

***Homenaje a la Profesora
María Luisa Picklesimer***
(*In memoriam*)

M.a Nieves Muñoz Martín, José A. Sánchez Marín (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



LA FIGURA DE HERACLES EN ALGUNOS AUTORES DEL SIGLO IV D.C.¹

ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS
Universidad de Granada

La profesora María Luisa Picklesimer siempre prestó una gran atención y esfuerzo, tanto en su labor docente como investigadora, a distintos episodios mitológicos protagonizados por Heracles, figura central del imaginario cultural mediterráneo². La omnipresencia de Heracles en todos los campos de la cultura de varias de las civilizaciones que surgieron en el Mediterráneo hace que cualquier intento por condensar en un trabajo la relevancia de este héroe-dios sea una tarea tan irreal como ciclópea³. Es por este motivo por el que las siguientes páginas se centrarán en el análisis del uso del mito de Heracles que hicieron algunos autores a lo largo del siglo IV d.C., un periodo en el que hubo importantes cambios en el panorama político, cultural y religioso cuando el cristianismo pasó a ser *religio licita* y algunas prácticas paganas empezaron a ser perseguidas y prohibidas.

En este marco histórico, la mitología griega devino en un complejo y polisémico código cultural del que, con distintos propósitos, autores paganos y cristianos hicieron uso. Así, en relación con su empleo en diversos ámbitos a lo largo de la Antigüedad Tardía, Salustio, autor de la obra *Sobre los dioses y el mundo*, consideraba que la mitología (4.9.6) ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ. En este contexto cultural y religioso, las alusiones literarias a los diversos pasajes mitológicos protagonizados por Heracles se correspondieron con distintas actitudes políticas y religiosas. El uso de Heracles en la personificación de virtudes, la alegoría moral y la ejemplificación de actitudes religiosas demuestra que su figura gozaba de gran predicamento en el siglo IV d.C., hecho también atestiguado por su presencia en numerosas representaciones teatrales, artísticas, así como en elementos arquitectónicos⁴. Como recuerda G. K. Galinsky, el mito de Heracles representaba una serie de valores universales que fácilmente podían acomodarse a cada época: “man choosing between good and bad, man

¹ Este artículo se ha realizado gracias a la concesión de un contrato Ramón y Cajal de la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España, y se enmarca en el Proyecto de Investigación “Diversidad cultural, paz y resolución de conflictos en el cristianismo antiguo (HUM2009-12679-C02-01)”, dirigido por el Dr. Fernández Ubiña, y en el Grupo de Investigación HUM 404 “Tradición y Pervivencia de la Cultura Clásica”, dirigido por el Dr. Calvo Martínez.

² Picklesimer 1981, 1992. Para la importancia de la figura de Heracles en la cultura del mediterráneo, Bernardini-Zucca 2005.

³ De entre los intentos por acercarse a la figura de Heracles desde un punto de vista diacrónico y multidisciplinar, Galinsky 1972 sigue siendo la referencia. Sobre el estatus de dios y/o héroe de Heracles, Conti 2009, Deacy 2005 y Stafford 2005.

⁴ Belayche 2004 19-20; Karivieri 2001.

struggling for a decent fate in a hostile universe, man fighting for justice, order and peace, man succumbing to the power of love and death, to name only a few examples –all these are themes that have occupied men’s minds and fired their imagination throughout history. The implications of the Herakles myth were, and are, anything but anachronistic⁵. No extraña, por lo tanto, que en un periodo de drásticos cambios a todos los niveles, como fue la Antigüedad Tardía, Heracles continuara siendo un objeto de comparación o un referente alegórico.

La figura de Heracles en autores paganos.

Los numerosos episodios mitológicos que giran en torno a Heracles, así como las numerosas fuentes y tradiciones paralelas que los transmitieron, constituyeron un buen filón argumentativo en las piezas retóricas del siglo IV d.C. El autor que recurrió a Heracles con mayor frecuencia en las composiciones literarias de este periodo fue el profesor de retórica y sofista **Libanio de Antioquía**, autor conocido por su defensa del paganismo y de los ideales insertos en la paideia clásica que aún se enseñaba en la Antigüedad Tardía⁶. En su amplia obra (se conservan sesenta y cuatro discursos, más de mil quinientas cartas y abundantes ejemplos de ejercicios de clase y declamaciones) se pueden distinguir dos usos principales de la figura de Heracles, uno meramente literario y otro fuertemente apegado a un trasfondo político-religioso⁷.

En lo que respecta a las referencias de carácter literario, Libanio se limita a revivir episodios tradicionales del mito de Heracles y emplearlos como materia argumentativa. Así sucede con la mención al relato del héroe ante la encrucijada de dos caminos –uno que representaba la Virtud y otro el Vicio⁸–, y que en este caso sirvió a Libanio para ejemplificar la correcta decisión del emperador Juliano cuando decidió seguir con su educación y tomar el camino de la paideia clásica en lugar de dejarse seducir por los placeres carnales y sensuales (*Or.* 12.28: εἰς οἶνον ἐκφερόμενον καὶ κύβους καὶ σωματῶν ἔρωτας). En el epílogo de esa misma pieza dirigida a Juliano, el sofista recurre nuevamente a Heracles como parte de su discurso propagandístico a favor del emperador Juliano y pide al dios Cronos que alargue el año del consulado de Juliano como alargó la noche en la que Heracles fue engendrado (*Or.* 12.99: ἔκτεινον ἡμῖν τοῦτὶ τὸ ἔτος ἐφ’ ὅσον οἶόν τε πλεῖστον). Libanio también recurre al héroe griego cuando defiende su sistema educativo y se complace en decir que de su

⁵ Galinsky 1972 185.

