aludir a los diversos autores, se hará mención de su cronología en la medida de lo posible.

Entrando ya más en materia, establezcamos una primera obviedad: las culturas –puede afirmarse así– “moldean” sus propios sueños. Quiere decir esto que no sólo se sueña con elementos que tienen su propia correlación con los esquemas y valores culturales (el libro de R. Caillois¹) y otros así lo prueban) sino que se interpretan y, por tanto, significan luego en el saber o código asignado para la interpretación de

¹ Caillois et alii, *Il sogno e le civiltà umane*, tr. it., Bari 1966; puede verse también VV.AA. *Les songes et leur interpretation (Sources orientales II)*, París 1959.

aquéllos, lo que la propia cultura estima en función de sí misma. Es pues normal que el repertorio de símbolos, pese a su tendencia natural a permanecer inalterado, se reordene con el tiempo y cambie en función de los nuevos valores y significados; de hecho, cuando E.R. Dodds⁽²⁾, autor de un famoso libro todavía muy útil, describe lo que es el “esquema onírico”, señala que se trata “de un tipo de estructura [...] que depende de un sistema de creencias socialmente transmitido y que deja de darse cuando dejan de ser vigentes esas creencias”⁽³⁾. Y continúa diciendo: “No sólo la elección de éste o de otro símbolo, sino la naturaleza del sueño mismo parece conformarse a un rígido esquema tradicional” , *lo que quiere decir, en pocas palabras, que uno sueña lo que en su época sueña alguien de su entorno cultural y social y lo sueña tal como lo sueñan los demás*, incluso –podríamos decir de hoy en día– con las convenciones propias de las novelas leídas, el cine visto y las horas de televisión consumidas⁽⁴⁾. Uno ve en el cielo –dijo un investigador hablando de la visión de Constantino el Grande⁽⁵⁾– lo que “quiere” ver y ese “querer” está determinado o “construido”, como se suele decir ahora, remitiéndose de inmediato al concepto “construcción social de la realidad”⁽⁶⁾, por las convenciones de la cultura a que pertenece. Pero además, dejando de lado lo que es la *onirocrítica* –es decir, el significado de los sueños y su interpretación–, la *reflexión oniroológica* –o sea, el estudio de la

² *Los griegos y lo irracional*, tr. esp., Madrid 1960, p. 29.

³ No otra cosa sostiene, estudiando en profundidad los libros bizantinos de sueños, G. Guidorizzi, “I prontuari oniro-mantici bizantini”, *RIL* 111 (1977), pp. 150-151. Afirma primero este investigador que “nei prontuari bizantini l’interpretazione è unica, applicabile ad ogni individuo e ogni circostanza come se il sogno avesse una sua esistenza autonoma indipendente dalla persona del sognante; si può quasi dire che, mentre nei manuali più elaborati i sogni vengono presentati come un sistema di *simboli*, qui si configurano come un sistema di *segnî*”. Sin embargo, no tarda en explicar que esa transformación profunda comporta también otros cambios: “La trasformazione della cultura ha portato con sè anche una notevole trasformazione del linguaggio simbolico attraverso il quale si esprime il sogno. Da tale confronto” –concluye– “risulta infatti che intere classi di sogni scompaiono o, quanto meno, si rarefanno nel passaggio dal mondo greco a quello bizantino, mentre altre compaiono *ex novo*, e altre ancora sembrano modificare il loro valore simbolico [...]”.

⁴ Sobre este aspecto “social” del sueño ha insistido Guidorizzi en varios de sus trabajos; traigamos aquí, por ejemplo, su opinión en “La letteratura dell’irrazionale” en G. Cambiano *et alii* (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. II. La ricezione e l’attualizzazione del testo*, Roma 1995, p.607: “Secondo la concezione prevalente in epoca antica, il sogno non è un segnale interno alla psiche del sognatore ma parla anche di quello che accade nei rapporti tra lui e il mondo: lo avverte di cose che stanno per accadere (sogno profetico), oppure lo mette in contatto con il mondo nascosto degli dei e dei demoni, oppure ancora viene impiegato per diagnosticare una malattia (sogno diagnostico) e talvolta per produrre la guarigione (sogno incubatorio), oppure è ritenuto impulso sufficiente per fondare un culto o una città, oppure ancora forma la cornice per esperienze mistiche e paranormali. Si può dunque affermare che mentre per la cultura contemporanea il sogno è una categoria esclusivamente psicologica, per i Greci esso fu anche un fenomeno della società”. *Mutatis mutandis*, puede aplicarse esto al mundo bizantino.

⁵ “A man only sees in the sky what he is predisposed to notice or recall”; la frase es de R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*, Harmondsworth, Middlesex 1986, p. 617.

⁶ Remitimos a la obra de P.L. Berger-Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, tr. esp., Buenos Aires 1983 (reimpr.).

génesis del ensueño en sí mismo⁽⁷⁾— se mueve también indudablemente en relación con el estado de la ciencia de la época y adopta el necesario colorido “moderno”, a pesar de que, como ocurre en todos estos saberes o pseudosaberes, tiende a ser igualmente muy conservadora. ¿Qué son los sueños? ¿Cómo se producen? ¿Cuáles son sus clases? ¿Qué significan? Son éstas, preguntas cuyas respuestas, a menudo fosilizadas, se heredan siglo tras siglo sin que se vuelva a hacer más caso de esos términos una vez formulada la letanía de tipos, definiciones, motivos correspondientes y significados, recogida quién sabe de dónde⁽⁸⁾. Una breve serie de ejemplos escogidos podría aclarar lo que decimos, pero remitámonos por el momento únicamente a lo que más adelante se dirá de las interpretaciones de un Achmet ben Sirin, que es tal vez el más importante onirócrito del que se hablará en estas páginas.

En lo que toca a la terminología —un aspecto del que se pueden extraer conclusiones más sustanciosas— destaquemos especialmente un punto que ha merecido cierta atención en los estudios referidos al paso de estas concepciones del mundo antiguo al bizantino; se trata de que la distinción entre *imagen dentro del ensueño*, estando dormidos por supuesto, y la *imagen que se nos aparece estando despiertos* ya no es siempre clara en las fuentes tardoantiguas o bizantinas. Como ha señalado A. Rouselle⁽⁹⁾, en ocasiones “es difícil distinguir los sueños soñados despierto de los sueños dormido...[...] Lo que afloran no son ni visiones ni sueños, sino fantasías” y

⁷ Sobre estas distinciones y contenido puede verse, aparte del panorama conciso trazado por St.M. Oberhelman, art. “Dreams and Dream Visions” en A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., N. York-Oxford 1991, p. 661 (= *ODB*), Guidorizzi, “I prontuarii”, pp. 135-155, *Idem*, “L'onirocritica bizantina” en su edición con traducción y notas, *Pseudo-Niceforo, Libro dei sogni*, Nápoles 1980, pp. 7-26, Oberhelman, “Prolegomena to the Byzantine Oneirokritika”, *Byzantion* 50 (1980), pp. 467-503, *Idem*, *The Oneirocritic Literature of the Roman and Byzantine Eras of Greece. Manuscript Studies. Translations and Commentaries [...]*, 2 vols., Universidad de Minnesota 1981 y A. Bravo García, “La interpretación de los sueños en Bizancio”, *Erytheia* 5 (1984), pp. 63-82. Para onirología, finalmente, son de interés (centrados en Aristóteles) G. Cambiano-L. Repici, “Aristotele e i sogni” en G. Guidorizzi [ed.] *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, pp. 121-135 y Bravo García, “Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños”, *Revista del Colegio Universitario de Ciudad Real (Cuaderno de Filología)* 4 (1986), pp. 15-65. Aunque no hay en él un tratamiento demasiado sistemático, es muy útil para supersticiones y pseudociencias bizantinas (con gran profusión de citas de onirócritas) la obra enciclopédica de F. Kukulés, *Βυζαντινών βίος καὶ πολιτισμός*, II b, Atenas 1948, pp. 123-276 (hay reimpr.) y V a, 1955, pp. 167-261.

⁸ Ocurre así con Artemidoro, que enuncia una complicada clasificación, tradicional desde luego (ὄνειρος [*somnium*], ὄραμα [*uisio*], χρηματισμός [*oraculum*], ἐνύπνιον [*insomnium*] y φάντασμα [*uisum*]), para no volver a utilizarla prácticamente; un estudio sintético de esas clasificaciones en el mundo antiguo puede verse, entre otros, en C.A. Behr, *Aelius Aristides and the sacred Tales*, Amsterdam 1968, pp. 171-195 (cap. VIII, “The Interpretation of Dreams in Antiquity”) y A.H.M. Kessels, “Ancient Systems of Dream-Classification”, *Mnemosyne*, ser. IV, 22 (1969), pp. 389-424. Recordemos aquí que una monografía más reciente sobre Aristides, con una orientación más psicológica, es la de G. Michenaud-J. Dierkens, *Les rêves dans les “Discours sacrés” d’Aelius Aristide, IIe siècle ap. J.C.*, Mons 1972.

⁹ *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, tr. esp., Barcelona 1989, p. 179.

G. Dagron⁽¹⁰⁾ llama la atención acerca de que, en los *Hechos de los Apóstoles*, 2,17, no se distingue ya entre visiones (ὀράσεις) y sueños (ἐνύπνια). Por su parte J.S. Hanson⁽¹¹⁾ ha escrito que, también en época tardía, la aparición de una *visión en el sueño* se suele expresar nada menos que con la siguiente lista de términos que, antes, se oponían en su significado formando grupos, pero ya no: ἐνύπιον, ὄραμα, ὄψις, φάσμα, φάντασμα, φαντασία, ἀποκάλιψις, ἐπιφάνεια, ὀπτασία, ὄρασις, o bien con la conocida fórmula, vieja de siglos, ὄναρ ἰδεῖν y sus variantes⁽¹²⁾. Opina también este autor que, por tanto, resulta ahora, en la época tardía, bastante complicado distinguir un *ensueño* de una *visión* ya que, en su opinión, “la estructura formal y la función literaria de estos relatos permanece siendo la misma”⁽¹³⁾. Como ya hemos escrito hace tiempo, las conclusiones de Hanson en lo que se refiere a la confusión abundante de *somnium/visio* y de ὑπαρ/ ὄναρ, es decir entre los dos estados (“dormido/desperto” o bien “en la vigilia/en sueños”) vienen a estar de acuerdo con las de Teresa Sardella⁽¹⁴⁾ –una investigadora con la que, precisamente, coincidimos aquí, en este Centro, hace algunos años–, y con las de Margaret Kenny⁽¹⁵⁾, quien afirma que en los textos hagiográficos estudiados por ella se utiliza un vocabulario onírico allí donde el contexto es precisamente de visiones claramente narrativas; “in doing so” –concluye Kenny–, the distinction between the dream and the vision becomes so blund as to be lost altogether”. En resumidas cuentas, que todo apunta a

¹⁰ “Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interpretation d’après les sources byzantines” en T. Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma [...] 1983*, Roma 1985, p. 42, n. 21.

¹¹ “Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity” en W. Hase (ed.), *ANRW II*, 23, 2 (1980), p. 1407, n. 49. Sobre visiones de sueño de dioses, démones, almas de difuntos, visiones en un contexto erótico y otras que mueven a la conversión al monoteísmo en la época tardoantigua véase, desde otro punto de vista, F.R. Trombley, “Religious experience in late Antiquity: theological ambivalence and Christianization”, *BMGs* 24 (2000), pp. 2-60.

¹² Véase G. Björck, “ONAP ἸΔΕΙΝ. De la perception de rêve chez les anciens”, *Eranos* 44 (1946), pp. 306-314.

¹³ No tomamos aquí en consideración las observaciones de la psicóloga Ira Progoff para quien, en lo que se refiere a esos “sueños de vigilia” (sueños en un estado “de duerme-vela, fronterizo entre el sueño y la vigilia”), “la palabra ‘vigilia’ no se ha utilizado para indicar el contraste con los sueños que se tienen durmiendo sino para transmitir la amplitud de la dimensión del sueño. Los ensueños no se ciñen a la condición física del dormir sino que pertenecen a la dimensión simbólica de la experiencia humana en su totalidad. Por lo tanto, pueden producirse durante el estado somnial que es donde solemos buscarlos, en los estados de vigilia donde nos encontramos viviendo el aspecto simbólico de la vida, y en los estados crepusculares que están entre el estado de sueño y el de vigilia”. Véase M. López Salvá, “Adivinación y sueños en el Paganismo y Cristianismo” en R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas (Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato [...] 2000)* [= *Codex Aquilarensis 17*], Aguilar de Campoo, Palencia 2001, p. 83.

¹⁴ “Visioni oniriche e immagini di santità nel martirio di S. Lucia” en S. Pricoco (ed.), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità. Atti del Convegno di Studi, Catania [...] 1986*, Soveria Mannelli, Catanzaro 1988, pp. 139-140.

