

LOS *THAUMATA* DE BASILIO DE SELEUCIA

LVDOVICO · AEGIDIO ·
MAGISTRO · SODALIQVE ·
SACRVM.

1. EL AUTOR Y SU ÉPOCA

Toda obra es reflejo de una época concreta. Los *Thaumata* de Basilio, como tal, constituyen una aportación importante para el conocimiento de la vida cotidiana del Imperio bizantino. Empero, antes de proceder a su interpretación es preciso tener presente su condición de narraciones cortas y hacerse una idea tanto del medio socio-cultural en que nacen como de la situación de la Seleucia de mediados del siglo v.

En tanto que el Occidente se resquebraja, no pudiendo resistir el empuje bárbaro, el Oriente recobra su equilibrio y vive bajo Teodosio II un período de florecimiento. Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Seleucia son los grandes centros donde se recibe el legado de Grecia y de Roma, que, al fundirse con la aportación del Oriente asiático, dará lugar a una civilización original.

El Emperador era visto por el pueblo como el elegido por la Providencia para gobernarlo y defenderlo de sus enemigos exteriores e interiores. Se concibe la Iglesia y el Imperio como un solo organismo dirigido por el Emperador y el Patriarca. La prosperidad del mundo depende de la buena armonía entre Iglesia y Estado. Si la Iglesia se beneficia con el apoyo del Imperio, no menos importante era para el Emperador mantener la buena relación Iglesia-Estado y, dado el cariz divino que había tomado como protector de ésta

ante los infieles y máximo defensor de la ortodoxia frente a los herejes, se mezclaba continuamente en los asuntos más íntimos de su gobierno. Así, en los conflictos dogmáticos que atentaban contra la unidad interna de la Iglesia, los Emperadores no dudaban en convocar concilios por su propia iniciativa, para dirigir, primero, las deliberaciones, imponer, después, los acuerdos mediante edicto-ley y tomar, por último, medidas de rigor contra los disidentes¹. Sin embargo, bajo la aparente unidad, la agitación subsistía e incluso las creencias impuestas obligatoriamente eran fuente de numerosos problemas. Las disensiones dogmáticas ya habían rebasado los círculos del clero y llegaban a la calle. Durante la segunda mitad del siglo IV y primera mitad del V, por doquier se discutía sobre la cuestión de la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre. El célebre comentario de Gregorio Niseno sirve como reflejo de un ambiente (Migne PG XLVI, 557):

Todo está lleno de gentes que discuten ideas ininteligibles, todo: las calles, los mercados, las encrucijadas... Si se os pregunta cuántos óbolos hay que pagar, se os contesta filosofando sobre lo creado y lo increado. Se quiere saber el precio del pan y se responde que el Padre es más grande que el Hijo. Se pregunta a los demás por su baño y se os replica que el Hijo ha sido creado de la nada.

En este tiempo, el peor enemigo de la Iglesia era su mismo conflicto interno; los teólogos especulaban en torno a la cristología y no llegaban a un acuerdo; entre los obispos había disensión y todos los partidos procuraban atraerse a su lado al Emperador.

En este marco temporal es donde se desarrollará la vida de Basilio. Como escenario local de su actividad: Seleucia, ciudad geográficamente privilegiada, cuya estratégica situación le había permitido recibir la influencia de Grecia y llegar a ser uno de los focos

¹ Teodosio, en su edicto del 28 de febrero del año 380 (*Cod. Th.* XVI 1, 2), distingue tajantemente quiénes deben ser llamados católicos y quiénes herejes. El historiador M. Cherniavski, en su obra *El Emperador Teodosio el Grande y su política religiosa*, Serguiev, 1913, pp. 188-189, afirma que Teodosio fue el primero de los Emperadores que reglamentó en su propio nombre y no en el de la Iglesia el código de las verdades cristianas obligatorias para sus súbditos.

helenísticos más importantes. Aunque su historia antigua es oscura, Schultze² señala los hitos de su intervención en la historia de la Iglesia. Los primeros años del siglo IV son el punto de arranque a partir del cual se conoce su activa participación en los asuntos eclesiásticos. En el año 325, una representación de sus obispos estuvo presente en el Concilio de Nicea; en el Sínodo de Antioquía del año 341 participa de nuevo³. En la misma ciudad de Seleucia tuvo lugar el Concilio del 359, en el que arrianos y ortodoxos se debatieron sin resultado en torno a la cristología. Sólo conocemos algunos nombres de los personajes más notorios (Simposio, Samo, Máximo) entre este Concilio y el de Éfeso, celebrado en el año 431, donde de nuevo alcanzamos cronología segura⁴. En este tercer Concilio ecuménico toma parte Dexiano, obispo de Seleucia, citado y admirado por Basilio⁵.