⁶ Los trabajos de referencia sobre Libanio siguen siendo Cribiore 2007, López Eire 1996, Malosse 2002, Schouler 1984, Wintjes 2005.

⁷ Una enumeración de las apariciones de Heracles en la obra de Libanio, Schouler 1984 716-719. Respecto al uso de la mitología en la obra del sofista, véase también Schouler 1984 746-775.

⁸ El relato original de Jenofonte en *Mem.* 2.1.21-34. Sansone 2004 estudia hasta qué punto el relato de Jenofonte es fiel al de Pródico. Un estudio de la suerte de este relato en la literatura clásica griega, Stafford 2005 y Waites 1912.

escuela ha salido tal número de alumnos que han llegado hasta los confines del mundo, es decir, hasta los pilares de Heracles (*Or.* 62.27: Ἡρακλέους στηλῶν).

Además de servir como material para discursos, declamaciones y *progymnasmata*⁹, las virtudes que representaba Heracles también aparecen en las epístolas de Libanio como un referente cultural habitual en la correspondencia entre las elites culturales de la Antigüedad Tardía. De este modo, Heracles vino a simbolizar la capacidad de trabajo (*Ep.* 367: τῷ πόνῳ μὲν μιμῆ τὸν Ἡρακλέα), la firmeza (*Ep.* 389: τῆς Ἡρακλέους καρτερίας), la invulnerabilidad a los ataques exteriores (*Ep.* 173: χάρις Ἡρακλεῖ καὶ τῷ τοῦ λέοντος δέρματι), o el valor de la amistad (*Ep.* 435: τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Θησέα τῇ πρὸς ἀλλήλους φιλίᾳ).

En cuanto a su uso político-religioso, Heracles sirvió a Libanio como ejemplo argumentativo o elemento de comparación cuando se trataba de defender su ideario pagano. Nótese en este sentido cómo Libanio emparenta a los primeros pobladores de su Antioquía natal con los Heraclidas (*Or.* 11.56-57; 91)¹⁰, enfatizando así los orígenes paganos de una ciudad vital en la predicación cristiana tanto en los comienzos del cristianismo (de hecho, fue en Antioquía donde, según los *Hechos de los Apóstoles*, 11.26, los seguidores de Jesús recibieron el nombre de cristianos: χρηματίσαι τε πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς)¹¹, como en pleno siglo IV d.C.¹²

En un mismo tono político-religioso hay que leer los numerosos ejemplos en los que Libanio asimiló la imagen del emperador Juliano a la de Heracles (*Or.* 13.28, 48; 14.70; 15.36, 47; 18.39)¹³. Tras la llegada al poder de Juliano y su política de reformas para restablecer la cultura pagana como la dominante, el sofista antioqueno se sintió más confiado al exponer su ideario y volcó su retórica en elogios a la política del emperador¹⁴. La campaña del César Juliano en la Galia, por ejemplo, dio pie a que Libanio no sólo comparara a éste con Heracles por haber sido capaz de domeñar a los galos, sino que implícitamente Constancio II, a la sazón el emperador que había designado César a Juliano y que lo había enviado a pacificar la zona, es transformado en Euristeo, el rey de Corinto que encomendó a Heracles sus doce tareas (*Or.* 12.44): “y en aquel momento recogió los frutos de su educación, a pesar de que, como Heracles, respondía a un hombre inferior [i.e., Constancio-Euricleo]”. Este discurso tuvo una clara vocación propagandística con

⁹ Lib., *Decl.* 2.1.9; 4.2.82, 84; 11.1.35; 12.2.10, 17, 47, 50; 13.1.59; 15.1.32; 16.1.67, 68; 17.1.59; 18.1.17, 35; 19.1.26; 21.1.13; 22.1.27; 23.1.7; 23.1.75; 29.1.8; 30.1.9; 33.1.13, 18; 43.2.70-71; 49.2.50; *Prog.* 2.1.1; 2.8.1; 2.15.1; 2.23.1; 2.24.1-2; 2.31.1; 3.1.18; 3.2.2; 3.3.8; 7.1.8; 7.3.12; 8.2.19; 8.3.4; 8.8.14; 9.2.3; 9.5.3; 10.2.2; 11.6.8; 11.19.6; 11.21.2; 11.29.5; 12.13; 12.14; 12.15; 12.16.2; 12.26.

¹⁰ Saliou 1999-2000.

¹¹ Zetterholm 2003 94-96.

¹² Maraval 1995.

¹³ La fortuna de la asimilación entre el emperador reinante y Heracles pervivió hasta época bizantina, como demuestra el proemio del *Encomio al Emperador Anastasio* de Procopio de Gaza.

¹⁴ Sobre la compleja relación entre Libanio y Juliano, Bouffartigue 2002 y Malosse 1995.

el objetivo de justificar el alzamiento y proclamación como emperador de Juliano frente a Constancio II¹⁵, por lo que la alusión a Heracles se explica por la capacidad del héroe para representar la legitimación del poder¹⁶. Como ha señalado M^a. J. Ponce, “Como la Gigantomaquia, el mito de Heracles/Hércules fue tomado de la imaginería política griega. En el mundo griego Heracles había servido durante mucho tiempo como prototipo de conquistador invencible y en el pensamiento estoico y cínico se había tomado como ejemplo de *virtus*”¹⁷.