¹⁵ “Distinguishing between dreams and visions in ninth-century hagiography”, *Gouden-Hoorn/Golden Horn* 4,1 (1996) [se trata de una comunicación hecha al *XIII Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham 1966, en Internet].

la curiosa conclusión de que, en la época tardía y bizantina, la distinción moderna entre *ensueño* (es decir, un fenómeno que ocurre mientras uno duerme) y *visión* (un fenómeno que sucede estando despierto) no siempre es respetada. Precisemos de inmediato, sin embargo, que, por lo que toca a la hagiografía bizantina, el análisis de Dagrón⁽¹⁶⁾ reconoce también, en un primer lugar, que la distinción *somnium/visio* y ὑπαρ/ὄναρ, tal como ocurría en la época tardoantigua, se confunde muchas veces, pero señala –y esto es importante– que, en cambio, hay otras distinciones terminológicas que sí que se conservan cuidadosamente.

Así, en este género literario, la distinción clásica entre ἐνύπνιον (ensueño) y ὄνειρος (visión del sueño) permanece, y lo mismo ocurre con ὄραμα, ὄψις y ὄρασις (que equivalen a una visión real); sin embargo, no faltan ocasiones, admite este investigador, en que puede decirse que el personaje comparte la perplejidad del propio lector. Por ejemplo, Dagrón comenta un pasaje de la *Vida de s. Juan el Limosnero*, escrita por Leoncio de Neópolis (Chipre) en el s. VII, donde el santo ve, dormido (καθ' ὑπνους), a una mujer coronada y muy bien vestida; al despertarse (ἐξυπνος γενόμενος) la sigue viendo realmente (ἐν ἀλήθεια), de modo que se ve forzado a preguntarse si se trata de una ὀπτασία o de una φαντασία. También en la hagiografía aparece la revelación (ἀποκάλυψις) en circunstancias especiales. En resumidas cuentas, está claro que las sutilezas del análisis cambian con el paso del tiempo y que la confusión entre “visión del sueño” y “visión real” llega a ser muy común sin que se descarten otras posibles confusiones terminológicas. No obstante, poco antes de la época del Iconoclasmo (que comienza como es sabido a principios del s. VIII)⁽¹⁷⁾, la *imagen del sueño*, en paralelo con lo que va sucediendo con la *imagen del culto*, adquiere ahora una consideración que la distingue claramente de la *visión* y es de notar, por tanto, según Dagrón⁽¹⁸⁾ –y éste es el segundo punto que destacaremos de su análisis–, que al proceder así la literatura “ascétique ou didactique” se opone frontalmente a la hagiografía. En la literatura hagiográfica, aclarémoslo, tanto la *imagen del sueño* como la *imagen pintada* se intercambian en cierto modo y, así, se llega a la siguiente situación: lo mismo que todo icono tiende a ser considerado, en cierto modo, divino (es decir hecho “no por manos [humanas]”)⁽¹⁹⁾, así también todo ensueño tiende a ser considerado una auténtica visión⁽²⁰⁾; la concepción

¹⁶ *O.c.*, p. 42, n. 21.

¹⁷ Sobre esta época puede verse, con la bibliografía pertinente, Bravo García, “Una frontera no es sólo política: Bizancio y el Islam” en S. Montero (coord.), *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo (siglos V-VIII)* [Cuadernos de ‘Ilu, Revista de ciencias de las religiones 2], Madrid 1999, pp. 65-96.

¹⁸ *O.c.*, p. 37.

¹⁹ Para estos iconos no hechos por la mano del nombre véase, entre otros, L. Bréhier, *Le monde Byzantin. III. La civilisation byzantine*, París 1970 (es reimpr.; hay tr. esp.), pp. 234-235 y, sobre los ἀχειροποίητα en general, A. Weyl Carr, art. “Acheiropoietia” en *ODB*, p. 12.

²⁰ Dagrón, *o.c.*, p. 43.

del *icono* (y sus diferencias frente a la *imagen e ídolo*) es pues fundamental, según Dagrón, para entender todo esto. Lo que sucede en la literatura ascética, sin embargo, es algo diferente como se verá más adelante.

¿Pero qué diferencias hay entre los iconos, las imágenes y los ídolos? Ha sido J. Pelikan⁽²¹⁾, entre otros, quien ha expuesto esto de una manera muy clara. El culto que debe darse a los iconos, según los teólogos, no es el de “adoración”, es decir, el que tributamos a Dios, sino el de una “reverencia honorífica” (τιμητική προσκύνησις) o “veneración respetuosa”, según la versión del *Catecismo de la Iglesia Católica*—, pero es necesario completarlo con algunas precisiones teológicas: un “icono” no es exactamente una “imagen” ni tampoco un “ídolo”. La palabra imagen (de *imago* en latín) implica una representación sacada de la imaginación de alguien y si se compara con un icono (del griego εἰκών; recordemos el perfecto εἶκα + dativo = “parecerse a algo o alguien”) entonces la imagen viene a ser un simple *desideratum* en vez de una manifestación real. Del mismo modo, un ídolo (de εἶδωλον en griego) es simplemente el reflejo de un objeto, su ilusión o su distorsión dependiendo de las cualidades para reflejar que el medio tenga. Como señalan los especialistas⁽²²⁾, tampoco una imagen va más allá de lo externo del objeto mientras que el icono sí que lo hace. Un icono efectivamente implica un prototipo real y, por lo tanto, no puede existir sin su prototipo; por eso no es ni una “imagen” propiamente ni tampoco un “ídolo” o una simple pintura. Es claro también, por supuesto, que un icono no “es” realmente su prototipo ni es exactamente igual a él y, por otro lado, hay que admitir desde el principio que el honor que le tributemos pasará directamente a su prototipo en vez de quedar en él, de forma que, como afirmó san Basilio, en nada compromete el culto de los iconos al culto que le debemos a Dios. Un icono, en suma —y esto es tan importante como lo anterior—, no es jamás icono de una “cosa” para la teología ortodoxa sino icono de una “persona”, de una persona “sagrada” además, que atrae a quien lo contempla y le induce a emular sus cualidades en tanto que verdadero “icono” de un prototipo. En otras palabras, podemos decir que existe una interrelación estrecha entre imagen religiosa (normalmente de Cristo) —utilizado el termino ahora en su sentido menos técnico— e “idea”, entendiendo este último término como lo entendía s. Juan Damasceno, es decir, “la idea preexistente en Dios de todas las cosas que han de tener existencia por medio de Él”⁽²³⁾. Queda bien claro, por tanto,

²¹ *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, New Haven-Londres 1990. Otros estudios de interés son L. Ouspensky-V. Lossky, *The Meaning of Icons*, tr. ingl., Crestwood, N. York 1982, P. Eudokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza*, tr. esp., Madrid 1991 y L. Ouspensky, *Theology of the Icon*, 2 vols. tr. ingl., Crestwood, N. York 1992.

²² Véase D.J. Sahas, *Icon and Logos. Sources in Eight-Century Iconoclasm*, Toronto-Buffalo-Londres 1986, p. 17, n. 61.

²³ Sobre la noción de las ideas de las cosas como existentes en la mente de Dios en el cristianismo y su origen platónico medio a partir de la doctrina de “las Ideas como pensamientos de Dios”, véase M. Marcovich, “Platonism

que, en las discusiones teológicas habidas durante el Iconoclasmo, la discusión más virulenta, aparte de definir exactamente lo que es un icono, hubo de tratar también el tipo de adoración, veneración, honor, reverencia o lo que fuese que se les debía aplicar a aquéllos por parte de los fieles⁽²⁴⁾.

De acuerdo con lo dicho, nada pues tiene de raro que el cristianismo fuese introduciendo una serie de cambios en la cultura antigua –mezclándose íntimamente con ella, por supuesto– y que esta mezcla haya determinado de manera característica lo que a los sueños toca. Tal vez el aspecto más notable que nos queda por destacar en este sentido sea lo que podríamos llamar la *demonización de los sueños*, un fenómeno que, como todos, tiene también sus etapas y sus precedentes antiguos, pero que adquiere, según se acaba de decir, una importancia especial ahora. La creencia en los espíritus demoníacos y maléficos que se encuentran en el aire⁽²⁵⁾, situados entre la Tierra y el firmamento, ha escrito el bizantinista André Guillou⁽²⁶⁾ no hace mucho, es

and Church Fathers: Three Notes” en St. Gersh-Ch. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, Indiana 1992, pp. 192-197.

²⁴ Sobre esta última cuestión, completando lo ya anticipado, diremos algo. Los latinos denotaron el problema utilizando los términos bien conocidos (de origen griego ambos) de *latría* y *dulía*, a los que había que añadir el de *hiperdulía*, aplicado a la especial veneración dedicada a la Virgen. *Latría* es el culto y adoración que sólo se debe a Dios, *dulía* es el culto que se da a los ángeles y santos según el diccionario y el tributado a la Virgen (la *hiperdulía*) es un tipo de culto superior al de estos últimos. Entre los bizantinos la precisión llega a ser increíble; por ejemplo, en una de las obras de Juan Damasceno que tratan de este asunto, el autor comienza por distinguir, de una forma general, entre *adoración* (λατρεία) y *veneración* (προσκύνησις) y describe cinco tipos de la primera más siete de la segunda. Hay una *latría* sólo para Dios, ya que es el único ser que, por naturaleza, merece ser adorado, pero también encontramos una reverencia y deseo que sentimos por Dios merced a la gloria que le pertenece por naturaleza, una actitud de acción de gracias por todo lo bueno que ha creado para nosotros, una reverencia y deseo similar a las dos anteriores e inspirada por nuestras peticiones a Él y nuestras esperanzas en su bendición y, finalmente, una reverencia sentida en el arrepentimiento (μετάνοια) y la confesión. Por lo que se refiere a los tipos de la *veneración* tomada en sentido general, opuesta a la *latría*, he aquí los siete: una ofrecida a la Virgen y los santos, otra a ciertas cosas creadas, una tercera a objetos dedicados a Dios, otra a imágenes que fueron vistas por los profetas cuando ellos vieron a Dios en las imágenes de sus visiones, otra es nuestra veneración de los demás puesto que cada uno es una parte, un don de Dios, la sexta es la veneración ofrecida a aquellos que nos rigen por imposición de Dios y la séptima y última es el tipo de veneración que un sirviente siente por su amo o uno que recibe un favor por su benefactor. Añade Damasceno que tanto el temor (φόβος) como el deseo (πόθος) y el honor (τιμή) son signos de veneración –y hay más–, pero sólo debemos adorar, es decir, usar la *latría* propiamente, para con Dios y, para ello, es necesario exclusivamente el primer tipo de *latría* descrito. La literatura sobre este particular es muy abundante y un reciente libro de K. Parry, *Depicting the World. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, Leiden-N. York-Colonia 1996, ha dedicado todo un capítulo a aquél (el séptimo, pp. 166-177: “Modes of Veneration”), del que tomamos esta información.

²⁵ Pionero es el trabajo de J. Danielou, “Les démons de l’air dans la Vie d’Antoine”, *Studia Anselmiana* 38 (1956), pp. 136-147.

²⁶ A. Guillou, “Le diable Byzantin” en C. Scholz-G. Makris (eds.), *ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (Byzantinisches Archiv 19)*, Múnich-Leipzig 2000, p. 49. Otros trabajos de interés son A. Guidorizzi, “I demoni e i sogni” en S. Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli, Catanzaro 1995, pp. 169-186. G. Bartelink, “Teufels- und Dämonenglaube in christlichen griechischen Texten des fünften Jahrhunderts” en K. Demoen-J. Vereecken (eds.), *La spiritualité de l’univers byzantin dans le verbe et l’image: hommages offerts à Edmond Voordecers à l’occasion de son emeritatus*, Turnhout 1997, pp. 27-38 y, sobre todo, C. Mango, “Diabolus Byzantinus”, *DOP* 46 (1992), pp. 215-223.

algo muy corriente en los primeros siglos de nuestra era. En la ciudad, en la casa, en el campo, en todas partes se les podía ver y, lo que es peor, actuar. Durante toda la Edad Media, escribe de una manera muy vívida, “Les Byzantins, dévots ou non, hommes des campagnes ou des villes, analphabètes ou intellectuels, imaginaient que la mer, les rivières, les rochers, les puits, les marais, les étangs, les forêts, les monts-boisés, les jardins, les tombeaux païens étaient peuplés de démons qu’ils se devaient d’éviter prudemment ou de neutraliser par l’intervention d’officiers ecclésiastiques munis du code des prières adaptées” –los exorcismos– “ou de saints moines ascètes, instruments de la divinité”; ni más ni menos que lo que, en cierto modo, también ocurría con los seres mitológicos en el paisaje griego –como ha estudiado recientemente Richard Buxton⁽²⁷⁾– o, mucho más próximos a nosotros, entre los griegos de épocas recientes como ha sido señalado por investigadores bien conocidos como J.C. Lawson⁽²⁸⁾, E.-R. Blum⁽²⁹⁾ y Ch. Stewart⁽³⁰⁾, por citar sólo unos cuantos.

