

«Y yo más». El *Topos* de la rivalidad agonística griega en *Historia Monachorum in Aegypto**

Dámaris Romero González**

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Resumen:

La pervivencia de un *topos* literario es habitual entre literaturas, las cuales lo adaptan a sus contextos. En esta ocasión se analizarán dos aspectos del *topos* de la rivalidad agonística en dos textos de la literatura clásica griega y de la monástica: la sorprendente respuesta a la pregunta ‘¿quién es el más...?’ y las diferentes definiciones de un mismo concepto. A raíz de ello, se estudiarán las actitudes de quienes preguntaron ante esa respuesta.

Palabras clave:

Creso, ciclo de Pafnucio, quién es el más, soberbia, monacato.

‘And I more’. The *topos* of the Greek Agonistic Competition in *Historia Monachorum in Aegypto*

Abstract:

The survival of a literary *topos* is common across Literatures, which adapt it to their contexts. In this article two aspects of the *topos* of the agonistic competition will be analysed in two texts, one of the Greek classical Literature and other of the monastic one: the surprising answer to the question ‘who is the most...?’ and the different definitions of the same concept. As a result, it will be also studied the attitudes to this answer of those who asked this question.

Keywords:

Cresus, Solon, Paphnutius cycle, who is the most, arrogance, monasticism.

«The motives of folklore are as ancient as human relationships. The common ideas of popular beliefs traverse racial and national boundaries, are conveyed both in oral and written form from language to language, and represent a constant universal human response to a common emotional heritage.»

C. Grant Loomis¹

En los cuentos, al igual que en los mitos, la realidad se encuentra metamorfoseada en un relato adaptado al oyente que tiene como finalidad explicar aquello que enmascara. Así, por ejemplo, el constante preguntar a un espejo por parte de la madrastra de Blancanieves simboliza su miedo y su enfado a envejecer y las consecuencias de este proceso (pérdida de poder sexual y, en consecuencia, pérdida de poder palatino)². Por ello, esa constante pregunta

al espejo: «Espejito, espejito, que estás en la pared, ¿quién en esta tierra es la más bella?». Mientras Blancanieves no suponga rival para ella, la respuesta del espejo le es favorable: «Tú, gran reina, eres la más bella de todas». El problema surge cuando la reina encuentra rival:

«(...) Blancanieves fue creciendo, y crecía más y más bondadosa, educada y preparada cada día, y cuando

Recibido: 15-X-2015. Aceptado: 1-XII-2015.

* En este artículo ha colaborado Laura Carrillo Siles, alumna del Grado de Filología Hispánica de la Universidad de Córdoba.

** Profesora de Griego. Dirección para correspondencia: ca2rogod@uco.es

¹ «Legend and Folklore», *California Folklore Quarterly*, 2.4 (1943), p. 279.

² SALE, R., *Fairy Tales and After. From Snow White to E.B. White*, Cambridge, MA 1978, pp. 41-42.

ya estaba joven era tan bella en su espíritu, como un día primaveral, y por todas sus buenas cualidades superaba en mucho a la belleza física de la misma reina. Y llegó al fin un día en que la reina preguntó de nuevo:

- «Espejito, espejito, que estás en la pared, ¿quién en esta tierra es la más bella?»

El espejo contestó:

- «Tú eres físicamente la más bella de todas las mujeres que hay por aquí, excepto por Blancanieves, a quien su bondad la hace ser aún más bella que tú. Así lo creo»

Entonces la reina se enfureció, y su tez se tornó amarilla y verde de la envidia.»

La pregunta de la reina es una constante en la literatura y trasluce un espíritu agonístico en el que preguntarse por quién es superior en algún aspecto es normal. Esperar como respuesta por parte de quien pregunta que sea él quien sobresalga también resulta habitual en este tipo de historias, a pesar de que siempre es otra persona la sobresaliente, debido a una concepción diferente de lo que se pregunta. Así pues, la belleza por la que la reina pregunta es la exterior, la física, mientras que la belleza que el espejo entiende como más perfecta es la interior, la espiritual.