Previamente a la predicación del cristianismo constituía Seleucia un núcleo helenístico, cuyo mundo de divinidades era el mismo que nos es ya conocido en la Grecia clásica. Se daba culto especialmente a Atenea y a Apolo Sarpedón. Ambas divinidades, aunque en su época suplantasen a los dioses propios del país, llegaron a arraigar tan profundamente, que ofrecieron mucha mayor resistencia al cristianismo que aquellos temibles dioses indígenas de la montaña a los cuales adoraban los belicosos isaurios. En el siglo V, Sarpedón aún tenía sus adictos (cf. m. 1 y m. 26) y el número de ilustres personalidades paganas debía de ser todavía considerable (mm. 22, 23, 25 y 26). Asimismo merece tenerse en cuenta el núcleo de población judía⁶.

En esta ciudad, mosaico de culturas, razas y costumbres, sabemos que Basilio tomó parte muy activa en los problemas religiosos

² *Altchristliche Städte und Landschaften* II 2. Gütersloh, 1926, p. 222.

³ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Florencia, 1759-1798. Reed. y cont. París y Leipzig, 1901-1927, t. II, col. 130.

⁴ V. Schultze, *op. cit.*, p. 227.

⁵ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus series graeca* (abreviado: PG), t. 85, libro II, m. 13, col. 588 D; m. 17, col. 593 B y m. 30, col. 671 A. (M: milagros de Basilio de Seleucia; MS: milagros de Sofronio; MA: milagros de Asclepio, y MCD: milagros de Cosme y Damián).

⁶ Cf. PG 85, 565 B: ἤδη δὲ καὶ Ἰουδαίους ὤφθη πολλάκις, καὶ τὴν αὐτὴν ἐπεδείξατο δύναμιν ἀντὶ συμβουλῆς ἀντὶ νοθεσίας προσάγουσα τὴν θεραπείαν. Y M 2, 568 B: οὕτε δὲ Ἰουδαίους ἐβδελύττετο, οὕτε Χριστιανοὺς ἀπειστέφετο.

de la época. Le caracteriza a lo largo de su vida una postura religiosa vacilante entre el monofisismo y la doctrina de las dos naturalezas, quizá motivada por los círculos tan diferentes en que se movía. En sus escritos busca el no comprometerse. Pocas son las verdades que afirma o niega rotundamente. Normalmente remite a los testigos que refieren los hechos y se declara un simple coleccionador de éstos. Las expresiones ὡς φάσιν, ὡς εἶπεῖν, ἔδοκει, οἴμαι son muy frecuentes en él. Con esto coincide la inusitada tolerancia religiosa que vemos en los *Thaumata* a diferencia de otras colecciones cristianas de milagros.

En lo tocante a los datos concretos de su vida, las Actas de los Concilios nos lo presentan en el 448 como obispo de Seleucia de Isauria⁷. Cuánto tiempo hacía que había sido consagrado obispo, no lo sabemos; el único dato seguro es que en el 431 era Dexiano obispo de Seleucia y que a éste le sucedió un obispo llamado Juan⁸.

En el Sínodo de Constantinopla del año 448, Basilio, como perteneciente al grupo antioqueno, se declara a favor de la teoría de las dos naturalezas de Cristo y vota la destitución de Eutiques⁹, superior de los monjes de Constantinopla, cuyo gran prestigio llega hasta la Corte. Eutiques, en su deseo de no menoscabar la divinidad de Cristo, había llegado al extremo de afirmar que en Él sólo hay una naturaleza divina. El Emperador Teodosio toma partido a favor de Eutiques, así como la población de Constantinopla, en tanto que en Roma le excomulga el Sínodo Episcopal. Todo ello le induce al Emperador a promover un concilio para aclarar definitivamente la cuestión. El Papa León se excusa de ir, enviando tres legados y cartas al Emperador Teodosio, a su hermana Pulqueria y al obispo Flaviano. La dirigida a este último es la que será conocida como «la epístola dogmática de San León». En ella afirma el Papa sin rodeos las dos naturalezas de Cristo y hace una exposición completa de la fe de la Iglesia católica sobre el problema de la encarnación.