Tampoco hay que olvidar que Heracles fue adorado como un dios pagano en Antioquía (tal y como relata Juan Malalas: 246.13-19), y numerosos objetos de arte aún lo representaban en los siglos V-VI¹⁸. Su figura persistió como un símbolo del helenismo cultural y religioso en la Antigüedad Tardía, como demuestra la narración de los últimos instantes de vida de Juliano: según escribe Libanio en un pasaje tan dramático como simbólico, el emperador fue herido en una refriega en su campaña persa, pero pudo llegar a su tienda, donde murió sobre una piel de león (Or. 18.269: κομίζεται πρὸς τὴν σκηνὴν καὶ τὴν μαλακὴν εὐνήν, τὴν λεοντῆν καὶ τὸν φορυτόν, ταυτὶ γὰρ ἡ ‘κείνου στρωμνὴ), atributo mítico de Heracles y que simbolizaba en este caso la hercúlea tarea que había emprendido Juliano en su incursión en territorio persa¹⁹.

Con todo, no fue Juliano el único emperador que Libanio comparó con Heracles. Siguiendo la preceptiva retórica imperial que recomendaba evocar la figura de Heracles cuando se elogiaba al emperador²⁰, el sofista asimiló a Teodosio I con Heracles con motivo de un discurso de agradecimiento por haber perdonado a la ciudad de Antioquía tras la revuelta de las estatuas acaecida en el año 387²¹. En su discurso 20, *Al emperador Teodosio tras la reconciliación*, Libanio recurre al tópico de la configuración del monarca como σωτήρ πόλεως y elabora su argumentación a partir de un conocido pasaje mitológico (Or. 20.8): “En efecto, se dice que Asclepio rescató de la muerte a una sola persona [i.e., Hipólito] y Heracles a una sola mujer [i.e., Alcestis]. En cambio tú lo has hecho con una ciudad entera a la que cualquiera que hable con razón diría que la has resucitado”²². Algo más adelante, Libanio continúa con su elogio yuxtaponiendo

¹⁵ González Gálvez 2001 26-28.

¹⁶ Hekster 2005.

¹⁷ Ponce 1998 229.

¹⁸ Takács 2000 204-205.

¹⁹ Un pasaje similar sobre la simbología de la piel de león como elemento heleno en territorio bárbaro, en Lib., *Ep.* 331: ἐπὶ τοιοῦτοις ἐνέδου, φασὶ, τὴν λεοντῆν.

²⁰ Men. Rh. 370, 23-24; 372, 2; 422, 23. También Cizek 1975 297: “The panegyrics and histories of Hellenistic dynasts and of later Roman emperors are followed by the evocation of most significant mythological and historical motifs, rhetorically expressed according to the exigencies of the genre”.

²¹ Browning 1952, Paverd 1991.

²² Respecto a este pasaje, vid. Schouler 1984 718: “La douzième a en effet un caractère bien particulier, puisqu’il s’agit de la katabasis dans l’Hadès. C’est l’exploit préféré de Libanios. Le sophiste le tient pour le plus grand des douze travaux, et le mentionne plus souvent que les autres”.

la seguridad que producía saber que Teodosio cumpliría de forma correcta con su trabajo (*Or.* 20.34): “Cuando Heracles iba a hacer algún trabajo, por voluntad propia o incluso cuando era enviado, cualquiera que conociera bien su naturaleza sería un adivino si, impulsado a predecir por las anteriores acciones de Heracles, dijera que tendría éxito en sus trabajos”.

La lectura de los pasajes en los que Libanio compara a Juliano y a Teodosio con Heracles no provoca en el lector la sensación de estar ante un alarde de innovación literaria. De hecho, ya durante el periodo de la tetrarquía Heracles había cobrado gran protagonismo como símbolo imperial²³. Sin embargo, es precisamente esa falta de originalidad en la composición retórica la que debe dar la medida exacta de la importancia de la figura de Heracles en el ámbito de la retórica epidíctica tardía: el auditorio esperaba que, en algún momento de la declamación, el héroe griego apareciera como trasunto mitológico del emperador.

Por su parte, **el emperador Juliano** hizo uso de la figura de Heracles en sus escritos con fines religiosos y apologéticos, aunque también es posible encontrar pasajes inocuos y meramente literarios en sus obras encomiásticas a Constancio II y a la emperatriz Eusebia, como la alusión a las columnas de Heracles (51d), a la encrucijada de caminos que conducen a la virtud o al placer (56d), o la presencia de Heracles en la fundación de Macedonia (106c)²⁴, región de la que era originaria Eusebia. Igualmente, al inicio de su epístola a Temistio, Juliano asume la comparación con Heracles y con Dionisio porque ambos fueron tanto regentes como filósofos (*Carta a Temistio*, 1.18: φιλοσοφοῦντες ὁμοῦ καὶ βασιλεύοντες), confirmando así su apego a un modelo de emperador de raigambre clásica personificado en un dios pagano y en un semi-dios o héroe como era Heracles²⁵.

Los emperadores inmediatamente anteriores a Juliano emplearon a Heracles como una figura que podía representar una interpretación del paganismo atenuada que fuera capaz de aglutinar algunos sectores del cristianismo²⁶. Juliano, sin embargo, se alejó de este uso conciliador y adoptó a Heracles como uno de los ejes centrales de su teología de corte pagano. La mayoría de los autores modernos ha coincidido al señalar que el sentir religioso de Juliano estaba impregnado del henoteísmo imperante y pretendía crear un sistema religioso de evidentes paralelos con el cristianismo de su tiempo²⁷.

En esta clave hay que leer pasajes como el de su discurso 7, en el que aleccionaba al filósofo cínico Heraclio sobre el correcto uso e interpretación

²³ Rees 2005.

²⁴ Chuvín 1991 recoge numerosas tradiciones sobre las fundaciones de ciudades en las que participó Heracles.

²⁵ Sobre la relación de Dionisio y Heracles con el concepto de *Herrscherideal* en Juliano, Stenger 2009 65-66, 159.

