

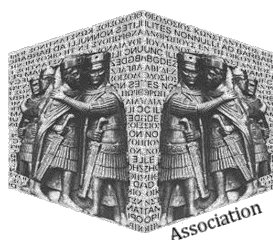
REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME V
2015-2016



Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tisconi 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bibliotecnica.bear@gmail.com.

ISSN 2115-8266

LOS BENEFICIARIOS DE LAS CURACIONES DE LOS SANTOS EN LAS PRIMERAS COLECCIONES DE MILAGROS BIZANTINAS (SIGLOS IV-VII)

Abstract: This article deals with four of the main collections of miracles of the Late Antiquity which show the importance of the sanctuaries where the *incubatio* was practiced. The miracles of Thekla, Cosmas and Damian, Cyrus and John and Artemios feature a wide range of men and women who are used to demonstrate the healing power of the saints and to spread the fame of their sanctuaries. Thus, our purpose is to classify the beneficiaries of these healings and determine the role of the characters featured in these miracle tales.

Keywords: Greek Hagiography – Collections of Miracles – *Incubatio* – Beneficiaries

1. Introducción

Entre las funciones clásicas que Brown atribuye al santo cristiano tiene una especial relevancia la protección que éste ofrece a los habitantes de la ciudad en la que se encuentra su templo¹. Esta protección que la mayor parte de las veces se traduce en curaciones de enfermedades o dolencias de diferente consideración con una gran carga sobrenatural es un rasgo fundamental de la santidad que ostentan diferentes personajes en la Antigüedad Tardía. La δύναμις recibida de Dios le permite efectuar este tipo de curaciones milagrosas que serán recogidas por los hagiógrafos bizantinos de los primeros siglos.

Sus prodigios se van poniendo por escrito y con el tiempo se crea una tradición que consiste en recopilar los milagros (θαύματα) que estos santos y santas llevaban a cabo en el santuario que los acogía. Entre los siglos IV y VIII se produce el primer *floruit* de este subgénero literario que parece tomar el testigo de la aretalogía griega de época helenística e imperial a causa de la temática y los motivos que tratan. Una propuesta de clasificación tradicional de este género es la que postuló Delehaye en 1925 distinguiendo entre los θαύματα de los santos que se

¹ P. BROWN, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, pp. 80-101.

ocupan sobre todo de enfermedades (Cosme y Damián, Ciro y Juan, Artemio y Terapón), de los que realizan todo tipo de milagros (Teodoro, Menas, Tecla y Demetrio)². Su clasificación, basada en la tipología de los mismos, nos hace caer en la cuenta de que, aunque la curación de una dolencia sea una de las mayores virtudes de estos santos, éste no era el único tipo de acciones milagrosas que se relatan en estos θαύματα.

En este trabajo, sin embargo, nos centraremos en el primer tipo de textos que estableció Delehayé, si bien haremos uso también de la colección de milagros de Tecla por su gran similitud con los textos pertenecientes al primer grupo y por su coincidencia cronológica y excluirémos la colección de milagros de Terapón por exceder dicho arco temporal y presentar características tipológicas diferentes a las recopilaciones que nos ocupan. Así, nos proponemos analizar los beneficiarios de las curaciones y la protección ofrecida por los santos en los cuatro principales santuarios en los que la práctica de la *incubatio* se llevaba a cabo en la antigüedad tardía, situados en tres grandes ciudades del mediterráneo oriental: Constantinopla, Alejandría y Seleucia³.

El ritual de la *incubatio* ha sido largamente estudiado en el período que nos ocupa. Consistía en que el enfermo acudiera al santuario en cuestión a pasar la noche esperando la aparición en sueños del santo o la santa para que le prescribiera el remedio a su dolencia⁴. Este recurso al sueño como elemento taumatúrgico y curativo enlaza perfectamente con la aretalogía helenística⁵, especialmente con los prodigios operados por Asclepio en Epidauro que recoge Elio Aristides⁶, y, en general, con la literatura helenística, donde este tipo de apariciones oníricas son presentadas y descritas de manera idéntica⁷.

La importancia de estas colecciones de milagros para entender el fenómeno de la *incubatio* en la antigüedad tardía y la continuidad de este ritual heredado de la religiosidad ha sido puesto de manifiesto por diferentes investigadores. El templo de Santa Tecla en Seleucia se ha relacionado tradicionalmente con el de un Apolo Sarpedonio y una Ártemis Sarpedonia en el que la práctica de la incubación era algo habitual antes de la llegada del culto a la santa⁸. Asimismo, el templo de Ciro

² H. DELEHAYE, «Les recueils antiques de miracles des saints», *AB* 43, 1925, p. 7.

³ L. DEUBNER, *De incubatione*, Stuttgart 1900.

⁴ L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, p. 356.

⁵ R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart 1963; A. KIEFER, *Aretalogische Studien*, Freiburg 1929; V. LONGO, *Aretalogia nel mondo greco*, Genova 1969.

⁶ R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources—Ses méthodes—Son histoire*, Paris 1953, pp. 178-181.

⁷ J. S. HANSON, «Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* 23/2, 1980, pp. 1395-1427.

⁸ M. LÓPEZ-SALVÁ, «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *CFC* 10, 1976, pp. 147-188; G. SFAMENI GASPARRO, «Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli:

y Juan, en Menute, muy cerca de Alejandría habría sido con anterioridad un santuario dedicado a la diosa Isis en el que también esta práctica gozaba de una larga tradición⁹. De los otros dos templos, los dedicados a Cosme y Damián y Artemio, ambos en Constantinopla, no poseemos estudios al respecto que hayan relacionado su situación con alguna otra divinidad anterior, aunque, en cualquier caso, en los milagros se observa el uso de este método curativo de carácter onírico por parte de los santos a los que el lugar estaba consagrado.

No obstante, aunque el sueño sea el escenario en el que normalmente aparecen estos santos para efectuar sus prodigios, éste no es el único mecanismo de curación o de protección que el santo ofrece a su protegido. Aunque no nos adentraremos en este aspecto por razones de espacio, la tipología es algo más diversa, contando con transformaciones o apariciones directas durante la vigilia. Aun así, en este trabajo no pretendemos centrarnos tanto en el cómo, sino más bien en el quién y eventualmente en el porqué.

El criterio que hemos seguido, además de la difusión en estos santuarios de la práctica de la *incubatio*, es la importancia socio-económica de estos lugares en la época en la que delimitamos nuestro estudio (siglos IV-VII), que observamos a la perfección con la aparición de las recopilaciones de los milagros de Cosme y Damián y Artemio en Constantinopla, la de Ciro y Juan en Alejandría y la de Tecla en Seleucia.

2. *El corpus de trabajo*

El primero de los textos en aparecer es el de los milagros de Tecla en la ciudad cilicia de Seleucia (= T). Los 46 milagros de Tecla, en principio atribuidos a Basilio de Seleucia a causa de la conservación fragmentaria del texto¹⁰, datan de la segunda mitad del siglo V y acompañaban a una *Vida de Tecla* – en realidad una paráfrasis literaria de los *Hechos de Pablo y Tecla* del siglo II¹¹ – con la que formaba

Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia», *Hormos* 9, 2007, pp. 321-343. Sobre la identificación de la Ártemis Sarpedonia y su relación con Tecla: M. LÓPEZ-SALVÁ, «Los Thaumata de Basilio de Seleucia», *CFC* 3, 1972, pp. 217-319 (esp. 255); Á. NARRO, «Ecos de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν en los cinco principales *Hechos* apócrifos de los apóstoles», *Minerva* 28, 2015, pp. 209-213.

⁹ M. LÓPEZ-SALVÁ, «Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6, 1992, pp. 161-192. R. TEJA, «De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandría)», *Ilu* 18, 2007, pp. 99-114.

¹⁰ G. DAGRON, «L'auteur des 'Actes' et des 'Miracles' de Sainte Thècle», *AB* 92, 1974, pp. 5-11.