Los dos relatos que se analizarán, pertenecientes a dos literaturas aparentemente opuestas, la griega y la cristiana, ejemplificarán que no siempre coincide quien debería ser el mejor por estar ejercitado en ello con quien realmente lo es, porque, al igual que la reina y el espejo, son dos y bien distintas las definiciones de un mismo concepto.

1. «¿QUIÉN ES EL MÁS... ENTRE...?» LA COMPARACIÓN ENTRE DOS CANDIDATOS Y LA ELECCIÓN DEL MÁS INESPERADO

Para los griegos, la palabra *agón* tenía un significado básica y fundamentalmente de enfrentamiento³: la asamblea era un agón en el que se buscaba que una opinión prevaleciera sobre las demás, los juegos olímpicos y los certámenes dramáticos eran un agón en el que se competía por un premio... La civilización griega se definía por ser *agonística*.

No obstante, este *agonismo* griego no era sólo el espíritu competitivo sino también un deseo de supremacía por parte del individuo en la consecución de un logro, un deseo que conjugaba el esfuerzo personal con la superioridad sobre los demás. Era, en definitiva, la afirmación del individuo sobre el colectivo.

Una muestra de este espíritu agonístico se encuentra en relatos sobre determinados individuos que creen ser ellos

mismos los mejores en algo y para reforzarse en esa idea, se comparan con otra persona, que suele estar en el extremo opuesto, y preguntan quién de los dos es el mejor, confiados en que ellos serán los elegidos. Sin embargo, en los relatos agonísticos la elección siempre recae en el más insospechado, en la opción aparentemente más débil⁴.

Esta pregunta agonística se remonta a las historias delficas en las que la respuesta de la pitonisa, además de la contestación específica, buscaba ofrecer con su elección una enseñanza moral: mostrar la aversión por la *hybris* (orgullo) y, como una variante de esta enseñanza, la preferencia por la modestia antes que por la ostentación⁵. El ejemplo más antiguo en la literatura griega clásica se recoge en el relato herodoteo de Cresos y Solón (Hdt. 1.28-33)⁶.

El rey lidio Cresos, poseedor de una inmensa fortuna, después de enseñar a Solón sus tesoros y en virtud de la sabiduría que posee el ateniense, le inquiere sobre lo siguiente:

«(...) si ya [*scil.* Solón] has visto al hombre más dichoso del mundo». Cresos le formulaba esta pregunta en la creencia de que era el hombre más dichoso (Hdt. 1.28.2-3)

La respuesta de Solón deja sorprendido a Cresos: Telo de Atenas, un hombre normal y corriente, que tuvo una familia de la que disfrutó, un hombre que, en la medida de lo posible –un eco palpable del «nada en demasía» (*μηδὲν ἄγαν*)– fue feliz, un hombre que murió sirviendo a la patria y por ello fue sepultado donde cayó en servicio. Es decir, un hombre que está en las antípodas de Cresos es el hombre más dichoso que el ateniense ha visto.

Pese a la extraña respuesta, el rey insiste en su pregunta, esperando de nuevo que la respuesta sea él y así, al menos, quedar en un segundo lugar. Cresos en esta ocasión le restringe el círculo: ¿quién es, entre los hombres que había conocido, el más feliz? Y, de nuevo, Solón le responde con el ejemplo de dos personas normales y corrientes: Cleobis y Bitón, dos jóvenes argivos que ayudaron a su madre, sacerdotisa de Hera, a llegar al santuario para celebrar unas fiestas en honor de la diosa. Después de que los bueyes no llegaron a tiempo para ser uncidos al carro, ellos mismos se pusieron en lugar de los animales, recorriendo 45 estadios (unos 8 km.), y de esta manera lograron que su madre estuviera en la fiesta de Hera. Su madre, orgullosa de ellos, pidió a la diosa que le concediera a sus hijos el don más preciado. Después de la celebración, ambos se sentaron a descansar y ya no se levantaron. Una vez más el ejemplo de Solón es diametralmente opuesto a Cresos.

³ Cf. LIDDELL, H.G. –SCOTT, R. et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, s.v. *ἄγών*.

⁴ THOMPSON, S., *Motif-index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*, 6 vols., Bloomington, 1955-1958, en especial la sección L.