²⁶ Mallingly 1952 132

²⁷ Ramos Jurado 1998 221; Taeger 1960 658-660

de los mitos. A este respecto, cuando relataba el episodio mitológico en el que Heracles atravesaba el mar en una copa de oro²⁸, Juliano intercala un comentario que, sin lugar a dudas, pretende hacer mofa del relato en el que Jesús andaba sobre las aguas (*Mateo* 14.22-32), al tiempo que alecciona sobre una lectura correcta de la mitología (*Or.* 7.219d): “por los dioses, creo que no fue en una copa, sino que pienso que Heracles anduvo sobre el mar como si se tratara de tierra firme”. Como ha afirmado P. Athanassiadi²⁹, el emperador Juliano vio en Heracles una figura cuyo arraigo en el imaginario cultural popular era muy poderoso y que se prestaba a una asimilación fácil con otras figuras monoteístas o henoteístas.

De este modo, M. Simon considera que el emperador Juliano empleó la figura de Heracles como resultado final de la combinación de las tendencias religioso-filosóficas de su tiempo y de una lectura alegórica de la mitología griega con el objetivo de crear una réplica de Cristo: “qu’oi qu’il en soit, on peut, semble-t-il, tenir pour assuré que si la figure d’Hercule a pris un tel relief dans la théologie de Julien, c’est dans une large mesure à cause de ses affinités avec celle du Christ, et sous l’influence non seulement de tout le courant de pensée païenne des siècles précédentes, mais aussi de la christologie: Hercule, ici, est vraiment une réplique païenne du Christ”³⁰. Es necesario tener esto en cuenta al leer el pasaje en el que el emperador diserta sobre los elementos físicos (στοιχεῖοι) que constituyen los seres divinos y humanos, pues aprovecha la naturaleza humana y divina de Heracles para exponer su ideario (*Or.* 7.219d-220a). Asimismo, las alusiones a la ayuda que Heracles recibe de la diosa Atenea (*Or.* 5.179a; *Or.* 7.219d) han sido también interpretadas como un paralelismo entre los binomios Jesús-Virgen María/Heracles-Atenea³¹.

La obra retórica del filósofo y orador **Temistio** incluye varios pasajes en los que Heracles es tomado como ejemplo moral. Así, en la oración fúnebre dedicada a su padre, el también filósofo Eugenio, Temistio invoca a Heracles como el paradigma de la virtud (*Or.* 20.240a: Ἡρακλῆς παράδειγμα ἐγένετο ἀρετῆς) ya que considera que sus trabajos liberaron a toda la tierra de tiranos opresores y bestias salvajes (*Or.* 20.240a: τὴν γῆν ἅπασαν ἐπιφοιτήσας τυράννων τε ὠμότητος καὶ θηρίων ἐκάθηρεν ἀλλοκότων). Por otra parte, en su discurso 34, una defensa ante aquellos que le recriminaban la incompatibilidad entre el ser filósofo y haber aceptado puestos oficiales en la administración imperial, Temistio compara al emperador Teodosio con el Heracles καλλίνικος en virtud de su capacidad de vencer e impartir justicia, mientras que él mismo se asimilaba a Iolao, sobrino de Heracles y compañero de muchas de sus

²⁸ Apollod., *Bibliotheca*, II 107, 119.

²⁹ Athanassiadi 1992, 132-133.

³⁰ Simon 1955 149. También Aune 1990 y Stenger 2009 65.

³¹ Simon 1955 144-146.

aventuras (Or. 34.28: κάγω τοίνυν τὸν Ἰόλεων ἐμιμησάμην), evidenciando de esta manera la connivencia con la política emprendida por Teodosio.

Sin embargo, el tratamiento de la figura de Heracles en Temistio destaca especialmente cuando el filósofo trata en profundidad el tema de la amistad en la parte final de su discurso *Περὶ φιλίας*. En un extenso relato en el que reelabora la historia contada por el sofista Pródico y transmitida por Jenofonte³², Temistio adopta una visión alegórico-filosófica del episodio: una vez que Heracles ha decidido seguir el camino de la Virtud (Or. 22.280a: ἔδοξε τῷ Ἡρακλεῖ τὴν Ἀρετὴν ποιήσασθαι ἡγεμόνα), ésta lo guía por un paisaje bucólico y le presenta el cortejo que la acompaña: Φιλία, Φρόνησις, Ἀλήθεια, Εὐνοία y Ἔρωσ. Estas personificaciones, localizadas en el idílico marco de un florido prado en el que el agua es dulce, se oponen en este relato de Temistio a las malas compañías que habría encontrado Heracles si hubiera sido persuadido por Vicio: Ὑπόκρισις, Ἀπάτη, Ἐπιβουλὴ, Δόλος, Ἐπιπορκία, Κολακεία. La reelaboración de un pasaje tan popular y su fuerte matiz alegórico se conjugan, en esta ocasión, para perseguir el objetivo que Temistio se propuso al componer este discurso: disertar sobre la amistad desde una perspectiva filosófica con un tono divulgativo (Or. 22.264c-266b)³³.

De la obra de **Eunapio de Sardes** se pueden rescatar dos ejemplos significativos del empleo literario-político de Heracles en el siglo IV d.C. En un pasaje de su fragmentaria *Historia*³⁴, Eunapio trae a colación la reputada amistad entre el hijo de Alcmena y Teseo³⁵, si bien matizando que Teseo obtuvo “poco beneficio de la imitación de Heracles” (frg. 34 Bl.: “Ὅτι τὸν Θησέα φασὶν οἱ παλαιοὶ ζηλωτὴν Ἡρακλέους γενόμενον μικρὰ τῆς μιμήσεως ἐκείνης ἀποκερδᾶναι”). Según la lectura de Blockley, este fragmento aislado haría referencia a la relación entre el usurpador Procopio³⁶ (en el papel de Teseo en este pasaje) y el emperador Juliano como trasunto de Heracles³⁷. La alusión a la amistad entre ambos se justifica en virtud del parentesco entre Procopio y la dinastía constantiniana a la que Juliano pertenecía, y el escaso (μικρὰ) beneficio que esto le reportó alude a la derrota de Procopio ante el emperador Valente, quien lo mandó ejecutar tras sofocar su sublevación durante los años 365-366.