¹¹ S.F. JOHNSON, *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study*, Cambridge (MA) 2006, pp. 67-

un sólo volumen dedicado a la santa, siguiendo la tradición hagiográfica de separar vida y milagros que ya se imponía en el panorama literario del momento¹². La única edición del texto griego, con traducción al francés incluida, es la de Gilbert Dagron del año 78¹³, a la que tenemos que sumar la reciente traducción de los milagros al inglés realizada por Johnson¹⁴, y la próxima traducción al español con texto griego¹⁵.

El segundo de ellos siguiendo la línea del tiempo sería el dedicado a los milagros de Cosme y Damián (= *CD*), cuyo santuario estaba ubicado a orillas del mar en el llamado *Kosmidion* de Constantinopla¹⁶. En realidad, se conservan 47 milagros que datan de diferentes épocas que podemos dividir en seis colecciones diferentes que se fueron agregando con el paso del tiempo. El primer grupo, va del milagro 1 al 10, el segundo del 11 al 20, el tercero del 21 al 26, el cuarto del 27 al 32 – los cuatro primeros grupos habrían sido compuestos seguramente entre los siglos V y VII¹⁷, aunque otros autores proponen el siglo VI como fecha para la primera colección¹⁸ –, el quinto, seguramente en torno al siglo X, recoge los milagros 33 a 38 y el sexto y último, con toda probabilidad redactado a finales del siglo XIII, abarca del milagro 39 al 47¹⁹. La única edición de los textos griegos data de principios del siglo pasado y se la debemos a Deubner²⁰. En los años

112. Sobre la paráfrasis literaria véase: A. ZUCKER, «Qu'est-ce qu'une *paraphrasis*? L'enfance grecque de la *paraphrase*», *Rursus* 6, 2011 (<http://rursus.revues.org/476#quotation>) (Última revisión: 14/11/2015).

¹² Este fenómeno se produce no sólo en Oriente donde textos como el que nos ocupan lo demuestran, sino que también se fue imponiendo en Occidente desde época muy temprana como lo demuestra la estructura de la Vida de San Martín de Sulpicio Severo: E. GIANNARELLI – M. SPINELLI, *Sulpicio Severo. Vita di Martino*, Milano 1995, pp. 112-113.

¹³ G. DAGRON, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978. [En colaboración con: M. Dupré La Tour]

¹⁴ A.-M. TALBOT – S. F. JOHNSON, *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge (MA) & London 2012, pp. 1-201.

¹⁵ Á. NARRO, *Vida y milagros de Santa Tecla*, Madrid 2016.

¹⁶ M. LÓPEZ-SALVÁ, *Actividad asistencial y terapéutica en el Kosmidion de Constantinopla*, en P. BÁDENAS – A. BRAVO – I. PÉREZ MARTÍN (eds.) *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, pp. 133-145.

¹⁷ J. M. NIETO IBAÑEZ, *San Cosme y San Damián. Vida y Milagros*, Madrid 2014, pp. XIV-XIX.

¹⁸ S. EFTHYMIADIS – V. DÉROCHE, *Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)*, en S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. I: Periods and Places*, Farnham & Burlington 2011, p. 66.

¹⁹ Debido a la cronología delimitada de nuestro estudio, nos centraremos tan sólo en las cuatro primeras series de milagros, si bien puntualmente acudiremos al resto para aportar mayor solidez a nuestros argumentos. DELEHAYE, *Les recueils antiques* [n. 2], pp. 9-10.

²⁰ L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Stuttgart 1907.

setenta, Festugière publicó una traducción francesa de estos milagros, en una obra en la que también aparecían los milagros de Tecla, Jorge y, parcialmente, los de Ciro y Juan, mientras que el pasado año se publicó la primera traducción española de estos θαύματα a cargo de Nieto Ibáñez²¹.

La tercera colección de milagros es la de Ciro y Juan (= C), dos santos venerados cerca de la ciudad de Alejandría, en Menute, un lugar en el que existía un culto previo a Isis, que habría sido sustituido por el de estos santos cristianos²². El texto, que data de entre los años 610 y 615²³, cuenta con un total de 70 milagros y habría sido escrito por el patriarca de Jerusalén Sofronio. La única edición griega se la debemos a Fernández Marcos²⁴. Por otra parte, a principios del presente siglo se publicó una traducción francesa de los mismos²⁵, que completaba la traducción parcial de Festugière. A pesar de que la tipología de sus milagros es diferente – motivo por el cual hemos decidido excluirlo de nuestro análisis –, es necesario también hacer mención de los *Milagros de Menas* operados por el santo egipcio por excelencia en su templo ubicado en las inmediaciones del Mareotis²⁶, no demasiado lejos del santuario de Ciro y Juan. Cerca de ese lugar existía precisamente en la época en la que nos hallamos un importante culto dedicado a Tecla como demuestran las evidencias arqueológicas e históricas destacadas por Davies²⁷.

Finalmente, el cuarto y último texto de nuestro *corpus* es el de los milagros de San Artemio (= A), quien era venerado en el distrito de Ὁξεία de Constantinopla y celebrado por las curaciones que efectuaba, especialmente a pacientes

²¹ A. J. FESTUGIÈRE, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (Extraits), Saint Georges*, Paris 1971.

²² TEJA, *De Menute* [n. 9].

²³ J. GASCOU, «Les origines du culte de saints Cyr et Jean», halsh s-00009140, 2006, p. 1.

²⁴ N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.

²⁵ J. GASCOU, *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris 2006.

²⁶ Conservamos una versión copta y dos griegas del texto, la primera de 13 milagros y la segunda de 5. Menas aparecerá mencionado en las diferentes colecciones de milagros que nos ocupan e incluso algunos milagros parecen similares. Para la versión copta: J. DRESCHER, *Apa Ména: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, Le Caire 1946. Para la versión griega de 13 milagros: I. POMIALOVSKII, *Zhitie prepodobnago Paisiia Velikago i Timofeia patriarkha aleksandriiskago poviestvovanie o chudesakh Sv. velikomuchenika Miny*, St. Petersburg 1900. Por último, la versión que contiene 5 milagros apareció en el manuscrito Ms Typ 234H de la Biblioteca de la Universidad de Harvard: J. DUFFY – E. BOURBONHAKIS, *Five Miracles of St. Menas*, en J. W. NESBITT (ed.), *Byzantine Authors. Literary Activities and Preoccupations*, Leiden 2003, pp. 65-81.

²⁷ S. J. DAVIS, *Pilgrimage and the cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt*, en D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 303-340; S. J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, New York & Oxford 2001, pp. 83-194.

con dolencias localizadas en la zona genital. Según Delehayé²⁸, su redacción data-
ría de la segunda parte del siglo VII, concretamente según Nesbitt y Crisafulli – a
quienes debemos la única edición griega con traducción al inglés del texto – del
año 668, a la muerte de Contante II²⁹.

A pesar de las diferencias establecidas en la clasificación propuesta por
Delehayé, lo cierto es que todas las recopilaciones de milagros presentan una
serie de tópicos literarios y retóricos comunes y una serie de prácticas, como la
incubatio, que vertebraba la semejanza entre estas recopilaciones recién mencionadas.

3. *La universalidad de las curaciones de los santos*

La mayoría de milagros de las cuatro recopilaciones que nos ocupan son pro-
digios de carácter positivo, es decir, una persona recibe un beneficio de parte del
santo ante un problema cualquiera, la mayoría de las veces una enfermedad incu-
rable. No obstante, el santo en ocasiones excepcionales ostenta también un poder
punitivo que no duda en poner en práctica con aquellos personajes impíos que
reclaman su ayuda o cometen algún tipo de afrenta contra sus intereses. Así, en
los milagros 29, 33 y 34 de Tecla el hagiógrafo comenta cómo la santa castiga con
la muerte al obispo de Tarso Mariano, por haber prohibido a sus feligreses acudir
el día de la fiesta de la santa a Seleucia para participar en la celebración (T 29), a
un hombre de Irenópolis que había aprovechado la festividad de la santa para
conquistar a una joven y mantener relaciones sexuales con ella (T 33) y un par de
hombres de la misma ciudad que, tras haber robado unas joyas, intentaron violar
a una de las jóvenes célibes que habitaban en su santuario (T 34).