⁵ Cf. PARKE, H.W. – WORMELL, D.E.W., *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, I pp. 384-385.

⁶ Sobre la tradición de este relato en autores posteriores a Heródoto, cf. MUÑOZ GALLARTE, I., «Hérodote et Plutarque à propos de la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie», *Ploutarchos* n.s., 8 (2010/2011), pp. 117-132, con bibliografía.

Creso, indignado, le espeta si en tan poco valora su felicidad como para no considerarlo «digno de rivalizar con simples *particulares*». De entre los argumentos que Solón le ofrece para no considerarlo el más feliz de los mortales⁷, resaltamos uno:

«Porque una persona sumamente rica no es, desde luego, más dichosa que otra que viva al día, a no ser que la fortuna, en medio de su completa felicidad, le acompañe hasta llevar a buen fin su vida. En efecto, muchos hombres inmensamente ricos son desgraciados, en tanto que muchos otros, con medios de vida modestos, son afortunados» (Hdt. 1.32.5).

La sorpresa del rey lidio ante las respuestas del ateniense viene dada por dos razones interrelacionadas: las personas comparadas y el concepto diferente de felicidad.

Para Creso, la felicidad consiste en la posesión de muchos bienes materiales, y así se lo manifestó cuando hizo conducir a Solón por las cámaras del tesoro y le mostró (ἐπεδείκνυσαν⁸) lo magnífico y copioso de sus riquezas (Hdt. 1.30.1). Esta riqueza es propia de reyes y gobernantes, de ahí que el enfado de Creso sea mayor: Solón no sólo le ha puesto como ejemplos a personas que carecían de grandes cantidades de dinero, sino que además eran *particulares* (ἰδιωτέρων ἀνδρῶν).

Para Solón, en cambio, la felicidad reside en llevar una vida moderada y morir con una muerte que infunda respeto y admiración en los demás (Hdt 1.32.6-7)⁹. Por tanto, como el sabio le dice al rey, la felicidad no es sinónimo de riqueza, ni quien más bienes materiales posee es el más feliz, por lo que alguien ajeno al poder, un ciudadano particular, y con un medio de subsistencia humilde puede sobresalir en felicidad, siempre y cuando haya llevado una vida moderada¹⁰.

La misma idea¹¹ se recoge en el relato del ‘ciclo de Pafnucio’ en *Historia Monachorum in Aegypto*¹² (HM 14). Según el autor, este anacoreta era «hombre importante y virtuoso» (HM 14.1), quien

«después de practicar mucho la ascesis, pidió a Dios que le hiciera saber a cuál de los santos que *actuaron correctamente* se parecía» (HM 14.2)¹³

Como respuesta a su petición, un ángel que se le aparece le da la contestación: Al flautista que vive en esta ciudad. Rápidamente Pafnucio sale a buscarlo y le demanda que le muestre su modo de vida y sus acciones¹⁴. El flautista, que había tenido un pasado oscuro –pecador, borracho, prostituto y corsario-, le relata sus buenas acciones: ayudar a mujeres que estaban en peligro¹⁵. Por consejo del anacoreta, abandona su profesión para dedicarse a la ascesis y, al poco tiempo de practicarla con fruición, el flautista muere.

Pafnucio, después de ejercitarse más rigurosamente tras la muerte del flautista, vuelve a pedir a Dios «que le mostrase a qué santo se parecía». De nuevo se le contesta: Al *protokometes*¹⁶ de la aldea. Pafnucio lo visita presto para que le muestre sus acciones y su conducta. El *protokometes* le responde que es pecador e indigno del nombre de monje, pero había practicado con constancia la misericordia, la hospitalidad y la justicia con sus acciones. También él, aconsejado por Pafnucio, abandona su profesión para dedicarse a la ascesis.

Mientras ambos cruzaban el río, Pafnucio pidió a Dios que designara quién era el mejor de los dos. La respuesta es clara: Pafnucio ve cómo el alma del *protokometes* asciende al cielo llevada por ángeles que cantan: «Bienaventurado el que elegiste y atrajiste, habitará en tus moradas».