La otra alusión a Heracles en la obra de Eunapio se da en su *Vidas de filósofos y sofistas*. En este caso, se trata de un pasaje habitual en su obra: la inquina que uno de los filósofos o sofistas elogiados en esta obra biográfica de Eunapio se gana por

³² En la reelaboración del episodio de Temistio hay reminiscencias de Dión Crisóstomo, Or. I.66 ss.

³³ Penella 2000 16-18.

³⁴ Esta obra pretendió ser la continuación de la *Crónica* de Dexipo (vid. Focio *Bibl. Cod.* 77). Para una compilación de la obra fragmentaria de Eunapio, Blockley 1983.

³⁵ Un episodio de esta amistad en Picklesimer (1992).

³⁶ Blockley 1975 55-61. Un breve pero detallado estudio en <http://www.roman-emperors.org/procopis.htm#2>.

³⁷ Blockley 1983 137.

parte de los consejeros de algún emperador o monarca³⁸. El filósofo elogiado en esta ocasión es Sópatro de Apamea, quien provocó los celos de la corte del emperador Constantino por su sabiduría y capacidades. En este contexto, Eunapio compara a los altos cargos acólitos al emperador con los Cercopes, criaturas simiescas que intentaron robar a Heracles sus armas cuando éste era esclavo de Ónfale³⁹. En el pasaje de Eunapio, los *Cercopes* cercanos al emperador Constantino confabulaban contra Sópatro por ingresar recientemente en el cortejo imperial a pesar de ser un filósofo (*VS* 462: πρὸς βασιλείαν ἄρτι φιλοσοφεῖν μεταμανθάνουσαν). En este caso, la comparación de tintes peyorativos que cae sobre los acólitos al emperador sirve para ensalzar la figura de Sópatro como un Heracles filósofo⁴⁰.

Por último, no podían faltar referencias a tan importante referente cultural y mitológico en el sofista **Himerio**, cuyo tratamiento de la figura de Heracles se aleja de las implicaciones políticas y religiosas vistas hasta ahora, enmarcándose en un contexto meramente literario dirigido hacia dos aspectos primordiales. Por un lado, Himerio, al resaltar el origen de algunos de sus nuevos alumnos, alude a Heracles como ilustre ancestro de los nativos de la región de Misia (Or. 26.8-10: οἱ μὲν γὰρ ἐξ Ἡρακλέους φύντες)⁴¹, o como nativo de la región de Tebas en una pieza en la que el sofista personifica, muy anacrónicamente, el papel de un polemarca con motivo de una oración fúnebre (Or. 6.39-40: Θηβαῖοι ποιοῦσι τήνεύφημίαν ἀμφίβολον, τῆς γενέσεως τῆς Ἡρακλέους μεταποιούμενοι)⁴².

Por otro lado, Heracles aparece frecuentemente como elemento principal de un binomio de personajes mitológicos a imitar, como es el caso de la admonición para emular al joven Iolao dirigida a los nuevos estudiantes que acudían a su escuela (Or. 54.55-57: καὶ μιμεῖται μὲν παρ' ἄλλοις ποιηταῖς Ἡρακλέα μὲν Ἰόλαος), o a aquellos que trabaron amistad con el procónsul de Asia Nicómaco (Or. 43.21: Ἐπρεπεν Ἡρακλεῖ πονοῦντι τοὺς ἄθλους συμπαρῶν τοῖς ἔργοις Ἰόλεως)⁴³. Igualmente, la legendaria amistad entre Heracles y Teseo es comparada con la que, según Himerio, mantuvieron el prefecto Salustio y el emperador Juliano (Or. 42.13: τοιαύτην τινὰ καὶ Ἡρακλέους καὶ Θησέως φιλίαν), o el procónsul de Grecia, Hermógenes, y el innominado emperador al que prestó servicio (Or. 48.324: ὃς [i.e., el emperador] δὲ ἄσμενός τε τὸν ἄνδρα δέχεται καὶ κοινωνὸν εὐθύς τῶν πραγμάτων ἐποίησατο, οὐχ ἦττον ἢ Θησέα μὲν Ἡρακλῆς)⁴⁴.

La figura de Heracles en autores cristianos.

³⁸ Véase el caso del monarca persa Sapor II, *VS* 465-466.

³⁹ Apollod., *Bibliotheca*, II.131-131; D.S. 4.31.7.

⁴⁰ Rappe 2000 287-291.

⁴¹ Apollod., *Bibliotheca*, 1.117.

⁴² Para las aventuras de Heracles en Tebas, vid. Schouler 1984 716.

⁴³ Apollod., *Bibliotheca*, 2.70, 78-80, 127.

⁴⁴ Para las numerosas conjeturas acerca del nombre del emperador al que se refiere Himerio, Penella 2007 209-210.

En un trabajo de 1995, el gran historiador W.H.G. Liebeschuetz declaró que en la Antigüedad Tardía “mythology and Christianity enjoyed a reasonably peaceful coexistence, comparable to their coexistence in the Renaissance (...) Christians could accommodate themselves to the purely literary use of myth⁴⁵”. En efecto, las elites culturales cristianas de la Antigüedad Tardía se educaron en un sistema educativo en el que el aprendizaje de los textos clásicos y los *progymnasmata* retóricos estaban impregnados de figuras mitológicas. En el caso que nos ocupa, los más que evidentes paralelos entre las historias de Heracles y Jesús⁴⁶ provocaron que la figura del héroe griego sirviera, en ocasiones, como punto de referencia para determinados autores cristianos, ya fuera para exponer una postura conciliatoria o, como en la mayor parte de los escritos cristianos, para burlarse de la idiocia de la mitología pagana empleando una crítica de tipo racionalista o evemerista.