Un cierto espíritu vengativo de parte de los santos Ciro y Juan se observa tam-
bién en el milagro 49. Dos hombres egipcios que se habían apropiado de las
ofrendas de los santos son castigados con la posesión de un espíritu que les ator-
menta hasta que los santos deciden que ya han aprendido la lección y escarmenta-
do.

Incluso en estos casos, el milagro negativo se produce para restablecer la justi-
cia mancillada o para proteger a un tercero, como sucede en el caso del milagro
34 de Tecla. Precisamente en este texto, en el ya mencionado milagro 29, el bene-
ficiario final de la actuación de la santa, provocando en cierto sentido la muerte
del obispo de Tarso Mariano, sería toda la ciudadanía de esta ciudad. En este
relato se nos muestra, de una parte, la intención de proteger a un amplio colecti-

²⁸ DELEHAYE, *Les recueils antiques* [n. 2], pp. 32-33.

²⁹ V. S. CRISAFULLI – J. W. NESBITT, *The Miracles of St. Artemios. A collection of Miracle Stories by
an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden 1997, pp. 6-7.

vo de personas, algo que se repetirá con insistencia en estas recopilaciones de milagros, y, de otra, la tensión política entre las ciudades de Seleucia y Tarso, ambas ubicadas en la misma región y anfitrionas de dos personalidades fundamentales del cristianismo primitivo como Tecla en el caso de Seleucia y Pablo en el caso de Tarso³⁰, de la cual el propio hagiógrafo ya nos habla en la *Vida de Tecla* (T 27).

οὕτω δὲ λαμπρὰ καὶ ἐπίχαρις, ὥς τὰς [40] μὲν ὑπερβάλλειν τὰς πλείους, ταῖς δὲ καὶ παρισσοῦσθαι, Ταρσῶ δὲ τῇ καλῇ καὶ ἀμιλλᾶσθαι, ὅρων τε ἕνεκα καὶ θέσεως, καὶ ἀέρων εὐκρασίας, καὶ καρπῶν ἀφθονίας, καὶ ὀνίων δαψιλείας, καὶ ὑδάτων εὐχρηστίας, καὶ λουτρῶν χάριτος, καὶ τῶν ἐν τέλει λαμπρότητος, καὶ μουσῶν εὐεπείας, καὶ δήμου φαιδρότητος, [45] καὶ ῥητόρων εὐροίας, καὶ τῶν ἐν στρατηγικαῖς ζώναις εὐκλείας, ἐν ἐνὶ δὲ μόνῳ τῆς ἄγαν ἀντιφιλοτιμήσεως ὑφιεῖσα καὶ ἡρέμα πως ὑποκατακλινομένη καὶ τοῦ πρωτεύειν αὐτῇ παραχωροῦσα, τῷ πατρίδα καὶ πόλιν εἶναι τοῦ μεγάλου Παύλου, ἀφ' οὗπερ μάλιστα καὶ ἡμῖν τὸ ἔχειν ὑπῆρξεν τὴν ἀγίαν παρθένον.

“Tiene tanto esplendor y gracia, que aventaja a la mayor parte de ciudades y a otras las iguala, y disputa con la bella Tarso, a causa de las fronteras y los territorios, la suavidad del clima, la abundancia de frutos, la gran cantidad de mercancías, la buena utilidad de las aguas, la gracia de los baños, la magnificencia de las gentes allí reunidas, el buen hablar de las musas, el brillo del pueblo, la elocuencia de los rétores, y la fama de los que llevan el atuendo militar, quedando sólo un aspecto en el que se resiente su rivalidad y cede la principalía a aquélla, y es que aquélla es la patria y la ciudad del gran Pablo, sin el que precisamente no nos habría dado a la santa virgen”. (*Vida de Tecla* 27, 39-50)

En efecto, en los *θαύματα* de estos santos se intenta difundir la idea de la universalidad de sus curaciones. A pesar de las críticas a la medicina de tradición helenística que aparece en la mayoría de estas recopilaciones de milagros³¹, lo cierto es que en las curaciones presentadas en estos textos no se puede disociar la praxis médica de la religiosa³². Además, es habitual el empleo de vocabulario técnico relacionado con el mundo de la medicina. Todos los seres humanos se pueden beneficiar de los milagros de estos santos, de su *δύναμις* curativa y tauma-

³⁰ G. DAGRON, «Le christianisme dans la ville byzantine», *DOP* 31, 1977, p. 23.

³¹ A.-M. TALBOT, *Faith Healing in Byzantium*, en J. T. CHIRBAN (ed.), *Holistic Healing in Byzantium*, Brookline (Ma) 2010, pp. 151-172.

³² D. KRUEGER, *Healing and the Scope of Religion in Byzantium: A Response to Miller and Crislip*, en J. T. CHIRBAN (ed.), *Holistic Healing in Byzantium*, Brookline (Ma) 2010, pp. 119-130.

túrgica. Esta idea aparece repetida en las diferentes colecciones de milagros de esta primera época tardo-antigua que configuran nuestro *corpus* de trabajo.

Así, por ejemplo, se destaca cómo el santuario de Santa Tecla en Seleucia se convierte en un centro médico para toda la humanidad (*Vida de Tecla* 28, 14-15: *ὥς εἶναι πάνδημον ἰατρεῖον τὸν [15] τόπον, καὶ κοινὸν καθεστάναι τῆς γῆς ἀπάσης ἰλαστήριον*. / “Así, el lugar es un consultorio público de curación y se transformó en un propiciatorio común para toda la tierra”) y cómo la santa ofrece su poder milagroso a toda la humanidad sin atender a barreras geográficas:

οὔτε γὰρ ἔληξεν, οὔτε μὴν λήξει ποτὲ τοῦ θαυματουργεῖν, ἀγαθὴ τε οὖσα καὶ πρὸς ἕκαστον ἀεὶ τῶν αἰτούντων ἐπικαμπτομένη. οὗτοι δὲ εἰσι πάντες ἄνθρωποι· ὅσα γὰρ ἔθνη, ὅσα γένη, ὅσαι πόλεις, ὅσαι κῶμαι, ὅσοι ἀγροὶ καὶ οἴκοι, πάντες τῆς μάρτυρος δέονται, μεθ' ὧν τε ἔχουσι μαρτύρων καὶ πρό γε πάντων ταύτην ἐπιβώμενοι. καὶ γὰρ οἷς οὐκ ἔστι δύναμις τοῦ παραγενέσθαι καὶ τὸν νεῶν τοῦτον καταλαβεῖν, ἐν οἷσπερ καὶ εἰσὶ τόποις ἐπικαλεσάμενοι, ὡς παρούσης αὐτῆς καὶ πυνθανομένης οὕτω τυγχάνουσι ἐτοίμως τῆς βοηθείας. οὔτε γὰρ εἴργει τὴν χάριν αὐτῆς καὶ δύναμιν οὐδὲν μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα φοιτᾷ καὶ πάντων ἀκούειν, οὐκ ὄρη, οὐ πεδία, οὐ θάλαττα, οὐχ ὁδοὺ σταθμοὶ τόσοι καὶ τόσοι, οὐ ποταμοὶ πελαγίζοντες, οὐ λίμναι ἐπὶ πολὺ τῆς γῆς ἠπλωμένοι, οὐχ ἡ Μαιῶτις, οὐχ Ἡράκλειοι στῆλαι, οὐδ' αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὀκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν. ἰτέον οὖν ἡμῖν ἐφ' ᾧ τε δυνατόν καὶ ὅσα δυνατόν· αὐτὴν δὲ οἶμαι συλλήψεσθαι μοι πάλιν τὴν καὶ ἐπ' αὐτό με τοῦτο κεκίνηκυῖαν μάρτυρα.