Dióscoro, Patriarca de Alejandría, núcleo principal del monofisismo, es designado por Teodosio para presidir el Concilio. Consigue,

⁷ Mansi, *op. cit.* VI 671.

⁸ E. Honigmann, *Patristic Studies*, Ciudad del Vaticano, 1953, p. 182; cf. PG 85 (30, 617 B).

⁹ Mansi, *op. cit.* VI 741, 746.

tras los desórdenes que se produjeron en este Concilio, un gran éxito. Logra que Eutiques sea rehabilitado. Es en esta coyuntura cuando tenemos noticias de que Basilio firmó con otros una carta dirigida al Papa solicitando la restitución de Eutiques como archimandrita y como presbítero ¹⁰.

El Papa, informado de los sucesos, observa la falta de *moderatio sacerdotalis* de Dióscoro y califica el Concilio de *latrocinium* ¹¹. Reunido en Roma con un cierto número de obispos en septiembre del 449, desapruueba lo acordado en Éfeso ¹². El Emperador Teodosio II, sin embargo, se atiene a lo decidido en este Concilio y no admite la intervención de Roma en los asuntos orientales.

A su muerte toma el poder su hermana Pulqueria, quien cambia el rumbo de los acontecimientos. Se casa con el Senador Marciano, a quien hace proclamar Emperador por el Senado y el Ejército e inicia una política de acercamiento a Roma. Marciano ¹³, interpretando como Teodosio sus deberes de βασιλεύς, para mantener la paz del Imperio y asegurar la unidad de la Iglesia, convoca un concilio en Constantinopla el año 451. En este Concilio se anulan las decisiones del Concilio de Éfeso. Se rehabilita a Flaviano y a otros obispos perseguidos por los partidarios de Dióscoro, se declara dogmática la carta del Papa León sobre las dos naturalezas y se depone a Dióscoro.

La situación de Basilio es ahora ambigua y peligrosa, y a pesar de sus esfuerzos por mostrarse ortodoxo, afirmando que sus palabras no habían sido bien interpretadas, es destituido junto con otros obispos ¹⁴. Pero recibe al poco tiempo el indulto del Emperador ¹⁵. Posteriormente se mantuvo fiel a las decisiones tomadas en Calcedonia. La última noticia que conocemos de su vida es la carta dirigida al Emperador León en el año 458, pidiendo lo contrario de la epístola anterior, a saber, la destitución de Eutiques ¹⁶. Este documento ha hecho suponer a algunos autores, a partir de un argu-

¹⁰ *Ibid.* VI 839.

¹¹ P. Camelot, *Les Conciles œcuméniques des IV et V siècles*, Chevegton-Paris, 1960, p. 110.

¹² Fliche-Martin (ed.), *Histoire de l'Eglise*, Saint Dizier, 1938, t. IV, p. 225.

¹³ Camelot, *op. cit.*, p. 118.

¹⁴ Mansi, *op. cit.* en nota 5 VI 633 ss.

¹⁵ *Ibid.* VI 827 ss.

¹⁶ *Ibid.* VII 559 ss.

mento *ex silentio*, que su muerte debió de ocurrir a principios del año 459¹⁷. Honigmann en un estudio más reciente sostiene que Basilio de Seleucia no murió en el 459, como se supone normalmente, sino en el 468 o bastante después¹⁸. A partir del testimonio de Juan Rufo sobre P. Pampreyo, obispo de Titópolis (Isauria) desde el año 468, «quien seducido por el deseo del episcopado fue al principio de la misma opinión del metropolitano Basilio», deduce dicho autor que Basilio de Seleucia aún vivía en el año 468. Cuándo le sobrevino la muerte, no lo sabemos¹⁹.