Pero, claro es, esta progresiva demonización⁽³¹⁾ de toda una civilización tiene sus precedentes como ya se ha dicho; Patricia Cox Miller⁽³²⁾ se ha encargado de pasar revista brevemente a algunos de ellos haciendo hincapié en los argumentos filosóficos que los avalan. Fueron inicialmente platónicos medios como Plutarco y Apuleyo quienes *colocaron los sueños en un contexto demoníaco* e interpretaron a estos seres, los demonios, como mediadores entre los seres divinos superiores y los hombres, e insiste esta investigadora, siguiendo las ideas de J.Z. Smith⁽¹³³⁾, en que *daímon* o *lo demoníaco* “es más bien una categoría situacional que substantiva”. Para Smith –cuyo artículo es de mucho interés– “the demonic is a relational or labeling term [...] and is part of a complex system of boundaries and limits. In certain situations, the breaking of limits is creative; in others, it is perceived as leading to chaos. In some situations the fixing of boundaries is positive; in others, it leads to repression”. Si ahora acudimos a uno de los mejores estudiosos de la demonología de Plutarco, G. Soury⁽³⁴⁾, quedará bien claro lo que significa el *daímon* como categoría situacional entre dioses y hombres. De acuerdo con este investigador francés, cuya obra es muy anterior a la de Hanson, “la source première” de la demonología plutar-

²⁷ *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, tr. esp., Madrid 2000, pp. 85-115.

²⁸ J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910 (hay reimpr.).

²⁹ R. y E. Blum, *The dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Londres 1970.

³⁰ Ch. Stewart, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, N. Jersey 1991.

³¹ Para un tratamiento más detenido de este fenómeno véase Bravo García, “De Pselo a Pletón: La filosofía bizantina entre tradición y originalidad”, en prensa.

³² *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, N. Jersey 1994, pp. 55-59.

³³ “Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity”, *ANRW II*, 16, 1 (Berlín 1978), p. 429.

³⁴ *La démonologie de Plutarque*, París 1942, pp. 19 y ss.

quea es el pasaje del *Banquete* platónico (202d-203a) en el que se definen la naturaleza y las funciones de los démones, sentándose como base de todo la idea de que lo demónico es intermediario (μεταξύ) entre el dios y el mortal y está dotado de una doble función: interpretar y transmitir (ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον) a los dioses las oraciones y sacrificios provenientes de los hombres y, a la vez, llevar a los hombres los mandatos divinos y las recompensas en pago de esos sacrificios. El démon, por lo tanto, al ocupar ese puesto intermedio, viene a llenar el vacío (σμπληροῖ), “de façon que le tout soit uni à lui-même (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι). De lui procède” –prosigue Soury glosando el pasaje platónico– “toute la mantique et l’art des prêtres, les sacrifices (θυσίαις), les initiations (τελετάς), les incantations (ἐπωδάς), et toute la divination et la magie (καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείας)”. En *Is et Os*. 26 así como en *Def. orac.* 13 se recogen abundantes ecos de las concepciones platónicas a la vez que se insiste mucho en la comunidad (κοινωνία) existente entre hombres y dioses precisamente gracias a la intermediación de los démones y se añaden algunas novedades; por ejemplo, algunas ideas provenientes de Filón de Alejandría³⁵. Por otra parte, insiste Plutarco en señalar que, si no hubiese démones que nos acercasen la divinidad, entonces sería necesario que los propios dioses se mezclaran con nosotros, con las pasiones y los asuntos humanos, de modo que todo se confundiría y trastornaría (πάντα φύρειν ἅμα καὶ ταραττειν).

También del pseudo-platónico *Epinomis* tomó Plutarco algunas ideas³⁶; aparte de haber en él muchos otros parecidos con el resto de la obra platónica (los démones son también intérpretes y colman el vacío que existe entre dioses y hombres [984c: συνδέσμου χάριν] entre otras cosas), se nos dice aquí que son ellos quienes transmiten nuestros deseos pero siempre a condición de que esto se les pida personalmente. La demonología de Plutarco, no obstante, tiene poco que ver realmente con lo que encontramos en la hagiografía o en la literatura espiritual bizantina como ha señalado Mango³⁷ y, a nuestro modo de ver, hay que destacar dos puntos con toda claridad: el primero es que el propio Plutarco compara lo que se creía en su tiempo sobre los démones con el comportamiento que éstos y los dioses tienen ya en Homero, es decir, “obligando” a los seres humanos a realizar ciertas acciones. Se deduce de ello que, para el autor de Queronea, en pleno s. II, existe una evidente similitud entre ambos mundos aunque la explicación racional del segundo, el estudiado por el

³⁵ Sobre Filón y los sueños puede verse, en concreto, S. Torallas Tovar, “Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores”, *CFC:egi* 9 (1999), pp. 191-212; este tratado filoniano ha sido vertido al español (Madrid 1997) por esta misma investigadora.

³⁶ Tanto para Filón como para el *Epinomis* pseudo-platónico véase B. Decharneux, *L’ange, le devin et le prophete. Chemins de la parole dans l’oeuvre de Philon dit ‘le juif’*, Bruselas 1994.

³⁷ *O.c.*, p. 217.

platonismo medio, sea mucho más elaborada⁽³⁸⁾. Por otro lado, no cabe la menor duda de que este “modelo demoníaco” –como lo denominan otros autores (E. Patlagean⁽³⁹⁾ en concreto siguiendo la *Antropología estructural* de Claude Levi-Strauss)– es la base del que, con otras influencias añadidas –señalémoslo aunque sin entrar en ello– confeccionó el cristianismo. El mundo, pues, no tolera un vacío entre dioses y hombres –esto es lo que viene a decir Apuleyo en su *De deo Socratis* 6–, de modo que esa zona intermedia entre ambos adquiere un papel “dinámico dialógico” que sirve “para activar todo el sistema” como resume Cox Miller. Si en el pasaje del *Banquete* platónico se decía que lo demónico es intermediario entre el dios y el mortal y está dotado de una doble función: interpretar y transmitir (ἐρμηνεῦδον καὶ διαπορθμεῦδον), en Plutarco, *Def. orac.* 416 F, lo que se dice –remitiéndose a Platón– es que en ese espacio intermedio existe una “naturaleza interpretativa y servicial”, que viene a ser lo mismo (τὴν ἐρμηνευτικὴν καὶ διακοικτικὴν φύσιν) y hay otras formulaciones parecidas. Es precisamente de ese espacio intermedio y de esa naturaleza de lo demónico o demoníaco de donde salen las especiales características de los sueños como se nos explica, aunque de una manera no muy clara, en *De sera numinis vindicta*, 566B, pasaje en el que Tespesio, en su visita al otro mundo⁽⁴⁰⁾, cree ver una gran cratera y tres démones sentados que se dedicaban a mezclar corrientes de diversos colores que llegaban hasta ella:

³⁸ Sobre la doble causación del obrar humano en Homero véase, entre otros, J. Sánchez Lasso de la Vega, “Religión homérica” en F. Rodríguez Adrados *et alii*, *Introducción a Homero*, Madrid 1963, pp. 278 y ss., quien llama la atención sobre los textos del “buen Plutarco”.

³⁹ “Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale”, *Annales ESC* 1 (1968), pp. 112 y ss. (recogido en *Eadem*, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Londres 1981); véase la aplicación de este esquema en Bravo García, “El héroe bizantino”, *Cuadernos del CEMYR [= Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la U. de la Laguna]* 1(1995), pp. 101-142.

⁴⁰ En general sobre esas visitas puede verse J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, N. Jersey 1983 y P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. esp., Madrid 1998, *passim*. El trabajo de R.M. Aguilar, “El vuelo del alma”, *Fortunatae* 5 (1993), pp. 11-25, presenta bien estos curiosos episodios. Mencionemos que casos de “vuelo del alma” aparecen conexiados con sueños: A.J. Festugière, “Les thèmes du Songe de Scipion”, *Eranos* 44 (1946), pp. 370-388, por ejemplo, estudió hace años ese curioso texto que, entre otros tópicos bien conocidos, explota la ascensión del alma en el Cosmos, que suele presentarse, en muy diversos escritores antiguos (Cicerón, Manilio, Filón, Séneca, Plutarco, el *Corpus Hermeticum*, Nemesio de Émesa...) y de diferentes maneras “qu’il s’agisse d’une ascension fictive (songe ou extase) durant la vie ou de l’ascension eschatologique après la mort” (*o.c.*, p. 372, n.3). “Le cadre du Somn. Scip.” –resume Festugière, *o.c.*, p.385– “est de ce type de songe où un dieu, ou bien, comme ici, un défunt héroïsé, apparaît au rêveur, soit pour prononcer un oracle ou faire une révélation, soit pour servir de guide dans une ascension vers le ciel. Le songe oraculaire est tout à fait commun dès l’époque classique. Le songe avec ascension céleste” –sin embargo– “est évidemment plus récent, puisqu’il ne peut dater que du moment où le thème de l’ἀνάβασις a pris forme. Néanmoins il doit certainement remonter au IIe siècle au moins [...]”. Notemos finalmente que, si bien tanto Bremmer como Hadot ya no se muestran muy proclives a unir esos viajes del alma a las doctrinas chamanísticas, P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, p. 226, retoma las ideas de Dodds y otros (K. Meuli entre ellos) y vuelve a apoyar una influencia de este tipo.

“El guía de Tespesio le dijo que hasta ese lugar había llegado Orfeo cuando iba tras el alma de su mujer pero, al errar en su memoria, había difundido entre los hombres un relato falso, que en Delfos el oráculo era común de Apolo y la Noche. Pues Apolo y la Noche no tenían nada en común. ‘Éste es’, dijo, ‘el oráculo común de la Noche y la Luna, que no se realiza en la tierra ni tiene en ella una sola sede, sino que anda errante por todas partes entre los hombres en ensueños y visiones. Por eso los ensueños, como ves, tras tomar lo simple y verdadero lo dispersan mezclado con lo engañoso y confuso” (las traducciones de Plutarco son siempre las de la Colección de Clásicos Gredos).

En el *Banquete* platónico (discurso de Diótima) es donde se nos dice claramente que es por medio de esta clase de seres, los démones, por los que se canaliza la relación y comunicación de los dioses con los hombres, tanto en la vigilia como en el sueño⁽⁴¹⁾. Los ensueños, por lo tanto, son representados por una mezcla de corrientes de diversos colores y esto significa que comparten, en palabras de Cox Miller⁽⁴²⁾, “la necesaria ambigüedad que pertenece a la sensibilidad demoníaca”. No quiere decir esto, en modo alguno, que se les califique de irracionales sino que, precisamente por colocárseles en un contexto demoníaco, se les hace partícipes de un valor de presagios, de un lenguaje que nos dice algo que viene de otro mundo y que, al ser demoníaco, viene a funcionar “as a medium of exchange between an ideal world (of the gods) and a flawed world (of human beings)”⁽⁴³⁾. Los trabajos de John Dillon y de I. Rodríguez Moreno⁽⁴⁴⁾, cada uno a su manera, son útiles para adentrarse en estos precedentes que, como se piensa, pudieron ayudar a la construcción demoníaca cristiana.

Lo que hemos expuesto hasta el momento sirve de necesaria introducción a lo que le espera al investigador que aborde el ensueño y su interpretación entre los que hemos llamado “cristianos bizantinos”. Habría que establecer ahora, de una manera muy sumaria, cuatro ámbitos que, con las salvedades y excepciones que suelen

⁴¹ Véase J. Dillon, “Seres intermedios en la tradición platónica tardía” en A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo (Mediterranea 7)*, Madrid 2001, p. 90, con la bibliografía pertinente.

⁴² *O.c.*, p. 56.

⁴³ *Ibidem*, p. 58. La idea de una simpatía universal, mantenida en las filosofías en que se basa esta demonización del mundo ya descrita, es la que permite esos intercambios entre mundos y da razón de otras muchas cosas; sirve pues, como explicita López Salvá, *o.c.*, pp. 67-8, para explicar “ciertas acciones a distancia, como pueden ser los conjuros, la invocación, la plegaria, o ciertos procesos de adivinación, tal como el estoico Posidonio de Apamea y el neoplatónico Plotino han explicado. También el obispo cristiano Sinesio de Sirene (*Somn.* 3), quien considera la mántica entre los mayores bienes del hombre, afirma que la adivinación es consecuencia de la multiplicidad y parentesco (*suggéneia*) de las realidades del mundo. Aún hoy, la psicología profunda quiere dar sentido a ciertos sucesos en apariencia fortuitos en virtud de esta ‘simpatía universal’, como ha hecho Carl Jung, quien defiende la importancia de la experiencia subjetiva de la interconexión con el mundo en su teoría de la empatía universal”. El trabajo aludido por esta investigadora es “Synchronicity: A acausal connecting principle” en *The Structure and Dynamics of the Psyche. The Collected Works of C.G. Jung*, vol. 8, Princeton 1960.