“Pues nunca ha dejado ni dejará jamás de hacer milagros, porque es bondadosa y siempre se inclina ante cada uno de los que le imploran. Ellos son todos los hombres. Pues todas las razas, todas las familias, todas las ciudades, todas las aldeas, todos los campos y casas, todos necesitan de la mártir, invocándola junto a los otros mártires que tienen e incluso antes que todos. Pues para los que no es posible estar presente y acudir a este templo, en los lugares en los que están la invocan, para obtener su ayuda tan cumplidamente como si ella estuviese presente y les preguntara. Pues nada le impide a su gracia y su poder ir y venir de todos sitios y escuchar a todos, ni montañas, ni llanuras, ni el mar, ni tantas y tantas etapas en el camino, ni los ríos cuando se desbordan, ni los lagos que se extienden por una gran porción de tierra, ni el Meotis, ni las columnas de Hércules, ni el inmenso Océano que limita la tierra por delante y por detrás de nosotros. En conclusión, hay que saber a qué y a cuáles argumentos podemos apelar”. (*Mir.* 10, 32-48).

La misma idea parece repetirse al inicio de la colección de milagros de Cosme y Damián, cuyas curaciones sanan a todo aquel que se acerca a su santuario:

ἡ σεπτὴ καὶ μεγαλόδωρος τῶν ἁγίων αὕτη σκηνή, ἀνεξάντλητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀένναος πηγὴ μᾶλλον δὲ θάλασσα ὑπάρχουσα, ἐκάστοτε τὰς θαυματουργίας βρύει, ἐντεῦθεν τε πάντες ἀντλοῦντες παρὰ τῶν ἁγίων καὶ περιβοήτων ἱατρῶν Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ τὰς θεραπείας πίσκει λαμβάνουσιν.

“De este venerable y generoso lugar de los santos, fuente inagotable que no para de brotar y que siempre fluye más que el mar, manan abundantes milagros siempre, y todos los que acuden allí a sacar agua reciben con fe su curación de los santos y famosos médicos Cosme y Damián”. (*Milagros de Cosme y Damián*, prol. 1-4 [trad. Nieto Ibáñez, 2014])

Esta misma concepción de la universalidad de las acciones de los santos subyace en el tópico de carácter retórico, constantemente repetido en este tipo de textos, de la imposibilidad de relatar la gran cantidad de milagros que los santos operan y, por esa razón, tener que restringir la narración de los mismos a los más destacados por el gran número de milagros y de beneficiarios.

καὶ ἵνα ἐκ πάνυ πολλῶν ἄγαν ὀλίγα εἴπωμεν, φέρε εἴπωμεν ἃ τε ἡμεῖς ἴσμεν τέως, ἃ τε συνομολογεῖται τοῖς πολλοῖς, καὶ ὧν πάντες ἱστοροῦν τε καὶ ἐν πείρᾳ καθεστήκαμεν, οἱ μὲν καὶ αὐτῷ τῷ εὖ παθεῖν, οἱ δὲ καὶ παρ’ αὐτῶν τῶν εὖ πεπονθότων ἀκηκοότες.

“Pero para no relatar más que una pequeña parte de otros muchos, vamos a referir los que nosotros hemos conocido hasta ahora, los que son reconocidos por muchos, y de los que todos sabemos y hemos tomado parte, bien por haberlos experimentado en nuestras propias carnes, bien por haberlos oído contar de los que los experimentaron”. (*Milagros de Tecla*, prol. 105-109)

μεγάλων τοίνυν καὶ ἀναριθμήτων ὄντων κατορθωμάτων ἄρξομαι ἡγουν τολμήσω μέρος τούτων βραχὺ καὶ λίαν ἐλάχιστον εἰ καὶ μὴ κατ’ ἀξίαν διηγήσασθαι, ὅσα γοῦν φθάσας τῷδε τῷ μετρίῳ συντάγματι ἐνέθηκα.

“Dado que sus buenas acciones son grandes e innumerables, empezaré o más bien me atreveré a exponer, aunque no sea de un modo digno, una pequeña parte y demasiado breve de ellas, lo que me he apresurado a incluir en este modesto relato”. (*Milagros de Cosme y Damián*, prol. 11-15 [trad. Nieto Ibáñez, 2014])

καὶ ὕμνους ὑπὲρ τῆς ἐντεῦθεν ὠφελείας αὐτοῖς προσκομίσαντες, ἕτερα δύο ἢ τρία θαύματα τερπνότερα γράψαντες, τέλος τῶν ἐπ’ Ἀλεξανδρεῦσι γραφέντων τεράτων οὐ γεγονότων μόνον αὐτὰ ποιησώμεθα.

[...] después de haberles ofrecido himnos por su ayuda, escribiendo otros dos o

tres milagros más alegres vamos a poner fin a los prodigios en favor de los alejandrinos, pero sólo los que se han escrito, no los que han tenido lugar.

(*Milagros de Ciro y Juan*, 32, 126-129)

Esta suerte de justificación se utiliza para engrandecer la acción taumatúrgica de los mismos y para ello, se recurrirán a historias en las que los principales beneficiarios serán normalmente – excepto en el caso de la colección de Artemio, donde es algo menos frecuente – personajes de las clases más elevadas de la sociedad. La insistencia en que todos los hombres y mujeres se pueden beneficiar del poder taumatúrgico de los santos se muestra, pues, con los ejemplos más representativos de la sociedad de la época, aunque tampoco falten como contraste milagros protagonizados por personas que pertenecen a estratos más bajos.

En realidad, el objetivo que persiguen este tipo de textos es el de alabar al santo y sus virtudes, pero sobre todo ensalzar las propiedades del lugar y dar mayor propaganda al complejo monástico en cuestión. En una época en la que las peregrinaciones a templos cristianos comenzaban ya a estar de moda³³, el hecho de poseer en la ciudad o en sus alrededores un santuario de estas características aseguraba un buen número de visitantes que perseguían la curación de algún mal o problema que les afectaba y que pasaban unos días en las estancias habilitadas para los enfermos.

Esta vertiente más turístico-sanitaria y, si se quiere, comercial de estos santuarios se observa en los textos a través de la presencia de hombres, mujeres e incluso familias enteras venidas desde ciudades y regiones vecinas e, incluso, en algunos casos, algo más alejadas. Además, también las evidencias arqueológicas nos muestran, por ejemplo, que en las inmediaciones del templo dedicado a San Menas aparecieron un gran número de *ampullae* con la figura del santo grabado en una cara y la de Tecla, que era venerada también en un santuario cercano en la misma región del Mareotis³⁴. Estas pequeñas cantimploras hechas en terracota contenían seguramente agua bendita y se vendían en las inmediaciones de estos templos a modo de souvenir.

Este tipo de peregrinaciones a estos centros curativos se observa a la perfección en los *θαύματα* de Ciro y Juan, en los que Sofronio divide y estructura la recopilación precisamente según la procedencia de los beneficiarios de las curaciones. Así, en primer lugar nos presenta a los ciudadanos de Alejandría y, en

³³ D. MONTSEERAT, *Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity*, en D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 257-280; P. GROSSMANN, *The Pilgrimage Center Abū Mīnā*, en D. FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, pp. 281-302.

³⁴ Sobre la presencia de Tecla en Egipto: DAVIS, *Pilgrimage* [n. 27]; DAVIS, *The Cult of Saint Thecla* [n. 27], pp. 83-194.

general, de Egipto (milagros 1-50), después narra las curaciones en beneficio de personas de origen extranjero (milagros 51-70), entre los que encontramos cili-cios (CJ 51 y 65), bizantinos (CJ 52 y 60), palestinos (CJ 53, 54, 58 y 70) – entre los que, por cierto, se encuentra el propio Sofronio, autor de la recopilación –, sirios (CJ 61, 64 y 68), chipriotas (CJ 55, 56 y 67) e incluso un rodio (CJ 57), un cario (CJ 59), un licio (CJ 66) y, finalmente, un romano (CJ 69).