⁷ Dos son los argumentos principales: el hombre es pura contingencia que está a merced de la divinidad y nada se da por seguro hasta que no se llega al fin de los días. Puesto que no es nuestra intención centrarnos en estos argumentos, remitimos a FISHER, N., «Popular morality in Herodotus», en BAKKER, E.I., DE LONG, I.I.F., VAN WEES, H. (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 2002, pp. 199-224; FERREIRA LEÃO, D., «Sólón e Creso. Fases da evolução de um paradigma», *Humanitas*, 52 (2000), pp. 27-52; FERREIRA LEÃO, D., «A tradição dos Sete Sábios. O sapiens enquanto paradigma de uma identidade», en FERREIRA LEÃO, D. - RIBEIRO FERREIRA, J. - DO CÉU FIALHO, M. (eds.), *Paideia e Cidadania*, Coimbra, 2010, pp. 47-110.

⁸ La *epideixis* o muestra de algo, en este caso, de las riquezas, es característica de este tipo de relatos, cf. FESTUGIÈRE, A. J., «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie pri-mitive», *Wiener Studien*, 73 (1960), p. 144.

Sobre esta *epideixis*, cf BAKKER, E. J., «The making of History: Herodotus' *Histories Apodexis*», en BAKKER, E. I. – DE LONG, I. I. F. – VAN WEES, H., *Brill's Companion to Herodotus*, Boston, 2002, p. 22.

⁹ Cf. FERREIRA LEÃO, D., Op. cit., pp. 32-36.

¹⁰ Otros relatos delficos conservan varias variantes de la pregunta (más sabio, más afortunado), cf. PARKE – WORMELL, II 97-101 nos. 238-248.

¹¹ Otros relatos agonísticos en los que los monjes preguntan se encuentran en WORTLEY, J., «The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 33.4 (1992), pp. 383-395.

¹² La *HM* es una obra anónima del s. IV d.C. donde se narra el viaje que, en 394-395 d.C., rea-lizaron siete monjes de la Comunidad del Monte de los Olivos en Jerusalén por Egipto con el propósito de visitar, conocer y aprender el modo de vida de los padres eremitas y anacoretas que vivían allí, y recibir sus enseñanzas. Para los textos seguimos la traducción nuestra: *Historia de los monjes egipcios* (introducción, traducción y notas por D. Romero González e I. Muñoz Gallarte), Córdoba, 2010.

¹³ La cursiva es nuestra en todos los casos, salvo que se indique lo contrario.

¹⁴ Si bien en el texto griego no encontramos la palabra *epideixis* (o alguna de sus formas), no por ello deja de ser un texto epideictico, ya que no es relato de episodios en los que se muestran las acciones sino la exposición de las mismas tal como son, cf, FESTUGIÈRE, A. J., «Le Problème Littéraire de L'histoire Monachorum», *Hermes*, 83.3 (1955), p. 276.

¹⁵ Una de estas mujeres es una 'virgen de Dios', cf. ELM, S., 'Virgins of God'. *The making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 2004.

¹⁶ El *protokometes* era un magistrado o jefe de aldea.

No contento con las experiencias pasadas, Pafnucio pide una tercera vez que Dios le muestre a quién se parece después de haber estado ejercitándose con más dureza en la ascesis («suplicando con insistencia a Dios en sus oraciones y prolongando el ayuno», *HM* 14.18). Dios le contesta: Al mercader que busca perlas preciosas. Pero en esta ocasión Pafnucio no sale a su encuentro, sino el mercader viene a él. Tampoco le pregunta cuáles son sus acciones y su conducta: el comerciante se la muestra directamente, ya que su principal acción es repartir su riqueza y su mercancía entre los monjes y los pobres. Como en los casos anteriores, el comerciante abandona su vida terrenal y se recluye en el desierto. Después de un tiempo como monje, muere.

Como sucedía en el relato de Solón y Creso, Pafnucio encuentra que la respuesta a su pregunta no es la que él esperaba, y de nuevo son las mismas razones interrelacionadas: las personas comparadas y el concepto diferente de ser un buen cristiano. Existe, empero, una diferencia respecto a la reacción de Pafnucio al escuchar la respuesta: éste se apresura a conocer a los hombres y preguntarle con interés frente a Creso que muestra sorpresa e indignación posteriormente¹⁷.