Basilio de Cesarea, por ejemplo, en su obra *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica* reproduce (si bien, como advierte el propio autor, no con las palabras exactas de Pródico, sino quedándose con el espíritu del episodio, 5.6: Ἐχει δὲ οὕτω πως ὁ λόγος αὐτῶ, ὅσα ἐγὼ τοῦ ἀνδρὸς τῆς διανοίας μὲμνημαι, ἐπεὶ τὰ γε ῥήματα οὐκ ἐπίσταμαι) el relato de Pródico que sitúa a Heracles en la encrucijada de la Virtud y del Vicio. Nuevamente, ambos conceptos son representados por dos mujeres a las que era fácil distinguir por su apariencia (5.65: ἀπὸ τοῦ σχήματος τὸ διάφορον): mientras que la que representaba al Vicio se pertrechaba con gran aparato externo para persuadir a Heracles (5.67-68: ὑπὸ κομμωτικῆς διεσκευασμένην εἰς κάλλος), la Virtud sólo precisó de una mirada fija (5.72: σύντονον βλέπειν) para atraer al héroe al lado noble y esforzado de la vida. En este sentido, como bien apunta N.G. Wilson⁴⁷, el hecho de que la Virtud aparezca representada como una mujer de apariencia marchita (5.71: κατεσκληκέναι) es una novedad respecto al relato de Jenofonte (Mem. II.1.21-22) que contribuye a subrayar el carácter moral y sacrificado que Basilio pretendía transmitir.

Un uso de la figura de Heracles totalmente opuesto se encuentra en el *Encomio de Constantino* de **Eusebio de Cesarea**. Con el objetivo de probar la fatuidad de los dioses paganos, Eusebio alude al comportamiento licencioso de algunas figuras mitológicas, como es el caso del episodio en el que Heracles acaba rendido de tanto beber (*Elogio a Constantino* 7.4: νικώμενος Ἡρακλῆς ὡς ὑπὸ κρείττονος θεοῦ τῆς μέθης)⁴⁸, o hace una lectura evemerística de la religión pagana afirmando que los griegos consideraron dioses y héroes a varios mortales, como Dionisio, Heracles,

⁴⁵ Liebeschuetz 1995 193.

⁴⁶ Aune 1990, Pfister 1935 y Simon 1955 siguen siendo los trabajos de referencia en este aspecto.

⁴⁷ Wilson 1975 55.

⁴⁸ Hay varios mosaicos conservados procedentes de Antioquía y Gaza que representan la escena entre Heracles y Dionisio en un certamen para determinar quién bebía más, Dobbins 2000 53, 55; Kondoleon 2000 68-70; Talgman 2004 221, 228.

Asclepio o Apolo (*Elogio a Constantino* 13.4: παῖδες μὲν γὰρ Ἑλλήνων Διόνυσον καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ἀπόλλωνα ἄλλους τὲ τινας ἀνθρώπους τῆ τῶν ἡρώων καὶ θεῶν τετιμῆκασι προσηγορίᾳ). Se da, por lo tanto, un uso contrario al que los oradores y panegiristas paganos otorgaron a la figura de Heracles en sus composiciones encomiásticas dedicadas a los emperadores, ya que Eusebio prioriza el elemento polemista y no compara una figura de evidentes reminiscencias paganas como era Heracles con el emperador Constantino, responsable de la conversión del cristianismo en *religio licita*.

La misma línea crítica-argumentativa continúa en otra obra de Eusebio, la *Preparación al Evangelio*. Eusebio, en primer lugar, refuta el origen heleno de Heracles y lo hace descender de linaje egipcio (*Preparación al Evangelio* 2.1: Ἡρακλέα τὸ γένος Αἰγύπτιον), adoptando así la genealogía establecida por Diodoro Sículo (*Biblot.*, I.24). Además, Eusebio recurre, como es frecuente en su afán polemista contra el paganismo, al argumento de la *antiquitas*, afirmando así que Moisés vivió mucho antes que Heracles (*Preparación al Evangelio* 10.9-12). Como se puede apreciar fácilmente, Eusebio pretende racionalizar la imagen de Heracles, convertirlo en un mortal deificado por la tradición literaria griega y así banalizar su imagen e importancia. Para ello, Eusebio insiste en la lectura evemerística⁴⁹ de algunos de los pasajes mitológicos más importantes de Heracles (los doce trabajos, su relación con Euristeo, las implicaciones de su catasterización) para reducirlos al absurdo (*Preparación al Evangelio* 3.13), con la intención final de eliminar cualquier intento de asimilación entre el Heracles humano y la figura divina de Jesucristo. Sobre este aspecto en particular, Galinsky ha afirmado que “the only new element in the church fathers’ denigration of the hero was their belief that Herakles, like the other Olympian deities, was a devilish creation. Herakles bore the brunt of their attack because, for a long time, he appeared as paganism’s direct rival of Christ who was, in spite of the many similarities between the two life stories, the exact opposite of Christ: the man who became god, in contrast to the god who became man”⁵⁰.