⁴⁴ *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam 1998.

afectar a todas las clasificaciones, dan razón del grueso de la literatura bizantina sobre sueños:

a) Tenemos que enfrentarnos, en primer lugar, con *estudios o consideraciones onirológicas* de muy diversos autores que, en buena parte de los casos, se limitan a glosar o a comentar las opiniones aristotélicas recogidas en los *Parva Naturalia* del Estagirita y adoptan, critican o comentan las viejas clasificaciones de los onirólogos antiguos. El mundo de los comentaristas aristotélicos —editados en la conocida serie berlina *Commentaria ad Aristotelem Graeca* (= CAG)— está convenientemente retratado en un libro dirigido por Richard Sorabji⁽⁴⁵⁾ y nosotros mismos, siguiendo la bibliografía reciente, hemos trazado un retrato del aristotelismo bizantino no hace mucho⁽⁴⁶⁾; limitémonos ahora a recoger los nombres de algunos autores de cierto interés como son las paráfrasis del *De somniis* y *De divinatione* aristotélicos hechas en el s. IV por Temistio y las hechas por Miguel de Éfeso entre los siglos XI y XII⁽⁴⁷⁾, la obra de Sinesio⁽⁴⁸⁾ ya analizada en este mismo Centro de Estudios del Románico por la Dra. Torayas Tovar, los escritos de Nicéforo Jumno⁽⁴⁹⁾ y Teodoro Metoquites⁽⁵⁰⁾ entre los siglos XII y XIII y el de Manuel II Paleólogo (1350-1425)⁽⁵¹⁾. En el s. XIV recordemos que el libro de Sinesio fue comentado ampliamente por Nicéforo Gregorás⁽⁵²⁾. No todos estos testimonios onirológicos son, por supuesto, meros comentarios o glosas a Aristóteles y algunos tienen su interés —Sinesio, por ejemplo, tiene ideas de muchos autores aunque predominan en él el platonismo medio y el neoplatonismo—, de modo que, sin dejar de considerar que es mejor pasar a otros tipos de literatura que nos muestren las novedades que Bizancio introdujo en la consideración de los sueños, haremos al hilo de nuestra exposición algunas breves precisiones sobre la obra de este último autor citado. La obra de Sinesio es, desde luego, muy diferente⁽⁵³⁾ de la que debemos a Artemidoro y a otros

⁴⁵ *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Londres 1990.

⁴⁶ “De Pselo a Pletón”, ya citado.

⁴⁷ Temistio (CAG 5, 6 [1903]) y Miguel (CAG 22, 1 [1903]), ambas ediciones a cargo de P. Wendland.

⁴⁸ Sobre este autor puede verse, en general, J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1982.

⁴⁹ En general, véase J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos. Homme d'État et humaniste byzantin (ca. 1250/1255-1327)*, París 1959.

⁵⁰ E. de Vries-Van der Velden, *Théodore Métochite. Une réévaluation*, Amsterdam 1987, ofrece una visión general de la obra de este autor; véase además, I. Sevcenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruselas 1962.

⁵¹ El libro clave sobre este personaje es el de J.W. Barker, *Manuel II Palaeologus 1391-1425. A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, N. Jersey 1969; para su tratado sobre los sueños véase I. Rodríguez Alfageme, “La epístola ΠΕΡΙ ΟΝΕΙΡΑΤΩΝ de Manuel Paleólogo”, *CFC* 2 (1971), pp. 227-255.

⁵² Véase R. Guillard, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre*, París 1926; el texto de su comentario en *PG* 149, cols. 521-624 y, ahora, en P. Pietrosanti, *Nicephori Gregorae, Explicatio in librum Synesii “De insomniis”*. *Scholia cum glossis*, Bari 1999.

⁵³ “No es ni un tratado científico ni tampoco un manual de oniocrítica; tras el esquema retórico del encomio, se oculta en realidad una reflexión sobre el hecho onírico en el que se pueden observar con toda nitidez las señales

onirócritas u onirólogos; en primer lugar, destaquemos que, para alguien que afirma que todos los sueños revelan algo del futuro, el título de su obra (Περὶ ἐνυπνίων) está mal elegido ya que los ἐνύπνια son definidos en el vocabulario científico o en el de los intérpretes profesionales antiguos como “sueños desprovistos de significado mántico”⁽⁵⁴⁾. Por otra parte, la única aportación de este escritor a la teoría interpretativa de los sueños es su idea de una τέχνη especial para habérselas con los sueños alegóricos, observaciones psicológicas o filosóficas, y algunas alusiones de un interés menor, como, por ejemplo, la curiosa afirmación de que debemos a los sueños el haber recibido la inspiración para crear la fábula, ya que en ellos hablan los animales (19, 155a). No obstante, su tratamiento del papel del “espíritu representativo” (φανταστικὸν πνεῦμα) o “fantasía”⁽⁵⁵⁾, con reminiscencias neoplatónicas, resulta de interés y no es lo único que merece estudiarse en este tratado⁽⁵⁶⁾.

b) Del segundo ámbito de testimonios que cabe considerar, el de los *escritores ascéticos y místicos*, que abordan el ensueño como un punto de suma importancia tocante a la actividad del asceta o del simple cristiano, sí que nos ocuparemos con cierta detención. “Sans abolir formellement la tripartition traditionnelle des rêves” –escribe Dagron⁽⁵⁷⁾ refiriéndose al *cuero*, a *Dios* y al *Diablo*– los análisis de éstos que llevan a cabo autores como Evagrio o Juan Clímaco (que podemos incluir dentro de lo que cabe llamar literatura ascético-didáctica, ascético mística o bien terapéutico-pastoral) reducen su ámbito; ahora, ya no interesan tanto las viejas y detalladas clasificaciones de los onirócritas antiguos ni tampoco los significados ocultos de los sueños aclarados mediante un arte extremadamente complicado que no está

de los nuevos tiempos”, ha señalado Guidorizzi, “La letteratura”, p. 623, para concluir que este libro es a la vez “una lode dei sogni, una riflessione metafisica, un’indagine psicologica, una discussione etica in cui confluiscono idee e spunti tipici della filosofia tardoantica”.

⁵⁴ D. del Corno, “I sogni e la loro interpretazione nell’età dell’impero”, *ANRW* II, 16, 2, Berlín 1978, p. 1614. El tratado, ha escrito G. Guidorizzi, “L’interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: Oralità e scrittura” en Gregory (ed.), *o.c.*, p. 154, es “più una performance retorica che un trattato onirologico; il lettore ha l’impressione che l’argomento tavolta sfuggisse di mano all’autore, il quale d’altra parte dichiara d’ignorare la letteratura specifica”.

⁵⁵ A propósito de esta cuestión es de interés lo que Guidorizzi, “L’interpretazione”, pp. 154-155, apostilla: “L’argomentazione di Sinesio è diversa e per certi aspetti più preoccupante: ammesso che sia universale lo πνεῦμα φανταστικόν, ossia il principio fantastico che produce i sogni, questo deve poi filtrare nella realtà psichica dei singoli individui, dove necessariamente determina forme diverse; perciò, è inattendibile qualsiasi interpretazione che si fondi su un ricorso costante tra simbolo ed evento: il che formava invece il presupposto della prassi interpretativa degli indovini. Sinesio in sostanza” –concluye este investigador– “nega gli archetipi onirici, ritiene illusorie le associazioni di idee, non assegna ai sogni alcun simbolismo latente, il che è come dire: ritiene impossibile che si possa organizzare un linguaggio intersoggettivo dei sogni. In questo modo,” –finalmente– “è negata la premessa dell’onirocritica nella sua dimensione sociale; ognuno deve interpretare da sé i propri sogni, e di questo non si può dare alcuna tecnica”.

⁵⁶ Hay traducción española de F.A. García Romero, Madrid 1993.

⁵⁷ *O.c.*, p. 45.

demasiado lejos de la retórica, como ya vió también el propio Sigmund Freud⁽⁵⁸⁾; no debemos olvidar sin embargo que, en opinión del ya mencionado muchas veces Gilbert Dagron⁽⁵⁹⁾ y de otros, un autor griego como Artemidoro de Daldis nunca ejerció una influencia destacada en Bizancio. Tampoco la proveniencia de los sueños siguió siendo estimada estrictamente por su contenido, como solía ocurrir en la antigüedad, sino que se empezó a estimar más bien —lo señala igualmente Dagron— por la impresión que creaban en el soñante. Un sueño *natural*, por lo tanto, es aquél que trae al soñante imágenes indiferenciadas o indiferentes y que, merced a ello, no perturba al devoto cristiano cuya ocupación y meta fundamental es la oración; quiere decir esto que interesa ya mucho menos parar mientes en la proveniencia natural, o sea, la procedencia de las actividades corporales, físicas, aunque esto no quiere decir que la literatura espiritual —como vamos a ver en un momento— renuncie por completo a las nociones más o menos precisas procedentes de la medicina y la filosofía que, herencia de la antigüedad, hasta ella han llegado. De la misma manera, un sueño *divino*, es decir, realmente enviado por Dios, no tiene ahora ya tanta importancia puesto que soñar, por ejemplo, con el Juicio Final, podría producirnos una cierta desazón o franca preocupación que nos hiciera perder la concentración en el orar y esto también llevaría al monje a un posible fracaso en su preciada “concentración”⁽⁶⁰⁾, mediante la que pretende, desprendiéndose de toda clase de imágenes mentales (de todo lo que tiene que ver con la materia), ver a Dios en sí mismo. Finalmente, el ensueño *demoníaco* indiscutible se distingue porque produce en nosotros los efectos más demoleedores ya que nos hace desesperarnos o alegrarnos de una manera desproporcionada o nos sugiere visiones eróticas que llevan al pecado. De hecho, la vieja triple procedencia de los sueños (el *cuerpo* [incluyendo aquí las preocupaciones de la vigilia], *Dios* y el *Diablo*), de filiación estoica, sigue viva (pudiendo casi ser sustituida por un “mundo, demonio y carne” en lo que toca a su aspecto más negativo)⁽⁶¹⁾, aunque el punto de vista ha cambiado y ahora se robustece cada vez más la creencia en que pueden ser los demonios los que realmente nos traigan los sueños, de efectos nocivos en nuestra conducta como orantes.

Las etapas previas a estas concepciones que dominan la literatura espiritual pro-

⁵⁸ En general, para la relación entre el esquema antiguo de interpretación de los sueños (tanto en lo que toca a la onirológica como a la oniocrítica) y el pensamiento freudiano puede verse Bravo García, “La interpretación de los sueños: Oniocrítica griega y análisis freudiano” en I. Rodríguez Alfageme-A. Bravo García (compiladores), *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid 1986, pp. 124-141.

⁵⁹ *O.c.*, p. 38.

⁶⁰ Para el valor de éste y de otros términos (συνάγειν, ἀθροίζειν, συντείνειν, ἀνακαλεῖν...) utilizados desde Platón para indicar la separación de lo material por parte del alma y la reunión consigo misma a que ha de tender, véase Bravo García, “El rechazo del mundo en la literatura griega cristiana del s. IV y sus implicaciones filosóficas” en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos. Literatura Griega*, Madrid 1966, p. 83.