Además, en otras colecciones encontramos referencias concretas a este tipo de peregrinaciones como en el ya comentado milagro 29 de Tecla en el que el obispo de Tarso Mariano impide que sus feligreses acudan en peregrinación a la festividad de la santa en Seleucia o en el milagro 15, en el que el barco de una familia chipriota que había acudido al santuario es salvado por la santa. Finalmente, también en la colección de Cosme y Damián hallamos ejemplos similares. El protagonista del primero de los milagros realiza una peregrinación a este santuario ya que en el propio relato se hace mención al barco que hasta allí le había transportado y a los sirvientes que le acompañaban.

4. *Los principales beneficiarios*

Estos ejemplos de beneficiarios extranjeros muestran ese carácter universal de las curaciones de los santos que se pretende trasladar al lector, al tiempo que hacen una excelente propaganda turística del mismo en tanto que centro de curación, entendido desde una doble perspectiva médica y religiosa. Sin embargo, como habíamos ya anticipado, por norma general la mayor parte de los beneficiarios de los milagros de los santos ostentan un cierto status social. De hecho, es posible distinguir diferentes grupos de beneficiarios según su posición social con lo que tendríamos un perfil de la alta sociedad de la época, al menos de las clases altas urbanas, cuya fama se pretende aprovechar para difundir las bondades de estos santuarios. Con todo, como veremos, también se deja espacio para milagros obrados en favor de personas de condición mucho más modesta, cuyas situaciones son relatadas, como decíamos, para demostrar y salvaguardar esa idea dominante de la universalidad de sus milagros.

En este sentido, como apunta Efthymiadis³⁵, la colección de milagros de Artemio sería un tanto diferente ya que el hagiógrafo normalmente remarca el perfil humilde de sus beneficiarios haciendo de este texto el más impersonal y realista de las colecciones bizantinas de milagros. Sin embargo, como apunta el

³⁵ S. EFTHYMIADIS, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*, en S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. II: Genres and Contexts*, Farnham & Burlington 2014, pp. 112-113.

propio autor y confirmaremos en nuestro estudio, también hay espacio para personalidades de noble linaje.

Así, hemos decidido establecer cinco categorías diferentes en las que aparecerán, en primer lugar, miembros de la administración imperial, en segundo, cargos de la jerarquía eclesiástica, en tercero, hombres pertenecientes al ejército, en cuarto, otros profesionales y, en quinto y último, hombres y mujeres, cuya riqueza o pobreza es destacada explícitamente.

Para evitar desviar la atención sobre otros asuntos, hemos dejado de lado a otros personajes que aparecen en estas colecciones de los cuales no tenemos constancia de su profesión o status social, a pesar de sospechar que también deberían gozar de una posición privilegiada. Entre ellos nos encontraremos no sólo con cristianos, sino también con paganos, judíos y herejes de diversa condición, cuya posición económico-social desconocemos, aunque tengan un papel relevante en estos milagros. De hecho, tenemos diferentes casos de judíos que se convierten tras la intervención milagrosa de Cosme y Damián (CD 2) o, de paganos que hacen lo propio tras haber recibido la curación de estos mismos santos (CD 9 y 10) o de Tecla (14 y 18) e incluso de arrianos y miembros de otras sectas cristianas de la época que, pese a su desviación doctrinal, reciben la ayuda de Ciro y Juan (17 y 38), Cosme y Damián (17 y 26) o Tecla (10), caso éste último que examinaremos con más detalle a la hora de hablar de miembros de la jerarquía eclesiástica.

4.1. Miembros de la administración imperial

Se da la paradoja de que precisamente fuera de estas colecciones encontramos los beneficiarios más ilustres de algunos de los santos cuyos θαύματα estamos analizando. De hecho, sabemos por el *De Aedificiis* de Procopio de Cesarea (*Aed.* 1, 6) que los santos Cosme y Damián procuraron la curación al emperador Justiniano, quien, en agradecimiento, remodeló el templo y amplió la iglesia que había en el santuario constantinopolitano³⁶. De igual manera, también el santuario de Tecla en Seleucia fue visitado por el emperador Zenón, quien ordenó la construcción de una iglesia de grandes proporciones en el complejo consagrado a la santa en agradecimiento por la asistencia que la santa le prestó en la lucha frente al usurpador Basilisco a finales del siglo V, según nos informa Evagrio en su *Historia eclesiástica* (3, 8).

En cualquier caso, tenemos dos casos en los que aquellos que se benefician

³⁶ Á. NARRO, *Rituales sobrenaturales en la primera recopilación de milagros de San Cosme y San Damián*, en Á. NARRO (ed.), *Elementos sobrenaturales en las literaturas clásicas y su recepción*, Saarbrücken 2014, pp. 102-103.

del poder del santo son personas de palacio, integrantes de la administración imperial. El primer caso lo encontramos en los *Milagros de Tecla* (16), donde el heraldo imperial Ambrosio, definido como un soldado de la ciudad (στρατιώτης ἀστικός), es protegido en la ruta desde Seleucia a Constantinopla atravesando la región de Capadocia. Éste transportaba una suma importante de oro para el emperador y, ante la posible presencia de bandidos en el camino, recibe la asistencia de la santa, quien le procura una tropa ilusoria de soldados a pie y a caballo que le escoltan en su misión. Otros cobradores de impuestos aparecen en los milagros de Ciro y Juan, como Ammonio (CJ 1), el *octavarius* (ὀκταβάριος), encargado de cobrar una tasa sobre los productos importados³⁷, o el naulómaco – ναυλομάχος, deformación del término ναυλοδόχος, Gedeo (CJ 6). El uso de latinismos, como el ya mencionado *octavarius* es una característica habitual en este tipo de colecciones de milagros³⁸, a excepción de la de Tecla, en la que, sin embargo, no aparece prácticamente ninguna forma adaptada al griego del latín.

Por otro lado, una triple curación es recibida en los *Milagros de Cosme y Damián* (16) por un hombre de palacio (τινὸς γὰρ περιφανοῦς ἐν τῷ παλατίῳ καὶ πιστοῦ ἀνδρὸς), su mujer y su hermana, del cual no nos revela el nombre, seguramente por lo embarazoso de la enfermedad, ya que se trataba de una herida profunda en el ano. Éste obtiene, finalmente, la curación, al igual que su mujer, aquejada de un mal de amígdalas, y la hermana de ésta, quién padecía una dolencia similar. En esta misma colección también aparece un administrador del tesoro público (CD 33) que es curado de varias enfermedades.

Además, en la recopilación de Artemio también reciben la gracia de la curación del santo un miembro del senado (ἀνὴρ τις τῶν ἐν τῇ συγκλήτῳ) (A 17), una mujer de palacio (A 31) y, por último, el archivero imperial (χαρτουλάριος) (A 19)³⁹.

4.2. Miembros de la jerarquía eclesiástica

En un contexto religioso como el que nos encontramos, no es de extrañar que

³⁷ R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata*, Roma 1989, pp. 307-309.

³⁸ López-Salvá considera la presencia de latinismos y de neologismos, que luego serán de uso frecuente en la lengua griega medieval, como dos características principales del léxico de las recopilaciones de milagros de Artemio y de Cosme y Damián, ambas fechadas en el siglo VII y procedentes de la ciudad de Constantinopla, donde, suponemos, sería más sencilla la penetración de latinismos en la lengua griega: M. LÓPEZ-SALVÁ, «Observaciones lexicales a los *Thaumata* de Artemio y de Cosme y Damián», *CFC* 8, 1975, pp. 303-305. Aunque su estudio no se ocupa de la colección de Ciro y Juan, también en ella se observa el uso de latinismos.

³⁹ Para este tipo de latinismos acabados en – αριος véase: A. DEBRUNNER – A. SCHERER, *Geschichte der griechischen sprache* II, Berlin 1969, p. 87.

diferentes personajes de la jerarquía eclesiástica reciban el favor divino de los santos en estas recopilaciones de milagros. En este epígrafe hemos incluido no sólo a sacerdotes de diferente rango, sino también a otros miembros seglares que contribuían directamente con la iglesia o el templo de los santos en cuestión.