La fecha de redacción de los *Thaumata* es un punto que aún no se ha dilucidado. Dos datos de la colección deparan ciertos indicios cronológicos. En el m. 25 se menciona al sofista no creyente Isocasio, cuya conversión sitúa Stillting²⁰, citando a Tillemont, en el 467. Un dato más exacto ofrece el milagro 4, donde se habla de la viuda de Bitiano, general que combatió contra los persas bajo Teodosio II el año 431²¹. De aquí se deduce que los *Thaumata* no fueron escritos ni antes del año 431 ni después del 467. Esto puede apoyar la tesis de Honigmann²², a la que nos adherimos, de que fueron elaborados durante el episcopado de Juan. Nos basamos para defender esta opinión en que:

- a) en los *Thaumata* se da a entender que Dexiano ha muerto, lo que se expresa poéticamente mediante la cita homérica:

“Ὅς καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ’ ἴπποις ἀθανάτοισι

- b) se alaba en vida al obispo Juan (30, 617 B);
 c) en ningún momento se entra en polémica con las cuestiones dogmáticas debatidas en los concilios en que Basilio tomó parte, ni hay el menor indicio que nos haga pensar en su vida episcopal. Por el contrario, el que llame al trono episcopal πολυεύκτης nos induce a creer que el autor de estos escritos todavía no lo había alcanzado.

¹⁷ Godet, s. v. «Basilio de Seleucia», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann, París, 1903-1950, cols. 459-460.

¹⁸ *Op. cit.* en nota 8, p. 180.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 182-183.

²⁰ *Acta Sanctorum Septembris*, Amberes, 1757, t. VI, p. 550.

²¹ Sócrates, *Historia de la Iglesia VII* 28, 25.

²² *Op. cit.*, p. 182.

Antes de terminar este capítulo hemos de abordar una cuestión aún no dilucidada por los críticos, pero de suma importancia para entrar en un estudio detenido de los *Thaumata*: la autenticidad. ¿Es Basilio de Seleucia realmente el autor de los *Thaumata*? En caso contrario, ¿quién los escribió? Si bien es imposible dar una respuesta categórica a estos interrogantes, es factible, en cambio, adivinar la personalidad de su autor y ver si ésta coincide con la imagen de Basilio reflejada en otras fuentes.

a) De los datos que nos ofrece el m. 27²³ pensamos que el autor es un hombre de Iglesia que tenía a su cargo el encomio de la festividad de la Santa. Característica fundamental suya es la tolerancia religiosa. Más de uno acude a la mártir para tentar sus virtudes sin mucha fe en ellas (22, 605 C) y no por eso se le niega la prestación solicitada ni se le exige una conversión (25, 609 B). No le importa que se atribuya una curación de Tecla a Sarpedón con tal de que se cure el alma del solicitante (cf. m. 26). Esto, como podemos compulsar con los *Thaumata* de Sofronio, es algo totalmente excepcional en este género literario. ¿Hasta qué punto podemos relacionar semejante tibieza de fe con la vacilante línea teológica de Basilio de Seleucia? Creemos que es un punto que merece pensarse.

b) Supone un avance muy considerable con respecto a las demás colecciones cristianas de milagros la descripción realista de las dolencias y la exactitud de la terminología médica. Esto nos hace suponerle conocedor de la medicina griega de Hipócrates y Galeno, así como de la cultura clásica en general. Son prueba de ello sus citas y alusiones a los clásicos. Nos encontramos, pues, en el autor de los *Thaumata* con una personalidad que ha recibido una buena formación literaria y retórica, que conoce la geografía y las costumbres de Seleucia, que profesa gran simpatía a los círculos intelectuales de su época y tiene la firme voluntad de ensalzar y difundir el culto de Tecla. Estos rasgos que se entrevén en los *Thaumata*

²³ *Ἦν μὲν γὰρ αὐτῆς ἡ ἑτησία πανήγυρις, παρεσκευασάμην δὲ καὶ γὰρ πρὸς Ἐπαινὸν τινα μικρὸν τῆς ἑορτῆς (27, 611 D). Καὶ τῆς ἱερατικῆς δὴ μοι καταξιωθέντι γερουσίας, καὶ τοῦ καταλόγου τῶν διδασκάλων καὶ ἱερέων (27, 613 D).

parecen encajar con la figura de Basilio, según nos la presentan las Actas de los Concilios y la Historia de la Iglesia.