Pafnucio estaba convencido de que solamente los monjes que vivían en el desierto podían ser buenos cristianos, puesto que practicaban un modo de vida más excelso, el ascético¹⁸: habían renunciado a la vida terrenal para entregarse a la celestial, simbolizando esto en su alejamiento de la ciudad para establecer su vivienda en el desierto, en cuevas o en tumbas; rechazaban cualquier necesidad física humana (comida, sueño...) con una austeridad extrema; luchaban contra las pasiones humanas personificadas en los demonios que los acosaban, dedicaban sus días a la oración. Con la práctica de este tipo de vida ascética, se habían ganado el nombre de santos¹⁹.

Por ello, Pafnucio, aunque alaba las buenas y virtuosas acciones (*κατορθώματα*) de estos hombres, les aconseja encauzar sus vidas hacia la ascesis, porque es donde hay provecho para las almas, ya que la ascesis es ocuparse de las cosas espirituales y no de las terrenales. Así, el anacoreta equipara las acciones del flautista a su ascesis («en nada eres inferior a mí en las buenas acciones»), pero le insta a no descuidar su alma; al *protokometes* le muestra que le falta el conocimiento de Dios, el cual podrá adquirirlo sin esfuerzo si deja el mundo; apremia al comerciante a entrar en la vida ascética y disfrutar

del nombre de monje, pues en breve abandonará la vida. De esta manera, Pafnucio establece una diferencia entre los actos exteriores de virtud y la vida interior de ascesis²⁰.

La misma alabanza a las buenas acciones y la misma búsqueda de la ascesis se encuentran en las palabras de Juan de Licópolis:

«Por tanto, hijos, buscad también vosotros la tranquilidad así, ejercitándoos siempre en la contemplación, para que oréis a Dios y tengáis el pensamiento puro. También es bueno aquel asceta que permanece en el mundo practicando y ocupado en buenas obras, el que da muestras de fraternidad, hospitalidad y amor, reparte limosnas, hace el bien a los visitantes, ayuda a los enfermos y permanece libre de ofensas. De hecho, éste es bueno y muy bueno, pues cumple los mandamientos en la práctica y en los actos, pero se ocupa de las cosas terrenales. En cambio, *mejor y más importante que aquél es el monje contemplativo*, es decir, el que ha ido a la carrera desde lo práctico a lo intelectual, dejando a otros el inquietarse por aquello. En efecto, [es mejor] el que se ha negado y olvidado de sí mismo y se ocupa de las cosas celestiales, rindiéndose libre de toda preocupación a Dios, sin ser arrastrado por lo de abajo a causa de inquietud alguna. Así, ése pasa la vida con Dios, es ciudadano junto a Dios, cantando a Dios con incesantes himnos» (*HM* 1.62-63)

Para la divinidad, por el contrario, no hay diferencia entre ser asceta y laico, siempre y cuando las acciones de este último aspiren a llevar una vida ascética *en el mundo*. Por ello, las comparaciones son con personas que viven en la ciudad y que incluso, como en el caso del flautista, su vida no ha sido nada ejemplar. Pese a ello, son equiparables a Pafnucio, porque, sabiendo que son pecadores, realizan estas acciones con sinceridad de corazón. El flautista había sido transformado hacia poco de su vida corsaria en flautista y había realizado buenas acciones (*HM* 14.3), el *protokometes* era consciente de su imperfección («le respondió que era pecador e indigno del nombre de monje», *HM* 14.12) pero se esforzaba en hacer sus buenas acciones según la voluntad de Dios (*HM* 14.14) y el comerciante realizaba buenas acciones porque era temeroso y amaba a Dios (*HM* 14.19).