En el texto en el que mayor cantidad de obispos (ἐπίσκοποι) aparecen es la recopilación de milagros de Tecla. El obispo de Seleucia Dexiano, quien con anterioridad había sido, precisamente, paredro (παρέδρος), es decir, máximo responsable del templo de la santa⁴⁰, recibe la ayuda de la δύναμις de Tecla en los milagros 7 y 8. En el primero, éste es atacado por un espíritu (δαίμων) maligno que le produce una especie de desplazamiento vertebral que será curado por la intervención de la santa; mientras que en el segundo es sanado de una fractura de una pierna que había sufrido cuando montaba a caballo.

El segundo de los obispos que aparece es Menodoro (T 9), obispo de Egas, a quien la santa ayuda para recuperar una herencia que una anciana quería dejar a la iglesia, de la cual quería apropiarse indebidamente el eunuco Eutropio, y salva de las llamas de un incendio que se produjo en la casa de Constantinopla en la que se alojaba en una de sus visitas al emperador. En este milagro, según Dagron, se advierte ya del riesgo de incendio que existía en la ciudad imperial anticipando el gran incendio que arrasó parte de la ciudad en el año 465⁴¹.

El tercer obispo es Simposio (T 10), ya mencionado a propósito de los milagros realizados en favor de arrianos que deciden convertirse tras la acción de los santos. Éste había ordenado, de acuerdo con su creencia arriana, retirar una placa del santuario de Tecla que proclamaba la consubstancialidad de la santísima trinidad. Sin embargo, la potencia divina de Tecla impidió que la placa sufriera el menor daño, lo que propició la conversión a la ortodoxia de Simposio.

Un sacerdote (ιερεύς), Aurelio, padre espiritual de Simposio, es el protagonista de la curación de unos lamparones, en la colección de Tecla (T 11). Un caso similar encontramos con otro presbítero (πρεσβύτερος) que padecía una parálisis, al que ordenan bañarse en la piscina curativa de Siqué para obtener de parte de Cosme y Damián la ansiada curación (CD 14). En esta misma colección también un clérigo (κληρικός) es curado de la hidropesía que padecía (CD 38). Otro sacerdote, de nombre Jorge, venido de Tarso, es curado por Ciro y Juan de unas

⁴⁰ Para Dagron (*Vie et miracles* [n. 13], p. 75) el título de παρέδρος χαὶ φύλαξ τῆς ἁγίας Θεέκλας lo ostentaban sacerdotes que formaban parte de una especie de aristocracia para la que se reclutaban a los obispos de Seleucia e incluso del resto de ciudades de la región. El término παρέδρος se hereda de la Grecia clásica donde, según el Liddell & Scott (p. 1332 s.v. παρέδρος), además de tener el significado genérico de ‘asesor o consejero’ era utilizado con frecuencia en la prosa para hacer alusión a los consejeros de Jerjes (Hdt. VII 147; VIII 135), a los Éforos en Esparta (Hdt. VI 65) o a los asesores de los arcontes en Atenas (Arist. *Athen.* 56, 1).

⁴¹ G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, pp. 525-530.

cataratas (CJ 51). Por último, también Artemio logra sanar al sacerdote (πρεσβύτερος) de la iglesia en la que era venerado (A 23).

Siguiendo con la jerarquía eclesiástica, otro colectivo que recibe las curaciones de este grupo de santos es el de los diáconos. El milagro 23 de la recopilación de Cosme y Damián narra el prodigio en favor de un diácono de Constantinopla, que sufría de una inflamación en el pubis. Los diáconos Teodoro (CJ 36) y Filemón (CJ 61) y el subdiácono Juan (CJ 37) son sanados por Ciro y Juan en su templo de Alejandría de gota, de una enfermedad hepática y de un leucoma respectivamente. También familiares de diáconos, en este caso, la hija del diácono del templo de Ciro y Juan (CJ 11), recibe la curación de los santos. En los milagros de Artemio los diáconos Esteban (A 21) y Jorge, protagonista de tres milagros consecutivos (A 38, 39 y 40), son curados de diferentes dolencias testiculares, su especialidad.

Volviendo a la recopilación de Ciro y Juan, aparecen otros miembros seculares que cumplen algún tipo de función en el santuario. Así, en el milagro 8, el ecónomo (οἰκόνομος), cuya función era administrar los recursos del templo, es salvado por los Santos. La importancia de este personaje para la vida del templo debe ser, sin duda, notoria, ya que también su mujer (CJ 9) y su hija (CJ 10) son recompensadas con la curación de las dolencias de las que estaban aquejadas: una oftalmía y una enfermedad dental, respectivamente, sumada a una sordera en el último de ambos casos. Otro personaje relacionado con la vida del templo es el mnematita (μνηματίτης), es decir, el encargado de cuidar la tumba de los santos, que es sanado de una dolencia renal (CJ 40). En los milagros de Artemio también se menciona al guardián de una iglesia cercana como beneficiario de su δύναμις curativa (A 30).

Por último, también monjes y otros personajes cercanos a la Iglesia aparecen en esta recopilación de milagros. En el milagro 5 de Ciro y Juan, el protagonista es Menas, director del φιλοπονεῖον, una cofradía devota ligada a una capilla en honor del apóstol Andrés, habituales en el Egipto bizantino⁴². En el milagro 44, aparece una monja egipcia, que llevaba una vida cenobítica junto a otras vírgenes compatriotas suyas⁴³, y, por último, en el 70, aparece el propio autor de la recopilación, Sofronio, monje de un monasterio fundado al este de Belén por Teodosio⁴⁴.

⁴⁰ E. WIPZSYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Roma 1996, pp. 257-278.

⁴¹ E. WIPZSYCKA, *L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité Tardive*, en H. MELAERTS – L. MOOREN (eds.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique*, Leuven 2002, pp. 355-396.

⁴² B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle. II*, Paris 1992, pp. 22-23.

⁴³ DAGRON, *Vie et Miracles* [n. 13], p. 323, n. 2.

⁴⁴ B. D. SHAW, «Bandits Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued)», *Journal of Economic and Social History of the Orient* 33, 1990, pp. 237-270.

4.3. Miembros del ejército

Otro colectivo de las élites de la época que aparece en estas recopilaciones de milagros es el ejército. Además del heraldo imperial Ambrosio, que habíamos citado con anterioridad a propósito de los miembros de la administración imperial. En los milagros de Tecla (*T* 13) también aparece mencionado el general Saturnilo, en realidad una deformación del nombre latino *Saturninus*⁴⁵. En este θαῦμα Tecla le avisa de una emboscada de los bandidos isaurios que sembraban el terror en aquella zona de Oriente⁴⁶, para que éste pudiera evitarla y acabar a su vez con ellos. En la recopilación de los milagros de Artemio dos miembros del ejército son curados de sendas afecciones testiculares, el soldado Narses (*A* 15) y Sergio, guardián del granero (φύλαξ ὦν τοῦ ὀρίου τῶν Καίσαριου) del distrito de Cesáreo de Constantinopla (*A* 16). Por último, en los milagros de Cosme y Damián también observamos un militar (*CD* 37) que es aliviado de una enfermedad intestinal cuyo pronóstico era terminal según todos los médicos que había consultado.

Además, también familiares de miembros destacados de la jerarquía militar se benefician de la δύναμις de Cosme y Damián en el caso de la mujer del soldado Constantino, que se encontraba en Laodicea, y que sufría de un absceso en la mandíbula (*CD* 13) o de Tecla en el caso de la mujer del general Vitiano, quien le había pedido con insistencia a la santa que su marido dejara de engañarla con otras mujeres (*T* 20).

Por otro lado, aunque sea fuera de las colecciones de milagros principales, en los milagros de Menas aparecen algunos miembros de la jerarquía militar, aunque cumplan una función negativa en la narración. Éste es el caso del soldado que vigilaba los caminos a causa de los salteadores que había por la zona (ἄνθρωπος τῆς στρατιώτης ἐκ τῶν παραφυλασσόντων τὴν ὁδὸν διὰ τοὺς ληστές) y que intenta violar a una tal Sofía cerca de una iglesia cercana al templo del santo egipcio por excelencia que estaba dedicada a Tecla. En este milagro, el tercero de la colección griega más extensa de Menas, se puede observar, como opina Davis⁴⁷, la rivalidad entre los santuarios de Tecla y Menas en la región del Mareotis, en Egipto, ya que la intención del autor es denunciar la inseguridad de la zona del templo de la santa frente a la protección que ofrece el santo egipcio.