⁶¹ Para Evagrio y otros muchos tratadistas de ascética y mística, las tan cacareadas visiones de Dios que muchos ascetas inexpertos claman que han obtenido no son sino argucias diabólicas, por lo que hay que tener mucho cui-

tobizantina dedicada a los sueños son claras y, en parte, las hemos estudiado ya en un trabajo nuestro titulado “Sueño, ensueños y demonios en Evagrio Póntico”⁽⁶²⁾. En Clemente de Alejandría (s. II), por ejemplo, no existe todavía una exagerada desconfianza ante los sueños ni tampoco dudas de que, merced a ellos, puede darse el caso de que alcancemos un conocimiento de índole especial si es que son enviados por Dios; sin embargo, esto no quita que Clemente ponga fervientemente en guardia al lector para que no se confíe y caiga en la trampa de aceptar los sueños enviados arteramente por el Diablo. Entre los pecados causados por los diablos, este Padre de la Iglesia –como ha llamado la atención recientemente André Guillou⁽⁶³⁾–, incluye la idolatría⁽⁶⁴⁾, la herejía⁽⁶⁵⁾, el ateísmo, la magia, las persecuciones de cristianos, los vicios, en fin, todo, como se ve, sin dejarse en el tintero “los sueños perniciosos”. Otro autor de interés es Tertuliano (s.II-III), quien mantiene igualmente la posibilidad de acceder a un conocimiento de índole especial mediante el ensueño; de acuerdo con el análisis de M. Spanneut⁽⁶⁶⁾ –que ve aquí mucho de estoico– el fenómeno onírico vendría a ser en su obra algo parecido al éxtasis: en efecto, cuando el cuerpo se duerme el alma no hace lo mismo sino que se queda sola, apartada, como retirada del cuerpo; moviéndose fantasmalmente todo lo ve y, luego, al retornar, comunica al cuerpo lo que ha visto⁽⁶⁷⁾. No es difícil recordar de otra parte, a la vista de lo que acabamos de decir, los escritos del joven Aristóteles sobre este alma viajera que, durante el sueño fisiológico, abandona el cuerpo⁽⁶⁸⁾; tampoco los viajes o “vuelos”

dado para no caer en estos engaños. La doctrina de esos tratadistas, pues, se opone al optimismo de la hagiografía; “toute vision du Christ sous sa forme humaine doit être considérée comme une fraude diabolique; seule la croix, parce qu’ elle est signe et non pas figure, ne peut tromper” es la opinión de Dagron, *o.c.*, p. 47, al respecto. Dios no puede aparecer por obra diabólica ni en una visión diurna (κατ’ ὀπτασίαν) ni en sueños (κατὰ φαντασίαν ὄνειρον); todo son simulaciones para los que piensan así.

⁶² *Kolaios* 4 (1995), pp. 457-477.

⁶³ *O.c.*, pp. 46-47.

⁶⁴ “La asimilación de los demonios con los dioses de la religión pagana [...] se halla consumada ya en la demonología de los Padres del desierto”, ha escrito J. Simón Palmer, *El monacato oriental en el “Pratum spirituale” de Juan Mosco*, Madrid 1993, p. 360.

⁶⁵ La identificación del diablo como el que enloquece al disidente o crítico, al que se sale de toda medida y opta por la herejía, es muy común. Del mismo modo, a los herejes medievales se les une también con el diablo y las prácticas mágicas con suma facilidad; véase, por ejemplo, J.B. Russell-M.W. Wyndham, “Witchcraft and the Demonization of Heresy”, *Mediævalia* 2 (1976), pp. 305-325.

⁶⁶ *Le stoïcisme des pères de l’Église de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*, París 1954, p. 217.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 218. También Atanasio de Alejandría (295-373), en varias de sus obras, pensaba en la existencia de una cierta desconexión entre el cuerpo y el alma o, mejor, entre el cuerpo y la voluntad; en efecto, para él, durante el sueño, el alma podía abandonar el cuerpo y viajar a lugares lejanos o incluso al cielo, de manera que las funciones corporales seguían actuando sin que, por tanto, la voluntad tuviese nada que ver con ellas. Esta opinión, que acepta mucho de lo que se pensaba en la antigüedad sobre el “vuelo del alma”, se explica por la necesidad que para algunos había de exculpar la temida polución nocturna, causada por los demonios o por meros procesos fisiológicos, pero sin la aquiescencia del monje; véase A. Brakke, “The Problematic of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul”, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), p. 443. Más adelante nos referiremos a los sueños eróticos con mayor detención.

del alma están ausentes de la literatura prearistotélica como se puede ver claramente en los estudios de Bremmer y Hadot ya citados. Quede claro, pues, que, para Tertuliano, el ensueño es una actividad del alma durante el sueño fisiológico y que, por otra parte, viene a ser también una ayuda concedida por Dios al hombre ya que, mediante aquél, puede Dios transmitirle conocimientos sobre Él mismo⁽⁶⁹⁾. Pese a todo, también en Tertuliano, como opina Dagron, hay ciertas dudas acerca de que el alma pueda conocer verdaderamente algo durante un ensueño; su respeto del triple origen de los sueños, sin embargo, es cosa bien clara. En suma, frente a la certeza del *ensueño* y su frecuente identificación con la *visión* que aparece en la literatura hagiográfica bizantina –escribe Dagron⁽⁷⁰⁾–, la literatura ascética, sin embargo, muestra una desconfianza sistemática frente al ensueño y su concepción oscila entre la vieja fisiología antigua y la demonología cristiana.

El caso de Evagrio (345-399)⁽⁷¹⁾, un autor de obras ascético-místicas que se relacionó estrechamente con los Padres Capadocios⁽⁷²⁾, tiene especial importancia porque se aparta un tanto de estas creencias tradicionales que acabamos de ver y porque menciona además al diablo en más de sesenta capítulos de los cien que tiene su *Tratado práctico*; en él, por tanto, el proceso de demonización de los sueños –que no es sino una parcela de la tendencia mucho más general ya comentada– es especialmente notable. Como punto de partida, acepta este autor algo bien conocido (y de corte aristotélico) con alguna novedad esperable que es la siguiente: se trata ahora de que, en el sueño fisiológico, con la actividad sensorial anulada, la recepción de las imágenes previamente aceptadas por los sentidos se debe precisamente a que son los demonios quienes se encargan de activar nuestra memoria, haciendo activarse a la vez nuestras pasiones. El esquema que gobierna este proceder se complica a lo largo de sus páginas con un virtuosismo que sorprende y que no podemos exponer aquí en detalle; no todo lo que llega a los sentidos, desde luego, es enviado por los demonios, pero son ellos los que, con frecuencia, se dedican a engañarnos mediante sus *fantasías*, término éste que tiene una especial importancia en el pensamiento de este autor. El diablo también es muy capaz, ciertamente, de actuar físicamente y, por

⁶⁸ Sobre el alma viajera del primer Aristóteles (en su *Eudemus* y *De philosophia*) puede verse E. Suárez de la Torre, “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *CFC* 5 (1973), pp. 284-286 y M. Untersteiner, *Aristotele. Della Filosofia. Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico*, Roma 1963, pp. 165-171.

⁶⁹ Bravo García, “Sueño, ensueños y demonios”, p. 462.

⁷⁰ *O.c.*, p. 43.

⁷¹ Véase A. y Cl. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, 2 vols. París 1971, con texto, traducción y excelentes notas e introducción, que nos han prestado un excelente servicio.

⁷² Las influencias en él son notables; véase, por ejemplo, N. Gendle, “Cappadocian elements in the mystical theology of Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 373-384. Entre otras varias aquí consideradas, una de ellas es “the denial of any *direct* vision of God; rather [...] the Holy Trinity is seen obliquely, in the mirror of the soul” (*o.c.*, p. 375).

ejemplo, dar una paliza que parezca del todo “real” a un monje que se empeña en orar y mantener su espíritu tranquilo –detalles como éstos (los toques helados del diablo, por ejemplo, y otros muchos aspectos) los hemos estudiado en otros trabajos⁽⁷³⁾–, pero, sobre todo, el diablo es, como escribe Cyril Mango⁽⁷⁴⁾, “a master of illusion (φαντασία)”. En efecto, este investigador insiste en la idea, presente ya en la *Vida de san Antonio*, de que era mediante φαντασῖαι como los demonios solían engañar a los paganos, transformándose en mujeres, bestias, gigantes, soldados o incluso monjes; “perfectly real himself” –concluye Mango– “the Devil nevertheless operates on the level of unreality, bent on his ultimate goal, which is to block to Christians access to heaven”.

Estas “fantasías”, en plural, son concepciones, figuras, imágenes o formas de objetos sensibles y, en ocasiones, el resultado de los llamados λογισμοί (malos pensamientos) con los que los diablos nos bombardean constantemente. Pero, a la vez, “fantasía”, en singular –aparte de ser un concepto muy importante en las diversas escuelas filosóficas–, no olvidemos que es una potencia o capacidad que los *daímōnes* tienen en el pensamiento neoplatónico para transformarse, como Miguel Pselo (s. XI) recogerá en su curiosa obrita *De operatione daemonum*, tan popular en el Renacimiento⁽⁷⁵⁾. Para Pselo, “los cuerpos de los demonios reciben de su potencia imaginativa figuras, colores y cuantas formas quieran y nos las llevan al *espíritu del alma*⁽⁷⁶⁾, donde nos producen múltiples males sugiriéndonos deseos, mostrándonos

⁷³ “El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss.IV-VII) en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 de agosto de 1994)* (= *Codex Aquilarensis* 11), Aguilar de Campoo, Palencia 1996, pp. 33-68, “Monjes y demonios: Niveles sociológicos y psicológicos en su relación” en P. Bádenas *et alii* (eds.), *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino (Nueva Roma 3)*, Madrid 1997, pp. 67-99 y “El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultados de su estudio en Pérez Jiménez-Cruz Andreotti (eds.), *o.c.*”, pp. 179-215.

⁷⁴ *O.c.*, p. 216.

⁷⁵ Para este asunto, de gran importancia cultural como se verá de inmediato, M. Cortesi-E.V. Maltese, “Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico” en Cortesi-Maltese (eds.), *Dotti bizantini e libri greci nell’Italia del secolo XV. Atti del Convegno Internazionale, Trento 1990*, Nápoles 1992, pp. 129-147 (más apéndices) es un trabajo de interés, así como también lo es Maltese, “*Natura daemonum...habet corpus et versatur circa corpora: una lezione di demonologia dal Medioevo greco*”, recogido en *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Turín 1995, pp. 139-156, con referencias a Girolamo Cardano, Cornelio Agrippa de Nettesheim, Robert Fludd, Girolamo Mercurio, los tristemente famosos Heinrich Krämer y Jakob Sprenger (autores del temible *Malleus maleficarum* o *Martillo de brujas*) y a otros sabios, filósofos y científicos que se acercaron a esta obra bizantina a través de su traducción latina (basada en un texto imperfecto y abreviado), realizada por Marsilio Ficino. Fue el propio S. Freud, en una nota añadida a una de las ediciones últimas de su libro *La interpretación de los sueños*, quien juzgó digno de recoger la opinión de César Careña, autor del *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis* (1631), que dice así: “Si alguien formula herejías en sueños, los inquisidores deben por ese motivo investigar su conducta en la vida, pues mientras dormimos suele regresar lo que nos ha ocupado durante el día”. Tanto las viejas ideas aristotélicas como la visión represiva de los inquisidores, nutridos de las lecturas del demonólogo bizantino Pselo, se dan cita aquí; véase Bravo García, “La interpretación...análisis freudiano”, p. 139.

formas, agitando el recuerdo de placeres y pasiones, estemos despiertos o dormidos. En ocasiones, incluso,” –añade Pselo mencionando ahora actuaciones físicas de los propios diablos– éstos “excitan con cosquilleos los miembros del bajo vientre y nos impulsan a locos y execrables amores, sobre todo cuando colaboran con las humedades calientes que hay en nosotros”⁽⁷⁷⁾. La obrita de Pselo está marcada –ha escrito Mango⁽⁷⁸⁾– “por una extraña disociación de las realidades de su tiempo” y tiene mucha razón⁽⁷⁹⁾; se trata de un libro al que Jaime Curbera⁽⁸⁰⁾, siguiendo a otros especialistas, denomina una obra llena de demonología “puramente ‘libresca’ “ que se remonta fundamentalmente a fuentes neoplatónicas como Porfirio, Jámblico, Proclo y Olimpiodoro, aunque otros estudiosos modernos ven también aquí una gran influencia de los *Comentarios a los Oráculos Caldeos* obra de Proclo. Lo cierto es que el mundo diabólico propio de la *hagiografía* o el de los *manuales de espiritualidad*, o el de las *teorías oniroológicas* antiguas retomadas por los bizantinos en sus comentarios a Aristóteles o en otros lugares o, finalmente, el mundo de las *cartillas onirocríticas* no tienen demasiado que ver con el neoplatonismo; sin embargo, como es fácil darse cuenta, también Pselo recoge no pocos de estos ecos de la antigüedad que sí están presentes, sin la menor duda, en estas otras categorías de obras que acabamos de enumerar, por ejemplo en Sinesio sin ir más lejos. Igualmente, Pselo tiene un tratadito sobre los sueños (*Περὶ ἐνυπνίων*) y hace también alusión al famoso pasaje de las dos puertas de los sueños, que tanta tinta ha hecho correr⁽⁸¹⁾, e intenta explicarlo; se trata, sin embargo, de análisis más literarios que onirocríticos. Todo esto quiere decir, en resumen y volviendo a Evagrio, que el intelecto, con las imágenes producidas por estos λογισμοί que acepta, tiene dentro de sí las formas de los objetos aunque, claro está, y Evagrio lo repite varias veces, no toda imagen que se encuentra en el intelecto, por supuesto, tiene un origen demoníaco. “La idea de

⁷⁶ Subrayamos nosotros. Siguiendo a J. Bidez, editor y comentarista de la obrita, J. Curbera Costello (tr.), *Miguel Pselo. Opúsculos*, Madrid 1991, p. 116, n. 28, anota que la expresión, que aparece varias veces, significa “el vehículo o espíritu vital invisible que sirve de órgano a la imaginación y a la sensibilidad”. La hemos encontrado también en los *Oráculos caldeos* y en Plotón, que los estudia igualmente como hizo Pselo. Recordemos lo que mencionamos en nuestro “La interpretación”, p. 69, n. 22 y destaquemos como bibliografía de interés: R.C. Kissing, “The ὄχημα-πνεῦμα of the Neoplatonists and the *De insomniis* of Synesios of Cyrene”, *AJPh* 43 (1922), pp. 318-330.