Esta idea se aprecia mejor en la versión latina de *HM*: «Nadie en este mundo debería ser menospreciado... No es tanto nuestra profesión en la vida o nuestra apariencia exterior y nuestro vestido lo que agrada a Dios como nuestra sinceridad, la devoción de nuestra mente y la honestidad de nuestras obras» (*HM* 16). Pero como Ware expone, en este

¹⁷ En el caso de los *exempla* solonianos resulta difícil que Creso fuera a conocerlos personalmente, ya que habían pasado a mejor vida. Existen, por supuesto, ejemplos de reacción «favorable» y visita al modelo en otros relatos, como en el del rico magnesio y Clearco de Metidrio (Porf. *Abst.* 2.16).

¹⁸ Esta idea se deriva de la biografía de Antonio por Atanasio. De acuerdo a M. Dunn, favoreció la creación de la imagen del santo como ejemplo a seguir y la oposición ciudad (negativo)-desierto (positivo), cf. DUNN, M., *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2003, pp. 12-13.

¹⁹ KIRSCHNER, R., «The Vocation of Holiness in Late Antiquity», *Vigiliae Christianae* 38.2 (1984), p. 109.

²⁰ Cf. WARE, K., «The Monk and the Married Christian: Some comparisons in Early Monastic Sources», *Eastern Churches Review*, 6 (1974), p. 78.

relato la profesión en la vida sí que importa, pues no importa el grado de virtud conseguido por estos laicos, ya que el hecho de que se les urja a convertirse en monjes implica que su santidad será mayor²¹.

2. ACTITUD DE LOS PROTAGONISTAS ANTE LA RESPUESTA

Hasta ahora se han resaltado los protagonistas de estos relatos (una persona distinguida, por su riqueza o por su ascetismo, y otra menos excelsa) y la diferencia en la comprensión de un mismo concepto (felicidad=riqueza y virtud cristiana=ascesis).

Pero ¿cuál es la actitud de los protagonistas ante la respuesta de la divinidad? La estructura del relato agonístico (presentación de la persona y de la cualidad de la que está orgullosa, pregunta a la divinidad y respuesta de ésta) acaba normalmente con la respuesta de la divinidad²². Sin embargo, en algunos relatos es posible encontrar otro cierre cuando se presenta la reacción positiva²³ o negativa de la persona ante esa respuesta y, cuando es negativa, la réplica de la divinidad.

En los relatos que se han tratado, la reacción de Creso y Pafnucio es claramente negativa, puesto que insisten en creer que son superiores a aquellos con los que se les ha comparado. Tanto Creso como Pafnucio tenían exceso de felicidad y de ascesis, lo que les condujo a ensoberbecerse y pensar que eran el más feliz y el más asceta. Con los ejemplos que Solón y la divinidad le ponen a estos dos personajes, ambos deberían haber recapacitado y haberse dado cuenta de su error, de modo que su soberbia se volviera humildad. Sin embargo, ninguno de los dos llega a esa conclusión. Al contrario, Creso despidió a Solón con la idea de que es un «necio, porque desdeñaba los bienes del momento y le aconsejaba fijarse en el fin de toda situación» (Hdt 1.33), aunque en un principio, cuando el ateniense llegó,

pensaba que era un sabio (Hdt 1.30.2); por su parte, Pafnucio se reafirma en su creencia de ser el mejor en la ascesis:

«Yo no tengo conciencia de haber hecho ninguna buena acción de ese estilo. Pero has escuchado que *en la ascesis yo soy absolutamente conocido*. Pues no he conducido mi vida con indiferencia. En efecto, Dios me reveló sobre ti que *en nada eres inferior a mí en las buenas acciones*» (HM 14.8).

Además de seguir creyéndose superior por practicar la ascesis, Pafnucio conduce al flautista, al *protokometes* y al comerciante a la práctica de la misma y, por tanto, a su conversión en monjes. Esto, de acuerdo a Doran, se debe a que la tradición monástica ha cambiado el propósito del relato agonístico para resaltar e insistir en la superioridad de la vida monástica²⁴, lo cual también explica otra diferencia con respecto a Creso: la respuesta de la divinidad ante la negatividad al cambio.