c) Aparte de esto, contamos con el testimonio de la posteridad. Focio atribuye a Basilio la vida y milagros de Tecla, el poema sobre los hechos, batallas y victorias de la Santa, quince homilías y otros escritos, que se podrían entender también como homilías²⁴. Migne edita cuarenta y cinco homilías bajo el nombre de Basilio, en las que se parafrasean pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Su autenticidad es muy discutida. Algunos atribuyen a Nestorio las homilías 38 y 39²⁵ debido a su carácter literario más elevado. Se levantan contra esta opinión Loofs, Maas y Fenner²⁶. Se inclinan con Focio (*Bibl. cod.* 168) por la unidad de autor de las homilías y la vida y milagros de Tecla, Tillemont²⁷, Stillting²⁸, Fenner²⁹ y Bardenhewer³⁰. Con todo, creemos que un análisis exhaustivo del léxico de las homilías arrojaría mayor luz sobre la cuestión. Pertenece también a Basilio la carta sinodal dirigida en el año 458 al Emperador León³¹.

d) Para terminar conviene recordar aquella ley dada por Teodosio en el 435, donde se ordena que los templos paganos sean sustituidos por iglesias (*praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis expiari*). Pensamos que éste es uno de los motivos que induciría a Basilio a escribir los *Thaumata* con el fin de favorecer la suplantación de culto ordenada por el decreto. La fecha del edicto encaja en el margen que dábamos para la redacción de la obra.

En el orden civil no podemos dejar de señalar los continuos motines y saqueos de los isaurios, pueblo levantisco y salvaje. Teodoreto de Ciro compara el temor infundido por este pueblo a los pacíficos habitantes de la región con las alucinaciones del

²⁴ Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Friburgo, 1913-1932, t. IV, pp. 300 ss.

²⁵ Cf. *Revue Biblique*, 1900, pp. 344-349.

²⁶ Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, pp. 301 ss.

²⁷ *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique*, París, 1711, t. XV, p. 345.

²⁸ *Op. cit.* en nota 20, p. 550.

²⁹ *De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae*, Diss. Marburgo, 1912, p. 10.

³⁰ *Op. cit.*, p. 302.

³¹ Mansi, *op. cit.* en nota 5 VII 559.

demonio³². En Seleucia se dejan sentir también sus incursiones y sobre todo sus depredaciones en templos y monasterios³³. No obstante, queremos subrayar que, a pesar de todos los desórdenes, Seleucia se halla en el siglo V en una situación floreciente. Cuenta con una brillante escuela retórica de donde surgen personajes ilustres, y a sus renombradas fiestas acuden personas de los más diferentes lugares, lo que suscita una fuerte rivalidad con Tarso, metrópoli de Cilicia. A través del testimonio de los *Thaumata* cabe colegir que la vida en Seleucia era agradable, y hasta holgada, para sus habitantes.

2. GÉNERO LITERARIO

Antes de abordar el estudio de los *Thaumata* y adentrarnos en su interpretación vamos a intentar precisar cuál es el género al que pertenecen estas narraciones. Ya desde el prólogo se perfila la intención del autor, que nos va dando a conocer paso a paso los fines que persigue al redactar esta colección.

Tres son las partes principales de que consta el prólogo:

- I. Objetivos del autor.
- II. Crítica de los oráculos paganos.
- III. Presentación encomiástica de Tecla, autora de los milagros.

El propósito del autor es celebrar la verdad haciéndola brillar mediante la vida y hechos de Tecla. Para ello ha decidido reunir los más cercanos y documentados, recordando las personas, lugares y nombres, a fin de que no duden de estas cosas los lectores e investiguen la verdad de todo lo dicho (PG 85, 561 B).

Hace una crítica de la religión griega tradicional, especialmente de los oráculos de Zeus en Dodona, de Apolo en Delfos y de Asclepio en Pérgamo, Epidauro y Egea. Tacha de fábulas e imaginaciones las respuestas oraculares dadas por los dioses en estos santuarios, y de jactanciosos a los intérpretes que nos las han transmitido, al

³² *Historia Religiosa* 21 (PG 82, 1448 B).