⁷⁷ La traducción es de Curbera, *o.c.*, pp. 94-5.

⁷⁸ *O.c.*, p. 222.

⁷⁹ Para una comparación con la demonología “más real”, menos “libresca”, que aflora en la hagiografía bizantina, el lector puede acudir a obras como P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par Michel Psellos*, Wiesbaden 1971 y R.Ph. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988.

⁸⁰ *O.c.*, p. 34.

⁸¹ Véase A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978, pp. 91-110. Remitimos a la exposición del Dr. Gil Fernández en este mismo Seminario.

que las formas de los objetos exteriores quedan en nuestro intelecto” –el término griego es νοῦς– “y, de esta manera, se produce el conocimiento no necesita explicación alguna; desarrollada al máximo en la filosofía aristotélica, Evagrio y la literatura ascético-mística la recogen en diverso grado y, siguiendo a los Padres griegos, la utilizan como un elemento básico tanto en sus explicaciones de las relaciones del hombre con Dios como en los procesos que determinan la tentación diabólica y la caída en el pecado”⁽⁸²⁾.

Tal vez lo más interesante en Evagrio sea su concepción de los sueños eróticos que recoge, por un lado, no poco de la visión antigua (sobre la que hay que remitir a los estudios de L. Gil Fernández⁽⁸³⁾, J. Piegaud⁽⁸⁴⁾, A. Brakke⁽⁸⁵⁾, Bravo García⁽⁸⁶⁾, por ejemplo) y, por otro, constituye a la vez un capítulo de gran valor con vistas a trazar las líneas maestras que combinan el fenómeno onírico con las necesidades físicas de nuestro cuerpo, la influencia diabólica y la acción del director espiritual, figura clave en este tipo de literatura (véase especialmente la obra capital de Ireneo Hausherr⁽⁸⁷⁾ y las reflexiones de Pierre Hadot⁽⁸⁸⁾ así como las de Ilsetraut Hadot⁽⁸⁹⁾ y Bravo García⁽⁹⁰⁾). Para Evagrio, si “los movimientos naturales del cuerpo” (φυσικαὶ κινήσεις) que aparecen durante el sueño fisiológico son ἀνείδωλοι, es decir, “sin imágenes”, entonces quiere esto decir que el alma, en cierto sentido, goza de buena salud ya que la ausencia de visiones oníricas es un diagnóstico favorable (cosa que está ya en Platón). Ahora bien, si aparecen imágenes, está claro que el alma no está sana. Resulta curioso que ya en una paráfrasis del s. XIV (*Parisinus* gr. 2748) –llaman la atención sobre ello los Guillaumont, editores de la obra de Evagrio citada– esos movimientos naturales del cuerpo (φυσικαὶ κινήσεις) aparezcan interpretados directamente (olvidando toda la vieja historia de su interpretación aristotélica⁽⁹¹⁾) como ῥεύσεις, es decir, como poluciones nocturnas, resultado de los sueños eroti-

⁸² Bravo García, “Sueño, ensueños y demonios”, pp. 468-9.

⁸³ “*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana” en J.L. Melena (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria 1985, pp. 193-219.

⁸⁴ “Le rêve erotique dans l’antiquité greco-romaine: l’oneirogmós”, *Littérature, médecine, société* 3 (1982), pp. 10-23 (recogido en tr. it. en Guidorizzi [ed.] *Il sogno in Grecia*, pp. 137-146).

⁸⁵ “The Problematization”, ya citado.

⁸⁶ “Evagrio Póntico, *Tractatus* 17, ed. Guillaumont y los niveles de interpretación del ayuno en el s. IV” en J.A. López Férrez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del s. IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid 1999, pp. 471-484; véase también, “Sueño, ensueños y demonios”.

⁸⁷ *Spiritual Direction in the Early Christian East*, tr. ingl., Kalamazoo, Michigan 1990.

⁸⁸ ¿*Qué es la filosofía antigua?*, pp. 207-222 y 268 y ss. De mucho interés es también, de este mismo autor, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, tr. ingl., Oxford-Cambridge, Mass. 1995, *passim*. Igualmente importantes son los trabajos de M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, tr. esp., Barcelona 1995 (reimpr.) y *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-82*, París 2001.

⁸⁹ “The Spiritual Guide” en A.H. Armstrong (ed.), *Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, Londres 1986, pp. 436-459.

⁹⁰ “Monjes y demonios: Niveles sociológicos”, *passim*.

⁹¹ Bravo García, “Fisiología y filosofía”, pp. 35-36 (n. 15) y 47, n. 31.

cos tan temidos (y a la vez tan analizados) por los escritores ascético-místicos. La explicación de este tipo de sueños en Evagrio está claro que tiene mucho que ver con las ideas cristianas; de todos modos, es evidente, a la vez, que es deudora de viejas ideas fisiológicas, sin que haya que descartar *a priori* algunas ingeniosas novedades en los autores de su misma orientación; afirma este autor que la continencia (σωφροσύνη), opuesta a la πορνεία, se consigue bebiendo muy poca agua y, al manifestar esto no hace sino recoger buena parte de la tradición antigua. Se encuentran repetidas estas ideas, bajo su nombre, en una obra titulada *Historia monachorum in Aegypto* y en otros autores, en fuentes siríacas y también, siglos antes, las podemos ver ya en Filón de Alejandría; se trata justamente de lo que se nos viene a decir en la filosofía presocrática (Heráclito B 22, 118: “el alma seca es la más sobria y la mejor”), el *Corpus Hippocraticum* y luego veremos aquí y allá (en Plutarco por ejemplo y hasta en Sinesio). En resumidas cuentas, lo que aquí se nos quiere decir es que la producción de humores corporales está posibilitada por la ingestión de líquidos, de forma que, para producir la menor cantidad de esperma posible, el destierro de la humedad del cuerpo es fundamental⁽⁹²⁾.

El análisis aristotélico sobre este punto es bien conocido; en *Problemata*, 33,15, podemos leer que, al retirarse el calor hacia el interior del cuerpo durante el sueño, evapora los líquidos y los expulsa mediante flatos y eructos dando origen también, por medio de la presión del πνεῦμα, a la expulsión de ciertas secreciones que proceden de la humedad y el calor corporal; una de ellas es el esperma. Casiano, un discípulo de Evagrio igualmente conocido por sus reflexiones sobre la continencia entre los monjes, se refiere también (*Conferencia*. 20,7,9 y 11) a la producción de humores, pero añade un punto de vista de cierto interés basado esta vez en un nivel inferior de especulación fisiológica; “cuando abunda el humor, concentrado en la médula” –escribe Alline Rousselle⁽⁹³⁾ glosando las opiniones de Casiano– “la naturaleza debe rechazarlo. Estos humores se eliminan más fácilmente por la noche porque ‘la masa de orina que confluye sin cesar durante el reposo, colmando la capacidad de la vejiga, provoca ella misma en los miembros languidecientes una excitación a la cual están igualmente sujetos los eunucos y los niños [...] hay que mortificar el exceso hasta en el consumo de agua [...]’. Menos informado de estas precisiones fisiológicas generales o particulares, Juan de Carpathos, un escritor ascético del s. VII muy probablemente, se limitará a decirnos que las fantasías impuras y las poluciones son simplemente las armas que los demonios emplean para manchar a los monjes –fundamentalmente por medio de los sueños– especialmente cuando se celebran grandes fiestas religiosas, durante la divina liturgia y, muy a menudo, aprovechando que tie-

⁹² Para todo lo que sigue, Bravo García, “Evagrio Póntico, *Tractatus* 17”, ya citado.

⁹³ *O.c.*, p. 202.

nen intención de comulgar. Se trata ahora de una forma de ver las cosas algo más simple. No cabe aquí entrar en los numerosos problemas que ya en la antigüedad suscitaron los sueños eróticos, cuestión sobre la que, en el ámbito bizantino, algo hemos escrito en otros trabajos y en ellos nos basamos en esta parte de nuestra exposición; lo que sí haremos, lo primero de todo, es señalar que los diversos niveles de interpretación que podemos constatar en estas opiniones sobre la abstinencia de líquido parecen llegar a su máxima complicación en un ejemplo, bien conocido, del que haremos ahora breve mención: se trata de las lágrimas. Efectivamente, en la Ortodoxia, para los fieles⁽⁹⁴⁾ –pero no sólo para ellos y el reciente libro de Piroška Nagy⁽⁹⁵⁾ así lo demuestra– para los fieles ortodoxos, repetimos, la concesión de lágrimas es un “don” muy importante, tratado por multitud de escritores y aludido constantemente por los Padres. Al mismo tiempo, la tradición médica griega –como ya se ha mencionado– era de la opinión de que un exceso de humores llevaba al apetito sexual. El resultado de todo esto, por increíble que parezca, es que un autor del siglo VI, Barsanufio de Gaza⁽⁹⁶⁾, señalará que el diablo, en su maldad, se encarga de secar las lágrimas del asceta arrepentido y hace que esos humores queden en su cuerpo, desciendan a sus partes bajas y, allí, sean un acicate físico para la tentación erótica desencadenante de la temida polución nocturna⁽⁹⁷⁾. Está claro, pues, una vez más, que las prácticas ascéticas –en este caso la abstinencia de agua– reposan sobre todo un edificio de conceptos filosóficos y médicos de la época, que dan una dimensión más profunda a lo que, a primera vista, podría interpretarse como un simple caso de ayuno. El segundo aspecto que nos interesa destacar aquí es por qué los sueños eróticos preocupan tanto a los monjes; el trabajo de Brakke es muy útil, sin dejar de lado los otros estudios que ya hemos mencionado sobre el particular, ya que analiza diversos escritos procedentes de Siria (*Didascalias de los Apóstoles* y *Constituciones apostólicas*), de Egipto (*Cartas canónicas de varios obispos*) y de la Galia (las famosas *Conferencias* de Juan Casiano ya citadas) y concluye que no constituyen una *communis opinio*, de forma que “there was not, then, a coherent early

⁹⁴ Remitimos sobre el particular a Bravo García, “El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental” *Erytheia* 10 (1989), p. 246, n. 70, con bibliografía e *Idem*, “El diablo en el cuerpo”, p. 41, n. 27.

⁹⁵ *Le don des larmes au Moyen Âge*, París 2000.

⁹⁶ Lo trae a colación P. Brown, *The Body and Society. Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, N. York 1988, p. 238 (hay tr. esp.).

⁹⁷ Como ya mencionábamos en “Sueño, ensueños y demonios”, p. 475, n. 78, este temor, y a la vez fascinación por lo sexual, se hace patente incluso en la Introducción al Misal Romano (*De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*). El derrame de semen durante la noche por parte del sacerdote impide la celebración de la misa, si bien se exceptúan los casos en que fuera debido “a causas naturales o a ilusión diabólica”; el 3 de abril de 1969 el papa Pablo VI sustituyó estas normas por una Introducción general. Véase sobre esto H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema*, tr. esp., Barcelona 1978, pp. 73-74. El trabajo de Brakke ya citado ahonda en las razones de esta preocupación y cuidado por el análisis de las causas de la polución entre los escritores de ascetismo y los directores de conciencia tardoantiguos.

Christian debate over the significance of nocturnal emissions”⁽⁹⁸⁾. La idea cristiana de interiorizar la impureza ya fuese individualmente en los monjes, ya en el cuerpo colectivo de la Iglesia, es analizada por Brakke intentando percibir las diferencias que existen entre unas y otras tendencias de pensamiento, y el papel de los demonios (tentación o posesión) constituye otro de los aspectos considerados en esta investigación cuyos resultados, desgraciadamente, no podemos exponer aquí.