En el contexto del enfrentamiento cultural entre paganismo y cristianismo algunos pasajes mitológicos en los que intervenía Heracles fueron empleados de forma irónica. Tómese como ejemplo la peroración de la segunda invectiva de **Gregorio Nacianceno** contra el emperador Juliano. El teólogo cristiano juega con el significado de la palabra στήλη, empleada habitualmente con el sentido de “columna” pero que también puede significar “hito, monumento”; así, Gregorio afirma que su obra es una στήλη –“hito”– más noble y llamativa (*Or.* 5.34: Αὕτη σοι παρ’ ἡμῶν στήλη, τῶν Ἡρακλείων στηλῶν ὑψηλοτέρα τε καὶ περιφανεστέρα) que las columnas de Heracles –Ἡρακλείων στηλῶν. De hecho, en opinión de Jean Bernardi, el uso de στήλη sería una réplica irónica al empleo

⁴⁹ Gaeta 1954 230-232

⁵⁰ Galinsky 1972 189.

del mismo vocablo por parte de Libanio en su discurso con motivo del consulado de Juliano (Or.12.10: ὡς οὔτε λιθίνην οὔτε χαλκῆν οὔτε ὀρειχαλκίνην, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀδάμαντος στήλην εὐρήσεις μονιμωτέραν τῆς μνήμης)⁵¹.

En esa misma obra, Gregorio contrapone la magnificencia de la Creación del dios cristiano (Or. 5.31) con las incongruencias y desmanes del panteón griego⁵², entre las que condena que Heracles sea adorado como un dios, cuando en ocasiones “está de nuevo loco, o más ha cesado en su locura” (Or. 5.31: πάλιν Ἡρακλῆς μαίνεται, μᾶλλον δὲ μαινόμενος πέπαυται), aludiendo al episodio en el que Heracles mató a sus propios hijos tras un ataque de locura intermitente inducido por Hera⁵³.

A pesar de que se adoptaron íntegramente algunas peripecias de la figura de Heracles en el entorno cristiano (véase la epístola 156 de Gregorio Nacianceno, en la que se refiere a la colaboración entre Iolao y Heracles: Μέγας ἐν ἀνθρώποις ὁ Ἡρακλῆς, ὡς ὁ λόγος (ἵνα σε λόγιον ὄντα καὶ τινος ἀναμνήσω τῶν σῶν)· ἀλλ' οὐκ ἂν τοσοῦτος ἦν, εἰ μὴ τὸν Ἰόλαον εἶχε συναγωνιζόμενον), prevaleció el tono polemista e irónico en la obra de Gregorio. De esta manera, en su primera invectiva contra el emperador Juliano se pregunta quiénes son los paganos para enseñar moderación y templanza (Or. 4.121: σωφροσύνην διδασκέτωσαν, ἐγκράτειαν εἰσηγείσθωσαν) cuando Heracles, el que fue engendrado en tres noches (Or. 4.121: ὁ Τριέσπερος), yació en una sola noche con las cincuenta hijas de Tespio (Or. 4.121: ταῖς πεντήκοντα Θεστίου θυγατράσιν ἐναθλεύων Ἡρακλῆς ἐν μιᾷ νυκτὶ), hazaña que Gregorio califica sarcásticamente como el decimotercer trabajo del héroe (Or. 4.121: τρισκαιδέκατον ἄθλον τοῦτον ἐπιτέλεσας)⁵⁴.

Los numerosos pasajes que narran episodios de Heracles evidencian la capacidad polimorfa y proteica de este héroe-semidios para representar muy diferentes atribuciones a lo largo de la antigüedad clásica. Ya fuera como un *exemplum virtutis*, ya como el paradigma de los errores del paganismo, Heracles pervivió como un referente cultural capaz de adaptarse a un nuevo periodo en el que el cristianismo se fue implantando como forma cultural imperante. Para gran parte de los autores paganos del siglo IV D.C., Heracles permaneció como un personaje que se adaptaba a las necesidades literarias de la época. Los discursos de Himerio, Libanio y la producción encomiástica del emperador Juliano atestiguan un uso retórico destinado a elogiar al emperador de turno. Temistio y los escritos filosóficos de Juliano, por otra parte, apuntan a un uso religioso y alegórico dentro del paganismo. Impregnando de ironía esa misma línea alegórica y filosófica, los autores cristianos se mofaron de Heracles por ser una figura ambivalente, cuyas representaciones y usos simbolizaron la mutabilidad y el cambio en el ambiente religioso y cultural de la Antigüedad Tardía.

⁵¹ Bernardi 1983 381.

⁵² Gaeta 1954 232: “L'esegesi cristiana del mito, nei primi secoli, fece di Ercole un segno di contraddizione”.

⁵³ Lugaresi 1997 242.

⁵⁴ Sobre el recurso a este pasaje en algunos autores cristianos, Bernardi 1983 289.

BIBLIOGRAFÍA

- P. Athanassiadi (1992), *Julian: an intellectual biography*. London: Routledge
- D.E. Aune (1990), "Heracles and Christ: Heracles imagery in the Christology of Early Christianity", en D.L. Balch-E. Ferguson-W. Meeks, W. eds., *Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*. Minneapolis, Fortress Press 3-19
- N. Belanche (2004), "Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza", en B. Britton Ashkelony-A. Kofsky, eds., *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden-Boston, Brill 5-22
- J. Bernardi (1983), *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien*. Paris, CERF
- P. Bernardini-R. Zucca (2005), *Il Mediterraneo di Herakles: studi e ricerche*. Roma, Carocci
- R.C. Blockley (1975), *Ammianus Marcellinus. A study of his Historiography and Political Thought*. Bruxelles, Latomus
- R.C. Blockley (1981-1983), *The Fragmentary classicizing historians of the later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Liverpool, Cairns
- J. Bouffartigue (2002), "L' image politique de Julien chez Libanios", *Pallas* 60 175-189
- R. Browning (1952), "The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claque in the Late Empire", *JRS* 42 13-20
- P. Chuvin (1991), *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*. Clemont-Ferrand, Adosa
- A. Cizek (1975), "The function of the heroic myth in the encomium" en A.M. Hakkert, ed., *Actes de la XIIIe Conférence Internationale d'études classiques EIRENE*. Bucarest, Academiei Republicii Socialiste Romania 295-305.
- S. Conti (2009), "Da eroe a Dio: la concezione teocratica del potere in Giuliano", *AT17* 119-126
- R. Cribiore (2007), *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton, Princeton University
- S. Deacy (2005), "Herakles and his "girl". Athena, heroism and beyond", en L. Rawlings-H. Bowden, eds., *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman divinity*. Swansea, The Classical Press of Wales 37-50
- J. Dobbins (2000), "The Houses of Antioch", en C. Kondoleon, ed., *Antioch: The Lost Ancient City*. Princeton, Princeton University Press 50-61
- F. Gaeta (1954), "L' avventura di Ercole", *Rinascimento* 5 227-260