⁴⁵ DAVIS, *The Cult of Saint Thecla* [n. 27], pp. 134-135.

⁴⁶ R. A. KASTER, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles 1997, pp. 239, 321 et 431.

⁴⁷ Á. NARRO, «Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: La vita e miracoli di Santa Tecla», *Graeco-Latina Brunensia* 15, 2010, pp. 127-138; Á. NARRO, «Nouvelles réminiscences littéraires décelées dans la Vie et les Miracles de sainte Thècle (BHG 1717-1718)», *AB* 130, 2012, pp. 303-305.

4.4. Otras profesiones

En cuarto lugar, en estos θαύματα también podemos encontrar otros profesionales que reciben una curación o un favor de parte de los santos patrones de los santuarios que nos ocupan. En este caso, algunos deberían gozar de cierto prestigio social, mientras que otros con oficios más relacionados con la artesanía o el trabajo manual pertenecerían a estratos más humildes.

En el caso de la recopilación de Santa Tecla, un papel destacado es para los hombres de letras. El propio autor se considera uno de ellos y por ese motivo hace especial hincapié en este colectivo. Así, Tecla aparece y aprueba la redacción de estos milagros (T 31) y en tanto que protectora de los hombres de letras ofrece sus curaciones al maestro de gramática (γραμματιστής) Alipio (T 38), a los sofistas (σοφιστής) Isocasio (T 39) y Aretarco (T 40) y al propio hagiógrafo (T 41). La aparición de estos hombres de letras demuestra la presencia y la importancia de la escuela de retórica de Seleucia, en la cual se habría formado el propio autor del texto⁴⁸, quien demuestra de acuerdo con la formación que se le supone un gran conocimiento de la literatura y la retórica clásicas⁴⁹. Además, cabe destacar la presencia en los milagros de Tecla del constructor Leontio (T 17), quien había reparado los revestimientos de mármol de los muros de su santuario en Seleucia y es curado por la santa de una fractura en la pierna.

En los milagros de Ciro y Juan aparecen dos banqueros (CJ 17 y 32), un χρυσωνής y un ἀργυροπατής. El primer término sería propio del griego de Egipto y designaría al encargado de gestionar la banca provincial y de comerciar fundamentalmente con oro⁵⁰, mientras que el segundo es un tipo de banquero de muy alta posición social, cuya presencia en Alejandría queda demostrada gracias a los hallazgos papirológicos⁵¹. Además, en el milagro 59 los santos consiguen sacar una escolopendra que se había colado en la cabeza del prestamista Esteban, venido desde Afrodiasias, la capital de Caria, donde dicho nombre aparece en diferentes testimonios epigráficos⁵².

Por último, otros profesionales que aparecen en esta recopilación son el profesor de medicina (ἰατροσοφιστής) Gesio (CJ 30), el fabricante de clavos (ήλουργική τέχνη) Taurino (CJ 43) o, curiosamente, un médico (CJ 55), demostrando claramente la oposición entre la inoperancia de la medicina helenística y la medicina divina que practicaban los santos Ciro y Juan. Esta misma oposición se observa también de manera clara en los milagros de Cosme y Damián, considerados los santos ἀναργύροι, ya que nunca aceptaban pago alguno por

⁵⁰ R. BOGAERT, «La banque en Égypte byzantine», ZPE 116, 1997, pp. 87-88.

⁵¹ BOGAERT, *La banque* [n. 50], pp. 90-93.

⁵² C. ROUECHÉ, *Aphrodisias in Late Antiquity*, London 1989, p. 341.

sus intervenciones, frente a las cantidades dinerarias que reclamaban los profesionales médicos de la época⁵³. Precisamente en esta colección también aparecen otros profesionales de elevada posición social como el pedagogo al que acompañan los santos (CD 18) o el abogado (σχολαστικός) que tenía un absceso en la mandíbula, en la zona cercana al oído (CD 34).

En la recopilación de Artemio también desfilan diferentes personajes con oficios de lo más variopinto. Un grupo importante de hombres que reciben las curaciones del santo pertenecen al mundo náutico, como los marineros que aparecen en los milagros 6 y 14, el constructor de barcos (ναυπηγός) del milagro 27, el propietario de otra nave (ναύκληρος) del milagro 35 o el estibador que nos muestra el texto en el milagro 32. También los marineros tienen cierta importancia en la recopilación de Cosme y Damián, donde encontramos dos milagros seguidos en los que salvan a sendos barcos a la deriva (CD 44, 45), de igual manera que Tecla hace lo propio con el ya mencionado barco venido de Chipre y los jóvenes tripulantes que lo vigilaban durante una gran tempestad (T 15).

Otro sector que aparece con frecuencia en la recopilación de Artemio es el metalúrgico. Un herrero (χαλκεύς) (A 26) y un artesano dedicado al cobre (χαλκοτύπος) (A 44) son curados por el santo. Además, otros profesionales de diferentes ámbitos como un médico (A 1), un comerciante (πραγματευτής) (A 5), un mercader de plata (ἀργυροπράτης) (A 10), la encargada (κρατοῦσα) de un hospital (A 11), un fabricante de arcos (τοξοποιός) (A 29) o un curtidor (βυρσεύς) que aparece junto al ya mencionado guardián de una iglesia cercana (A 30) reciben de igual manera la curación de parte de Artemio.

Finalmente, en la colección de Cosme y Damián, también hay hueco para los hombres del campo. En el milagro 42 un tal Blemides, que se dedicaba a medir y distribuir el terreno a los agricultores es asistido por los santos tras una pelea de la que había salido malparado. En el milagro siguiente (CD 43), será un agricultor que se encargaba de los bueyes del santuario el protagonista del mismo.

4.5. *Gentes ricas, gentes pobres*

Por otra parte, las personas de baja extracción social también protagonizan algunos de los milagros de las recopilaciones que nos ocupan. En efecto, tenemos mendigos (CD 31), esclavos (CJ 47 y 53) y hombres de los que, sobre todo, se destaca su pobreza (A 36; CJ 56; T 23). En los tres últimos casos, el del chico

⁵³ V. NOVEMBRI, *La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne: les dossiers des saints Côme et Damien*, en A. CAPONE (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout 2013, pp. 117-135.

pobre cuya madre no tenía dinero para pagar las sumas que los médicos le demandaban en el milagro 36 de la recopilación de Artemio, el del pobre chipriota Jorge que protagoniza el milagro 56 de la colección de Ciro y Juan, y el del artesano (χειρῶναξ) Pausíaco que aparece en el capítulo 23 de Tecla, los milagros se utilizan para demostrar que los santos atienden en igualdad de condiciones a ricos y pobres, insistiendo de nuevo en esa idea de la universalidad de las curaciones y maravillas de los santos.

τὴν δὲ κατὰ Παυσίκακον θαυματουργίαν, τίς ἂν ἐκὼν παραδράμοι; εἰ γὰρ καὶ εἰς πένητας καὶ χειρῶνακτας τετέλεκεν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ἀλλὰ γὰρ ἐν ἴσῃ τάξει τοῖς μεγάλα δυναμένοις καὶ περικλεέσιν ἡξίωται τοῦ θαύματος καὶ ἡρίθμηται παρὰ τῆς [5] μάρτυρος.