Por lo que se refiere a la voluntariedad de estos sueños –un tema del que ya otros han hablado en este mismo lugar–, Dagron⁽⁹⁹⁾ ha señalado que, en la literatura religiosa bizantina, la cuestión se aborda frecuentemente desde un punto de vista que tiende a borrar la culpabilidad del soñante; los sueños no dependen de nosotros, lo que únicamente depende de nosotros –como ya se ha dicho– es la impresión que se guarda proveniente de ellos. Además, y con buena intuición psicológica, para algunos autores cuanto más ayuno y penitencia se hace, más la tentación nos ataca en sueños, mientras que otros siguen la opinión general de que las privaciones acaban con esos molestos sueños eróticos. Tras Evagrio, los nombres de Diádoco de Fótica en el s. V, Juan Clímaco, autor de la famosa *Escalera* en el s. VI, así como los de Simeón el Nuevo Teólogo, en torno al año mil o el de Gregorio Palamás en el XIII/XIV y otros muchos autores incluidos en la enorme antología espiritual llamada *Filocalía*, una obra clave de la Ortodoxia⁽¹⁰⁰⁾, siguen repitiendo más o menos estos esquemas que tocan a la importancia que los sueños tienen para la vida espiritual del cristiano y, sobre todo, al papel que el diablo desempeña en ellos. Guillou⁽¹⁰¹⁾ trae a colación una carta sinodal del patriarca de Constantinopla Rafael, fechada en 1606, en la que se hace responsable de muchas desgracias espirituales a la figura de “el Maligno” y cualquier lector de hoy puede encontrar algo parecido en una obra como la del Archimandrita Hieroteo C. Blajo⁽¹⁰²⁾, que se encuentra en cualquier librería religiosa –que no hay pocas– en Atenas y ya va, que sepamos, por su tercera edición. En la Ortodoxia no se ha renunciado tan alegremente a la figura del demonio como se ha hecho en el catolicismo romano no hace mucho.

c) Tampoco podemos entrar aquí con detalle en el inmenso mar de *Vidas* de santos bizantinos en el que, como pecios de un naufragio, flota un sinnúmero de alusiones al mundo de los sueños que respetan más o menos el esquema general adoptado por el cristianismo que ya hemos visto en estas mismas páginas; se trataría del tercer ámbito de estudio propuesto y merecería mayor espacio casi que el que llevamos

⁹⁸ “The Problematization”, p. 459.

⁹⁹ *O.c.*, p. 45, n. 32.

¹⁰⁰ Véase sobre ella, en general, T. Spidlík *et alii*, *Amore del bello. Studi sulla filocalia*, Magnano 1991, donde se estudian muy diversos aspectos de esta magna antología espiritual traducida a diversas lenguas, aunque no al castellano (sí al catalán).

¹⁰¹ *O.c.*, p. 45.

¹⁰² *’Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική άγωγή)*, Atenas 1989 (3ª ed.).

consumido. Digamos únicamente que este género literario, aparte de las confusiones entre *ensueño* y *visión* a que ya hemos aludido, comienza a prescindir de los demonios a partir del s. IX⁽¹⁰³⁾; no quiere esto decir que desaparezcan, pero su papel es ya, desde luego, mucho menos activo⁽¹⁰⁴⁾. Los paralelos medievales occidentales⁽¹⁰⁵⁾, por otro lado, hacen de sumo interés el análisis de esta amplia parcela de la literatura bizantina, la hagiografía, que no deja de ser útil para los estudios de magia⁽¹⁰⁶⁾, e incluso de historia de Bizancio.

d) Finalmente, el cuarto apartado de interés que hemos establecido versaría sobre las muchas *cartillas onirocríticas* y obras de mayor fuste que conservamos de época bizantina, material estudiado por Oberhelman y Guidorizzi. Pasada ya la tormenta del Iconoclasmo, poco a poco la aproximación al Islam de la cultura bizantina hace que las cartillas onirocríticas o “claves de los sueños” reaparezcan de nuevo tras su decadencia desde la tardía antigüedad y, con ellas, la figura del onirócrita, como ha señalado Dagron⁽¹⁰⁷⁾ en su importante trabajo que tanto nos ha servido para llevar a cabo esta exposición. Esto ocurre, no obstante, a pesar de que la oniromancia está presente en los textos jurídicos como una práctica pagana y reprochable; sin embargo, los intérpretes de sueños no son asimilados con claridad a los μάνταις, μαθηματικοί ο γόητες –que resultan ser el verdadero objetivo de las prohibiciones⁽¹⁰⁸⁾– y por ello se les tolera sin más, aunque hay alguna excepción que otra⁽¹⁰⁹⁾. En opinión de G. Calofonos⁽¹¹⁰⁾, “there are good grounds for believing

¹⁰³ Mango, *o.c.*, p. 222.

¹⁰⁴ Remitimos, muy en general, a la extensa bibliografía recogida en Bravo García, “El héroe bizantino”, pp. 135-142, ya citado, y recordemos a la vez que un buen ejemplo de análisis sobre la actividad de los demonios en relación con la actuación de magos y santos en la hagiografía bizantina —en la misma dirección preparamos actualmente un estudio— puede encontrar el lector en el artículo de R. Teja, “Monjes, magia y demonios en la ‘Vida de Hipazio’ de Calínico” en *Idem* (coord.), *o.c.*, pp. 109-127.

¹⁰⁵ Es muy útil para ello la obra de C.G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass. 1948, que trata también los sueños aunque no recoge muchos de ellos.

¹⁰⁶ Así lo ha demostrado H. Magoulias, “The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.”, *Byzantium* 37 (1967), pp. 228-269.

¹⁰⁷ *O.c.*, p. 37.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 39. “By the beginning of the fourth century AD most educated Christians” —escribe M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, Londres-N. York 2001, p. 257— “will have taken it for read that magic was the province of the Devil and that he used magic to entrap Christians and enlist them in this cause”. El derecho canónico, representado por las *Constitutiones apostolorum*, incluye un largo catálogo en el que, entre sodomitas, locos, magos, gente que hace encantamientos, astrólogos, adivinos, encantadores de serpientes y otros muchos, tienen cabida los intérpretes del vuelo de los pájaros, los intérpretes de diversos signos y los palmománticos entre otros más, como gente que debe abandonar su modo de vida para ser aceptados en calidad de catecúmenos. No están incluidos, sin embargo, los onirócritas. Véase para este pasaje y su curiosa terminología S. Troianós, “Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα” en *Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση*, Atenas 1989, pp. 554-555. Lo más destacable de lo contenido en él es la palmomancia o análisis de los movimientos y sacudidas involuntarias de los miembros (παλμοίς), que, en ocasiones, parece relacionarse también con algunos sueños (véase Bravo García, “La interpretación”, pp. 80-81, con bibliografía).

that it was not totally rejected”. En efecto, Justiniano se limitó a seguir la tradición imperial romana de una legislación similar para la adivinación y la oniocrítica; según este autor, “jamás fue incluida en la lista de prácticas malignas redactada por los concilios eclesiásticos o incluidas en otras fuentes como la *Suda* o Nicéforo el Confesor, por ejemplo, mientras que, por otro lado, un autor como Sinesio, entre otros muchos, la aprobaba sin reparos”. Las obras atribuidas a Blas el Ateniese⁽¹¹¹⁾, Manuel Paleólogo⁽¹¹²⁾, los patriarcas Nicéforo⁽¹¹³⁾ y Germán⁽¹¹⁴⁾, Astrampsico⁽¹¹⁵⁾ o el profeta Daniel⁽¹¹⁶⁾, por citar algunos ejemplos, testimonian bien, con los numerosos manuscritos que de ellos conservamos, que la oniocrítica gozó de la predilección de los bizantinos (¡hasta los emperadores los leían durante sus expediciones!). El material de todas estas obrillas es, como advierte Dagron⁽¹¹⁷⁾, “d’une coloration religieuse assez faible” y los elementos cristianos se suelen encontrar más en la interpretación del sueño en concreto que en la imagen onírica contemplada por el soñante; así por ejemplo, si uno ve en sueños un águila, esto significa un angel de Dios, o bien, ver un santo es un buen presagio. Pero en ningún caso, advierte este mismo investigador francés, aparecen los elementos cristianos en los dos lados a la vez, “lo que muestra claramente el carácter todavía superficial

¹⁰⁹ De Teodoro Santabareno, amigo de Focio y futuro metropolitano de Patrás, protegido del emperador, se llegó a decir “que tenía acceso a la ciencia adivinatoria, o más bien, mágica, de la oniocrítica, que no es sino una ciencia diabólica”; véase Joannou, *Démonologie populaire*, p. 21.

¹¹⁰ “Dream Interpretation: A Byzantinist Superstition?”, *BMGS* 9 (1984-5), pp. 217-218. Para este autor, “dreambooks are the only form of divination actually attributed to Christian and Old Testament characters” (con la excepción tal vez de algunos libros de profecías).

¹¹¹ Sobre él, A. Delatte, “La méthode oniromantique de Blaise l’Athenien” en *Mélanges O. Navarre*, Toulouse 1935, pp. 115-122; su texto en *Idem*, *Anecdota Atheniensia. I. Textes grecs inédites relatifs à l’histoire des religions*, Lieja-París 1927, pp. 184-204.

¹¹² Edición en Delatte, *Anecdota*, pp. 511-524; véase Oberhelman, “Prolegomena”, p. 501 y *The Oneirocritic Literature*, pp. 597-618. Se considera una falsa atribución al emperador.

¹¹³ Edición en F. Drexl, “Das Traumbuch des Patriarchen Nikephoros” en *Festgabe für A. Ehrhard*, Bonn-Leipzig 1922, pp. 94-118 y Guidorizzi, *Pseudo-Niceforo*; véase Oberhelman, “Prolegomena”, pp. 492-495 y *The Oneirocritic Literature*, pp. 135-167.

¹¹⁴ Edición en Drexl, “Das Traumbuch des Patriarchen Germanos”, *Λαογραφία* 7 (1923), pp. 428-448; véase Oberhelman, “Prolegomena”, pp. 495-496 y *The Oneirocritic Literature*, pp. 168-190.

¹¹⁵ Hemos manejado la edición contenida en Nicolás Rigault (Rigaltius), *Artemidori Daldiani et Achmetis Sereimi [...] Oneirocritica [...]*, París 1603, pp. 3-9, aunque hay otras; véase Oberhelman, “Prolegomena”, pp. 489-492 y *The Oneirocritic Literature*, pp. 125-134, más Guidorizzi, “I prontuari”, pp. 148-150.

¹¹⁶ Para las ediciones de esta obrilla véase Bravo García, “La interpretación”, p. 71, n. 36; mencionemos solamente las de las recensiones que hemos utilizado: E. de Stoop, “Oniromanticon du prophète Daniel dédié au roi Nabuchodonosor”, *RPh* 33 (1909), pp. 93-111 y Drexl, “Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319”, *BZ* 26 (1926), pp. 290-314. Véase también Guidorizzi, “I prontuari”, pp. 140-145, junto con Oberhelman, “Prolegomena”, pp. 487-489 y *The Oneirocritic Literature*, pp. 79-124. Ha subrayado Guidorizzi en más de un lugar el carácter intercultural que tiene esta obra ya que, con influencias orientales, pasará a Occidente y dará origen a una larga tradición latina (véase para esto último S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992, pp. 6-15)

¹¹⁷ *O.c.*, p. 48.

de la adaptación”. Con ánimo de dar al lector una idea de la producción onirocrítica bizantina y del manejo de sus símbolos, tomemos en consideración, a manera de ejemplo, los contenidos en sueños que comienzan por la letra “A” de algunas de las cartillas ya listadas anteriormente. En la de Astrampsico –un personaje que lleva el nombre de un mago persa y, al parecer, es mencionado por primera vez en el léxico *Suda* (s. X)– sólo encontramos cinco: “Caminar en sueños sobre carbones encendidos significa daño a manos de enemigos” [ἀνθραξι], “Soñar que se tiene una abeja frustra todas las esperanzas” [ἄπιυ], “Soñar que uno se mueve despacio significa que los caminos, al viajar, serán malos” [ἀργῶς], “Si sueñas que estás lleno de júbilo piensa que vas a irte a vivir a tierra extraña” [ἀρθείς] y “Ver astros en sueños es lo mejor para los hombres” [ἄστρα]. Treinta y siete sueños presenta el texto del patriarca Nicéforo¹¹⁸; comienza la serie por “Si vemos en sueños un ángel, la ciudad alcanzará victorias” [ἄγγελον] y termina con “Si se sueña con granzas, habrá una alegría muy pronto” [ἄχυρα]. Repite los cinco de Astrampsico, es decir, ἀνθραξι, ἄπιυ (pero en plural [ἄπρες]), ἀργῶς¹¹⁹, ἀρθείς y ἄστρα y, entre los que añade de interés, podemos anotar el ya mencionado “Ver un águila en sueños significa un ángel de dios” [ἀετὸν], “Cuando se ha visto en sueños a una persona santa, eso es bueno” [ἄγιος] —dos símbolos que nos hablan de una clara mentalidad cristiana—, “Es verdadero el sueño en el que hay un gallo” [ἀλέκτορα] o bien “Si ves Athinganos, esto significa demonios” [Ἀθιγγάνους]. El gallo, del que hay aquí otro sueño más, es un referente frecuente en la religión, la magia, la adivinación y el folclore. Por lo que toca a los Athinganos, digamos que aquí, de nuevo, aparece la vena cristiana ortodoxa ya que se trata de herejes a quienes se compara o valen por demonios (δαίμονας)¹²⁰. Un sueño como ἄρτους ζέοντας ἐσθίειν δηλοῖ νόσον (“Soñar que se come pan que está quemando significa una enfermedad”) denota una prudente visión de las cosas¹²¹. El tercer texto, atribuido al patriarca Germán, presenta dieciocho ejemplos; se repiten los cinco de Astrampsico, algunos de Nicéforo pero el resto son nuevos: por ejemplo, “Cuando sale sangre por la boca, esto quiere decir un castigo” [αἷμα ἐκ στόματος ῥυὲν ζημίαν δηλοῖ] o bien “Que uno tenga dinero es un buen sueño” [ἄργυρον], ambos animados de un excelente sentido común.