En los relatos griegos la réplica de la divinidad es el castigo (*némesis*), de modo que Creso sufre la muerte de su hijo Atis y la posterior pérdida del reino. Por el contrario, pese a que Pafnucio persevera en su idea de superioridad, la respuesta de la divinidad es recompensar su vida ascética²⁵. Ahora bien, ¿por qué Pafnucio tuvo que preguntar tres veces? Porque si en la primera ocasión se le mostraba que era el mejor, que no existía nadie a quien parecerse, podría sufrir la pérdida de su recompensa, al no mantenerse firme (HM 14.23), algo que ya sucedió a otros monjes²⁶. ¿Y cuál era esa recompensa? Ser hecho «ciudadano del cielo»²⁷. Tanto el flautista como el *protokometes* y el mercader son, al morir, acogidos en el cielo por coros compuestos por ángeles, santos y justos. De igual manera, Pafnucio será recibido cuando abandone la vida terrenal:

«De ahora en adelante, bienaventurado, tú también te vendrás a las moradas eternas de Dios. Pues los profetas llegan para acogerte en sus coros (...)». (...) [*scil.* Pafnucio]

²¹ Cf. WARE, *Op. cit.*, p. 79.

²² Así en los ejemplos recogidos por PARKE –WORMELL, cf. nota 10, o el caso de los *Abbas Surus*, Isaías y Pablo (HM 11), que acaba con la respuesta de *abba Anuf* –respuesta dada por la divinidad– en la que éste les muestra que su conducta es superior a la de ellos.

²³ Es el ejemplo encontrado en Eucaristo el secular en los *Apophthegmata patrum* (WARD, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Kalamazoo 1975, s.v. Épsilon). Dos padres preguntan a Dios cuánto habían avanzado en su camino para alcanzar la virtud –variante de la pregunta– y se les contesta con «Eucaristo y su mujer María». Estos pastores, pobres, dividían los beneficios obtenidos de las ovejas en tres partes: para los pobres, para los peregrinos y visitantes y para sus necesidades personales. No habían tenido relaciones entre ellos, a pesar de estar casados (una forma de ascetismo, cf. DUNN, *Op. cit.*, p. 7); vestían humildemente y *nadie* conocía de sus acciones hasta ese momento. Los padres quedaron admirados y se marcharon glorificando a Dios.

²⁴ cf. DORAN, R., «The Pharisee and the Tax Collector: An Agonistic Story», *The Catholic Biblical Quarterly*, 69 (2007), p. 264. En los demás relatos (cf. nota 11) se mantiene el propósito original del relato: enseñarle al monje que existen otras personas fuera del mundo eremítico que son superiores a ellos en virtud.

²⁵ Esta recompensa es la final, pues existen otras que se le conceden al monje como premio por su disciplina ascética y que se «disfrutan» en la tierra, algunas físicas, como la provisión milagrosa de alimentos, y otras más espirituales, tales como visiones, predicciones sobre el futuro, clarividencia o discernimiento de espíritus, cf. FANNING, S., *Mystics of the Christian tradition*, London – New York 2001, pp. 28-29.

²⁶ Así, por ejemplo, Juan de Licópolis relata el caso de un monje que se dejó llevar por el alto concepto que tenía de sí mismo. Este monje había superado su deseo de comida y, como recompensa, cada dos o tres días encontraba sobre su mesa un trozo de pan como regalo divino. Comenzó a pensar que este regalo no era una gracia divina sino algo que él merecía por creerse mejor que la mayoría de los hombres. La consecuencia de esto fue que acabó en el mundo, aunque luego fue restaurado (HM 1.45-58). Otro ejemplo dentro de HM de monje que perdió su recompensa por confiar en sí mismo se encuentra en HM 1.32-36.

²⁷ Cf. FANNING, *Op. cit.*, p. 28.

entregó el alma. Los ancianos claramente le vieron ascendiendo con coros de justos y ángeles que alababan con himnos a Dios (HM 14.23-24)

3. CONCLUSIONES

Tras la comparación de ambas historias, puede concluirse que Creso y Pafnucio son muy similares pese a contextualizarse en épocas diferentes. Ambos, en un momento de su vida, (se) preguntan si existen personas equiparables a ellos y ambos obtienen una respuesta contraria a la esperada. También el objetivo de la respuesta es el mismo: ambos han de ser humildes, pues no son tan superiores como ellos (se) creen, ya que hay otras personas consideradas inferiores por ellos que los exceden.