- G. Galinsky (1972), *The Herakles Theme*. Oxford, Basil Blackwell
- O. Hekster (2005), "Propagating power. Hercules as an example for second-century emperors", en L. Rawlings-H. Bowden, eds., *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman divinity*. Swansea, The Classical Press of Wales 205-221
- A. Karivieri (2001), "Mythological Subjects on Late Roman lamps and the Persistence of Classical Tradition", en J. Fleischer-J. Lund-M. Nielsen, eds., *Late Antiquity. Art in Context*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press 179-198
- C. Kondoleon (2000), "Mosaics of Antioch", en C. Kondoleon, ed., *Antioch: The Lost Ancient City*. Princeton, Princeton University Press 63-77
- W. Liebeschuetz (1995), "Pagan Mythology in the Christian Empire", *International Journal of the Classical Tradition* 2:2 193-208
- A. López Eire (1996), *Semblanza de Libanio*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México
- L. Lugaresi (1997), *Gregorio di Nazianzo. La morte di Giuliano l'Apostata. Orazione V*. Firenze, Nardini Editore
- P.L. Malosse (1995), "Les alternances de l'amitié: Julien et Libanios", *RPH* 69:2 249-262
- P.L. Malosse (2002), "Orientation bibliographique sur Libanios", *Pallas* 60 251-257
- P. Maraval (1995), "Antioch et l'Orient", en J.-M. Mayeur-alii, eds., *Histoire du Christianisme*, vol. II. Paris, Desclée 903-920
- H. Mattingly (1952), "Jovius and Herculius", *HTHR* 45:2 131-134
- M.W. Padilla (1998), *The Myths of Herakles in Ancient Greece. Survey and Profile*. Maryland, University Press of America
- F. van der Paverd (1991), *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, Roma, Institutum Orientorum Studiorum.
- R. Penella (2000), *The Private Orations of Themistius*. Berkeley, University of California Press
- R. Penella (2007), *Man and the Word. The Orations of Himerius*. Berkeley, University of California Press
- F. Pfister (1935), "Herakles und Christus", *Archiv für Religionswissenschaft* 34 42-60
- M^a. L. Picklesimer Pardo (1981), *La ascendencia indoeuropea de Herakles*. Granada, Tesis Doctoral
- M^a. L. Picklesimer Pardo (1992), "Teseo, Herakles, y el cinturón de la amazona", *Florentia Iliberritana* 3 503-516

- M.J. Ponce (1998), “Menandro rétor y el discurso imperial” *Habis* 29 221-232
- E.A. Ramos Jurado (1998), “Mito y religión en la filosofía griega a finales del mundo antiguo”, en J.L. Calvo Martínez, ed., *Religión, magia y mitología en la antigüedad clásica*. Granada, Editorial Universidad de Granada 221-237
- S. Rappe (2000), “Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato’s Euthydemus”, *CP* 95:3 282-303
- R. Rees (2005), “The Emperors’ new names: Diocletian Jovius and Maximian Hercules”, en L. Rawlings-H. Bowden, eds., *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman divinity*. Swansea, The Classical Press of Wales 223-239
- C. Saliou (1999-2000), “Les fondations d’Antioche dans l’Antiochikos (Or. XI) de Libanios”, *Aram* 11-12 357-388
- D. Sansone (2004), “Heracles at the Y”, *JHS* 124 125-142
- B. Schouler (1984), *La tradition hellénique chez Libanios*. Paris, Les Belles Lettres
- M. Simon (1955), *Hercule et le Christianisme*. Paris, Les Belles Lettres
- E. Stafford (2005), “Vice or Virtue? Herakles and the art of allegory”, en L. Rawlings-H. Bowden, eds., *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman divinity*. Swansea, The Classical Press of Wales 71-96
- J. Stenger (2009), *Hellenische Identität in der Spätantike: pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*. Berlin-New York, W. de Gruyter
- F. Taeger (1960), *Charisma. Studien zur Geschichte des Antiken Herrscherkultes*. Stuttgart W. Kohlhammer Verlag
- S.A. Takács (2000), “Pagan Cults at Antioch”, en C. Kondoleon, ed., *Antioch: The Lost Ancient City*. Princeton, Princeton University Press 198-216
- R. Talgman (2004), “The Ekphrasis Eikonos of Procopius of Gaza: the depiction of mythological themes in Palestine and Arabia during the Fifth and Sixth centuries”, en B. Britton Ashkelony-A. Kofsky, eds., *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden-Boston, Brill 209-234
- M.C. Waites (1912) “Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literature”, *Harvard Studies in Classical Philology* 23 1-46
- J. Wintjes (2005), *Das Leben des Libanios*. Rahden, Leidorf
- N.G. Wilson (1975), *Saint Basil on Greek Literature*. London, Duckworth
- M. Zetterholm (2003), *The Formation of Christianity in Antioch. A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London and New York, Routledge