¹¹⁸ La versión presentada por Drexel, “Das Traumbuch...Nikephoros” es mucho más larga que la que encontramos en la edición de Rigault, *o.c.*, pp. 10-20, donde sólo se nos ofrecen nueve sueños para la letra “A”.

¹¹⁹ Cambiando el sentido al sustituir el ποιεῖν de Astrampsico por un δηλοῖ; o sea, “el moverse en sueños dificultosamente significa caminos malos”; la traducción que da Rigaltius con el ποιεῖ es “segniter moueri, calamitosa efficit itinera”.

¹²⁰ Para esta herejía, St.B. Bowman, art. “Athinganoi” en *ODB*, p. 223, con bibliografía reciente a la que habría que añadir P. Speck, “Die vermeintliche Häresie der Athinganoi”, *JÖB* 47 (1997), pp. 37-50.

¹²¹ Pensemos, sin embargo, que, en este mismo tratado, soñar que uno come pan amasado con una presentación poco apetecible anuncia también enfermedad, mientras que si nos vemos en sueños comiendo pan blanco (ἄρτους καθαρούς), entonces se nos anuncia felicidad.

De manera semejante proceden las otras cartillas onirocríticas; la versión del *Vaticanus Palatinus* gr. 319 del libro de sueños del profeta Daniel tiene nada menos que cuarenta y seis ejemplos en la “A”, de los que la gran mayoría son nuevos para nosotros; hay, sin embargo, alguno que se repite aunque con cambios menores (por ejemplo, soñar que se echa sangre por la boca: αἷμα [sic] ἐκ τοῦ στόματος στάζεσθαι κίνδυνον δηλοῖ). Encontramos dos nuevos referidos al gallo¹²²) y algunos ejemplos más largos que los vistos hasta ahora; destaca especialmente uno en el que se introduce el método tan familiar en Artemidoro de distinguir con precisión las diferencias de valor del símbolo según sea observado por unos o por otros. Así, “Desnudarse en sueños es bueno para los que están enfermos; para los demás, cosa mala es” [ἀποδύσασθαι]. Algunos ejemplos muestran una transparencia sorprendente aunque no dejan de ser básicamente ambiguos: así, soñar que uno ha sido decapitado [ἀποκεφαλισθέντα] significa que apartará de sí un gran sufrimiento, o bien ἄλαλον ἑαυτὸν ὄραν χαρὰν μεγάλην σημαίνει (“Verse a sí mismo mudo, en sueños, significa una gran alegría”); en cambio otros requieren más imaginación: leemos que ἀπὸ τεθνεώτος φίλημα λάβει ζῶν σημαίνει y también que ἀπὸ τεθνεώτος δέρεσθαι ἀρρωστίαν δηλοῖ; quiere esto decir que si uno sueña que una persona muerta le da un beso, significa vida, en cambio, si se sueña que es un muerto el que nos pega, esto significa una enfermedad. En fin, no es preciso continuar; los otros librillos mencionados, cartillas más bien, no muestran novedades notables. La comparación entre ellos, en todos los sentidos, se impone y así se ha venido haciendo desde hace no pocos años sin perder de vista su relación con los grandes modelos conservados como son Artemidoro y Achmet¹²³). Terminemos esta selección de ejemplos con algunos sacados del *Onirocriticon* de Daniel que no dejan de ser divertidos: “Soñar que el sol se cae del cielo significa algo bueno para el que lo ve, en cambio, para su señor, algo malo” (Drexl, *o.c.*, p. 301; difiere el texto en De

¹²² Uno de ellos, por ejemplo, reza de esta manera: “Si sueñas que sacrificas un gallo, es cosa buena; sin embargo, si lo asfixias en tu sueño, malo es”.

¹²³ La pertinente comparación entre los símbolos que aparecen en los sueños que Artemidoro analiza y los de los manejados por los onirocríticos bizantinos ha sido llevada a cabo por Oberhelman, “The Interpretation of dream-symbols in Byzantine oneirocritic literature” *ByzSlav* 47 (1986), pp. 8-24. Por lo que toca a las interrelaciones entre las obras de las que acabamos de hablar, E. de Stoop, *o.c.*, p. 99, refiriéndose en concreto a la versión de Daniel que analiza, escribe —lo mencionamos a título de ejemplo— que “il serait difficile d’assigner à cet écrit une filiation déterminée [...] les rapprochements avec Artémidore, Astrampsychos et Nicéphore autorisent comme probable la supposition que nous avons affaire à une tradition plutôt grecque; en effet, si l’influence orientale n’est pas absente, elle est du moins peu sensible. On chercherait vainement des ressemblances caractéristiques avec l’ouvrage d’ Achmet, le compilateur des théories oniromaniques de l’Inde, de l’Egypte et de la Perse”. Los resultados de todos los estudios y ediciones citados merecen consultarse y combinarse con vistas a hacernos una idea de la variedad de relaciones y complicación que la génesis de estos textos muestra y el lector puede extraer mucho de interés tanto de las obras de Oberhelman, “Prolegomena” y *The Oneirocritic Tradition*, como de la de Guidorizzi, “I pontuari”.

Stoop, *o.c.*, p. 105); “Comer carne cruda en sueños es bueno si se es prostituta; para el resto es malo” (De Stoop, *o.c.*, p. 107; no en Drexl) y, para terminar, “Que, en sueños, un cónyuge se vea a sí mismo sentado en un prostíbulo significa un peligro en su hogar” (*ibidem*, p. 111; tampoco en Drexl).

El grueso libro de Achmet⁽¹²⁴⁾, sin embargo, es otra cosa; se trata de una obra más enciclopédica y repleta de material cristiano (pero no sólo de él). Su simbología y su iconografía son claramente cristianas, como decimos, a pesar de que su autor decidió darle un aire “plus ou moins fictivement rattaché à une tradition orientale non-chrétienne”, como nota el mismo Dagron⁽¹²⁵⁾. Este tratado atribuido a Achmet (o mejor Mohammed, al parecer) ibn Sirin, que se supone erróneamente el onirócrita del califa al’Mamoun, parece ser en realidad la obra de un cristiano de habla griega del s. X⁽¹²⁶⁾ que debió escribirlo entre los años 813 (fecha de la subida al trono del califa) y ca. 1176 (fecha esta última de la traducción latina realizada por León Tusco⁽¹²⁷⁾). Que el autor es cristiano se ve no sólo por el material utilizado sino también por la gran abundancia de citas de los *Evangelios* que hay distribuidas por el texto. Por ejemplo, la definición misma del ensueño como “una visita que nos hace Dios” (Σοφία μεγίστη [ὄταν] ἡ περὶ τῶν ὄνειράτων κρίσις καὶ λύσις καὶ προφητεία ἀπὸ Θεοῦ πᾶσιν εὐαγγελιζομένη) es puesta bajo la autoridad de un tal Syrbacham, onirócrita del rey de la India, pero, en realidad, se trata de una interpretación de Juan 14, 23 (“Si alguno me amare, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y a él vendremos y en él haremos mansión” [καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’αὐτῷ ποιησόμεθα]). Éstas y otras muchas cosas ha observado Gilbert Dagron en su importante trabajo y no pocas notas de interés al respecto se pueden encontrar en los estudios de Oberhelman mencionados. El sueño es en Achmet, claramente, una tercera posibilidad: se trata ahora de *imagen simbólica* y no φάντασμα demoníaco o *visión* milagrosa, según concluye Dagron, y lista este autor una serie de ejemplos que ponen de manifiesto la línea de composición de este tratado onirocrítico.

¹²⁴ Edición moderna de Drexl, *Achmetis Oneirocriticon*, Leipzig 1925; aparte de la traducción contenida junto con el texto en Rigault, *o.c.*, y la de *The Oneirocritic Literature*, pp. 191-546, existe una muy reciente traducción de Oberhelman que no hemos podido manejar; véase también *Idem*, “Prolegomena”, pp. 496-500. En lo que toca a las fuentes, un estudio detenido, a cargo de María Mavroudi está a punto de publicarse en Leiden: *A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and its Arabic Sources*; se trata de una versión ampliada de su Tesis doctoral (Harvard 1998, dirigida por I. Sevcenko).

¹²⁵ *O.c.*, p. 49.

¹²⁶ Para H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Múnich 1971, p. 237, se compuso en el s. IX o bien el X.

¹²⁷ W. Berschin, *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano*, tr. it., Nápoles 1989, p. 282. En opinión de Oberhelman, “Two marginal notes from Achmet in the cod. Laurent. Plut. 87,8”, *BZ* 74 (1981), p. 327, los *marginalia* de este códice (con la obra de Artemidoro) indican que el copista tuvo delante de él el manual de Achmet y que, por ello, éste debió de estar ya en circulación en el s. XI; nos permite este hecho”to reconstruct the date for Achmet’s *Oneirokritikon* somewhere in the early IX.-XI. saec.”.

Así pues, soñar en la Resurrección de los muertos indica que se hará justicia; soñar que se entra en el Paraíso significa que Dios nos manda este anuncio o bien que, en la tierra, nos haremos ricos; soñar que uno come los frutos del árbol del Paraíso significa que uno se volverá sabio y conocerá a Dios, pero si se sueña que es otro quien los come, significa esto que ese otro se hará maestro. Claro es que no todo es tan fácil y evidente, pero no podemos entrar en más detalles. Terminemos ya; lo que aquí hemos expuesto a propósito de los sueños en Bizancio, testimonia –a pesar de su brevedad– la pervivencia de la cultura antigua en el milenio bizantino aunque, a la vez, no podemos dejar de observar los cambios y matices que estas concepciones presentan. Mucho hemos debido dejar fuera de este cuadro y, entre ello, destaca la rica presencia de los sueños y visiones en los historiadores bizantinos⁽¹²⁸⁾ o en otras obras literarias, las visiones presentes en los apocalipsis falsos⁽¹²⁹⁾ que abundan en este periodo, la supervivencia de los sueños incubatorios⁽¹³⁰⁾ y algunos tipos menos usuales de interpretación de sueños⁽¹³¹⁾. La definición que recogíamos al principio de que Bizancio fue *un estado medieval griego cristiano* debe ser considerada como punto de partida de todo estudio de esta sociedad y las implicaciones de los términos que entran en esa definición deben ser analizadas cuidadosamente, es decir, qué significa verdaderamente lo medieval, lo griego y lo cristiano, lo cual no es tan fácil como a simple vista parece.

¹²⁸ En Bravo García, “La interpretación”, pp. 72-74, se pueden ver algunos ejemplos; igualmente en Calofonos, *o.c.*, pp. 218-219.

¹²⁹ En general, P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition (edited with an Introduction by D. de F. Abrahamse)*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1985 y una visión de conjunto en D. Olster, “Byzantine Apocalypses” en B. McGinn *et alii* (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2. Apocalypticism in Western History and Culture*, N. York-Londres 1998, pp. 48-73.

¹³⁰ Una aproximación es F.R. Trombley, art. “Incubation” en *ODB*, p. 992; véase N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la “incubatio” cristiana*, Madrid 1975 y M. López Salvá, “El sueño incubatorio en el Cristianismo oriental”, *CFC* 10 (1976), pp. 147-189, así como los trabajos de Guidorizzi, “La letteratura”, pp. 624-627 y M. Dorati-G. Guidorizzi, “La letteratura incubatoria” en O. Pecere-A. Stramaglia (eds.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, pp. 343-371.

¹³¹ Como, por ejemplo, los libros onirocríticos lunares, es decir, aquéllos en los que los sueños se ponen en relación con las fases de la luna y, de esta forma, se llega a establecer cuáles son los días favorables para los sueños proféticos (Bravo García, “La interpretación”, p. 71) y los llamados psefománticos, parecidos a las *Sortes Vergilianae* (*ibidem*, p. 72, n. 42; en ambos lugares con la bibliografía sobre estas cuestiones).