Sin embargo, la tradición ha adaptado este tipo de relato a la época en el que éste se escribe. El relato herodoteo pretende que el individuo griego se aleje del exceso y busque la moderación en su vida y en sus actos, una idea propia de la Grecia (Atenas) del s. V a.C.; por su parte, el relato de Pafnucio pretende ensalzar la vida de los eremitas y los anacoretas como modelos a imitar en el cristianismo del s. IV d.C.

Y, a pesar de esa modificación, reconocemos que Pafnucio, al igual que Creso, fue vencido por aquellos que no eran dignos de compararse con él; también, pese a ese cambio, nos sorprende la presencia de este espíritu agonístico en un monje, pero empatizamos con él, porque, pese a que nos separan siglos de Herótodo y del autor de la HM, como Charlotte Higgins escribe, «nosotros en el s. XXI compartimos algo de su espíritu individualista y competitivo»²⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Heródoto, *Historias* (introducción de F. Rodríguez Adrados; traducción y notas de C. Schrader), Madrid, 1992.
- Historia de los monjes egipcios* (introducción, traducción y notas por Dámaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte), Córdoba, 2010.
- BAKKER, E. J., «The making of History: Herodotus' *Historias Apodexis*», en BAKKER, E. I., DE LONG, I. I. F., VAN WEES, H., *Brill's Companion to Herodotus*, Boston 2002, pp. 3-32.
- DORAN, R., «The Pharisee and the Tax Collector: An Agonistic Story», *The Catholic Biblical Quarterly*, 69 (2007), pp. 259-270.
- DUNN, M., *The emergence of Monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2003.
- ELM, S., 'Virgins of God'. *The making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 2004.
- FANNING, S., *Mystics of the Christian tradition*, London – New York, 2001.
- FERREIRA LEÃO, D., «A tradição dos Sete Sábios. O sapiens enquanto paradigma de uma identidade», en FERREIRA LEÃO, D. - RIBEIRO FERREIRA, J. - DO CÉU FIALHO, M. (eds.), *Paideia e Cidadania*, Coimbra, 2010, pp. 47-110.
- _____, «Sólón e Creso. Fases da evolução de um paradigma», *Humanitas*, 52 (2000), pp. 27-52.
- FESTUGIÈRE, A. J., «Le Problème Littéraire de L'histoire Monachorum», *Hermes*, 83.3 (1955), pp. 257-284.
- _____, «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie pri-mitive», *Wiener Studien*, 73 (1960), pp. 123-152.
- FISHER, N., «Popular morality in Herodotus», en BAKKER, E. I. – DE LONG, I. I. F. – VAN WEES, H. (eds), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 2002, pp. 199-224.
- GRANT LOOMIS, C., «Legend and Folklore», *California Folklore Quarterly*, 2.4 (1943), pp. 279-297.
- HIGGINS, C., *It's all Greek to me*, London 2009.
- KIRSCHNER, R., «The Vocation of Holiness in Late Antiquity», *Vigiliae Christianae*, 38.2 (1984), pp. 105-124.
- LIDDELL, H. G. –SCOTT, R. *et al.*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- MUÑOZ GALLARTE, I., «Hérodote et Plutarque à propos de la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie», *Ploutarchos n.s.*, 8 (2010/2011), pp. 117-132.
- PARKE, H. W. – WORMELL, D. E. W., *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956.
- SALE, R., *Fairy Tales and After. From Snow White to E.B. White*, Cambridge, MA 1978.
- THOMPSON, S., *Motif-index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*, 6 vols., Bloomington, 1955-1958.
- WARD, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Kalamazoo, 1975.
- WARE, K., «The Monk and the Married Christian: Some comparisons in Early Monastic Sources», *Eastern Churches Review*, 6 (1974), pp. 72-83.
- WORTLEY, J., «The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 33.4 (1992), pp. 383-404.

²⁸ HIGGINS, C., *It's all Greek to me*, London, 2009, p. 13.