El acto milagroso sobre Pausíaco, ¿quién lo pasaría por alto voluntariamente? Pues aunque este hombre pertenecía a la clase de los pobres y artesanos, en igualdad de condiciones con la gente que ostentaba gran poder y gran reputación fue considerado digno de un milagro y fue tenido en cuenta por la mártir. (*Milagros de Tecla* 23, 1-6)

De hecho, existen también milagros dobles en los que los santos ofrecen su curación a un personaje rico y a uno pobre. Esto es lo que sucede en el milagro 24 de Ciro y Juan en el que aparecen dos mujeres llamadas igual (Juliana), una rica y una pobre, y ambas reciben igual curación de las dolencias que padecían. Este tipo de milagro en el que aparecen un rico y un pobre se repetirá siglos más tarde en el primer milagro de la sexta serie de Cosme y Damián (CD 39), datados ya en el siglo XI. En él, la historia será aún más elaborada, aparecerá un hombre rico y dos pobres, entre ellos un actor de mimo y servirá para incidir una vez más en la universalidad de las curaciones de los santos y hacer hincapié en la poca atención que éstos dispensaban a la riqueza de una persona que necesitaba su ayuda. El texto no deja lugar a dudas, teorizando incluso acerca de la curación y del porqué los santos decidieron ofrecer la curación en primer lugar a los hombres pobres y después al hombre más rico:

ἐμοὶ μὲν οὖν ἦττον τοῦ πλήθους καὶ τὸ ποικίλον ἔπεισι τῶν θαυμάτων θαυμάζειν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἐφ' ἅπασιν τὰ τῶν ἰάσεων ἐπιτελοῦντες δείκνυνται, πολυειδῶς δὲ καὶ καρηλλαγμένως καὶ τῆς γνώσεως τῆς ἡμετέρας ἐπέκεινα. [...] εἰ γέ τι παρ' ἐκείνοις ὑπῆρχειν ἀνθρώπινον, πρῶτως τὸν πλούσιον ἐκεῖνον ἄνδρα καὶ περιφανῆ θεραπεῦσαι, εἴθ' ἐξῆς καὶ τοὺς πένητας ἐπισκέψασθαι. οἱ δὲ τοῦναντίον ὁρῶνται δρᾶσαντες· οὐ γὰρ μέλον ἦν πάντως μὴ κακῶς ἀκούσειν παρὰ τοῦ γένει καὶ δόξῃ σεμνυνομένου, ἐμελε δὲ μᾶλλον τοῦ δεσποτικοῦ παραγγέλματος, ὃ πρὸς τὸ ἴσα ποιήσασθαι τοῖς ὑστερικόσιν ἐν τῷ ἀμπελῶνι τὰ τῆς διανομῆς καὶ τῶν ἐσχάτων ἀρξάμενον πρὸς τὸν πρῶτον ἀνεληλύθει. τάχα δ' ἂν καὶ πρῶτοι παρὰ

τὸν ναὸν ἤχον οἱ πένητες, καὶ παρὰ τοῦτο καὶ πρῶτοι τῆς θερα-
πείας ἡξίωοντο.

Llega a mi pensamiento la admiración de los milagros no menos por su variedad que por su cantidad, pues no se muestran ellos cumpliendo de igual forma sus curaciones en todos los casos, sino de un modo muy diverso, siempre distintas y más allá de nuestra imaginación. [...] Si los santos actuaran al modo de los hombres, quizá habría sido lógico que de ellos tres que llevaban echados tiempo suficiente junto al templo primero curaran a aquel varón rico y distinguido y luego atendieran a los pobres. Pero se ve que ellos hicieron lo contrario, pues en absoluto se preocupaban de asistir al que se enorgullecía de su linaje y su fama, sino que más bien les importaba el ejemplo del Señor, que para dar el mismo jornal a los últimos obreros de la viña fue a empezar el reparto del pago por los últimos hasta llegar al primero. Tal vez los pobres habían llegado los primeros al templo y por ello fueron considerados dignos de recibir los primeros la curación. (*Milagros de Cosme y Damián* 39, 1-3 y 21-30 [trad. Nieto Ibáñez, 2014: 109-110])

5. Conclusiones

Como hemos podido observar en los *θαύματα* compuestos entre los siglos IV y VII se nos presentan diferentes personajes de la alta sociedad de las ciudades de Constantinopla, Alejandría y Seleucia, donde tienen lugar estos milagros. En estos textos observamos un retrato de la sociedad de cada una de las ciudades en las que se sitúan y se nos muestra generalmente a las personalidades más destacadas de la vida pública de la ciudad que habían recibido alguna curación o favor de parte de los santos patronos de la misma en estos centros incubatorios.

A pesar de la exclusividad y de la alta posición social de la mayor parte de los beneficiarios de los milagros, se intenta, sin embargo, destacar que la *δύναμις* divina del santo favorece y es beneficiosa para toda la humanidad y que, además, no son sólo los personajes de alta alcurnia los que se benefician de los milagros, sino también individuos de los estratos más bajos de la sociedad. Esta mención de hombres y mujeres pobres ayuda a reforzar, como decíamos esa idea de universalidad de los santos que se pretende transmitir, de igual manera que en la colección de Ciro y Juan, por ejemplo, se destacan de manera relevante los milagros realizados por los santos en favor de extranjeros para mostrar una vez más esa universalidad.

Sin embargo, en nuestra opinión, tanto uno como otro caso ha de ser interpretado también en una doble clave propagandística, en especial el segundo de ellos, el de los ciudadanos extranjeros que se benefician de los milagros de los santos. El hecho de asistir a los pobres demuestra la gran capacidad curativa de los santos y la universalidad de sus curaciones, pero también, su benevolencia y conmiseración para con los más necesitados, algo sin duda necesario en un contexto cristiano como en el que nos encontramos.

No obstante, aun más interesante si cabe por lo que representa es la presencia de los personajes de noble condición que normalmente aparecen protagonizando estos θαύματα. La popularidad de estos personajes y su noble linaje contribuirían, sin duda, a hacer una inestimable propaganda de las bondades de estos santuarios, convertidos en auténticos templos de peregrinación y de lo que, hoy en día, consideraríamos centros de turismo de carácter religioso-sanitario. En nuestra opinión, en los milagros aparecen los personajes más destacados que obtuvieron algún tipo de curación y ayuda de parte de los santos con el objetivo de atraer a peregrinos en busca de una curación o una solución al problema que les atormentaba. De igual manera que los hodiernos santuarios marianos de Fátima en Portugal, Lourdes en Francia o Medjugorje en Bosnia atraen a cientos de peregrinos y visitantes – lo que supone también un cierto impacto económico en la zona – en torno a estos santuarios seguramente sucedía algo parecido.

Los itinerarios de peregrinos cristianos de la época nos hablan de algunos de estos templos, como, por ejemplo, el de Tecla que es mencionado por la peregrina Egeria en su camino hacia Jerusalén a finales del siglo IV⁵⁴, siguiendo la moda en la época de las peregrinaciones desde la Europa occidental a tierra santa⁵⁵. En los milagros en los que aparecen extranjeros ya se observa *per se* esta peregrinación. Hemos citado ya el caso de los últimos veinte capítulos de la colección de los santos Ciro y Juan, pero también en los θαύματα de Cosme y Damián o los de Tecla se observan episodios en los que se describe un peregrinaje hasta el santuario.

Estos θαύματα, por lo tanto, nos testimonian la gran actividad social de estos santuarios y la existencia de estas peregrinaciones desde una época muy temprana, fenómeno que, precisamente, se habría visto ayudado por la redacción y difusión de estas colecciones de milagros. A pesar de que ricos y pobres se beneficien de los milagros de los santos, pues éstos ofrecían su poder curativo a toda la humanidad, el hecho de destacar a los más nobles beneficiarios ayudaría en esta campaña publicitaria de los santos ubicados en ciudades como Constantinopla, Alejandría o Seleucia, ya de por sí con un gran peso económico, político y social. En definitiva, a través de estas colecciones de milagros se alabaría al santuario para atraer más peregrinos y contribuir también al desarrollo de ese turismo de peregrinación en cada uno de los templos mencionados.

Universitat de València (España)

ÁNGEL NARRO
angel.narro@uv.es

⁵⁴ P. MARAVAL, *Égérie. Journal de Voyage. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes*, París 1982. J. WILKINSON, *Egeria's Travels*, London 1971, pp. 28-29.

⁵⁵ C. ARIAS ABELLÁN, *Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano*, Sevilla 2000, pp. 11-12.