³³ Cf. PG 85 (11, 583 A y 12, 586 A).

querer atribuir a los *daimones* una fuerza y energía que no tienen. Critica la ambigüedad de los oráculos que califica de ciegos y tortuosos y los acusa de inducir a quienes los consultan al error y a la duda. Afirma que el conjunto de sus respuestas es sólo ostentación y que, asimismo, los adivinos o intérpretes oraculares declaraban en forma ambigua lo profetizado por el oráculo. Tal fue el caso de la respuesta de Loxias a la consulta que Creso había hecho a su oráculo en Delfos (PG 85, 564 A).

Finalmente, antes de introducir la figura de Tecla vuelve a tachar a los oráculos de los *daimones* de ἀπατηλά, πονηρά, κίβδηλα, ὑπουλα, δολερά, πολὺ τὸ ἀχλυῶδες καὶ διεψευσμένον ἔχοντα, en paralelismo antitético frente a los de los santos, calificados de σαφῆ, ἀληθῆ, ἀπλά, ἄγια, ὀλοκληρά, καὶ τοῦ δεδωκότος Θεοῦ ἀληθῶς ἐπάξια en una acumulación barroca de sinónimos que refleja el estilo de retórica asiánica en que se mueve el autor. Compara a continuación los dones de los que participan los santos en virtud de la gracia de Cristo a un manantial que derrama sus sagradas aguas sobre los sedientos y los necesitados. «Pero de estos santos la más grande es la mártir Tecla que no sólo se cuidó en vida de las preocupaciones de los hombres, sino que, después de la muerte, entre los ángeles, tampoco se apartó de nosotros» (PG 85, 565 D).

Éste es su objetivo: escribir los hechos milagrosos realizados por Tecla mediante la *dynamis* divina. Nos encontramos, pues, ante un texto con unas características muy determinadas. Se trata de una colección de milagros realizados por una santa cristiana, cuyo templo está en Seleucia, adonde acuden peregrinos de todo el mundo a suplicar sus favores. Esta colección que podemos encuadrar en la literatura hagiográfica de la época presenta una serie de características que permiten conectarla tanto con las antiguas colecciones de milagros de los templos paganos (cf. Epidauro) como con el género novelístico de la época helenista³⁴.

³⁴ N. Fernández Marcos, en su obra *Los Thaumata de Sofronio*, tesis doctoral, Madrid, junio 1970 (en prensa), ha estudiado el género literario de las colecciones cristianas de milagros y señala en ellas cinco características fundamentales: 1) ejercicio retórico y literatura cerigmática, 2) finalidad de deleitar y entretener, 3) edificación religiosa, 4) *paideusis* o amonestación educativa, 5) elemento aretalógico (pp. 197-218 del ejemplar dactilografiado).

Visto el concepto de «aretalogía» que se desprende de los estudios realizados por Reitzenstein, Kiefer y Longo³⁵, creemos lícito incluir nuestros *Thaumata* dentro del mismo género literario. Ya desde el proemio queda clara la intención del autor de demostrar la *dynamis* de Tecla con el fin de divulgar y extender su culto. Para ello estima lo mejor el escribir los prodigios de la Santa con vistas a demostrar su superioridad frente a las divinidades paganas.

Un elemento integrador de toda aretalogía es la *psicagogía*, mediante la cual se pretende la educación del alma. Ello explica que Basilio sienta cierto escrúpulo ante los acontecimientos del milagro 4. La mujer de Bitiano, después de haber suplicado a Tecla que liberase a su marido de su pasión por las heteras y haberle concedido la Santa su deseo, muerto Bitiano, se casa de nuevo con un veterinario. Este hecho, piensa Basilio, no es digno ni de contarse ni de aprenderse. Incluso causa sonrojo a la mártir (4, 572 A-D).

El promover lo asombroso (*παράδοξον*) es una forma de *psicagogía* característica, según Reitzenstein, de la literatura aretalogica. El escritor de aretalogías no se limita a relatar lo que conoce por la tradición, sino que modifica libremente sus modelos, buscando siempre la *ὀφέλεια* y la edificación religiosa, para la que estima necesario insertar en mayor o menor medida la *ψυχραγωγία*, al menos en aquella forma más modesta de lo que despierta asombro y admiración³⁶.

En íntima conexión con la *psicagogía* está la *παίδευσις* o amonestación educativa. Si el autor intenta «conducir» el alma del lector, habrá de ser a una meta determinada y ésta es la educación religiosa. A lo largo de todos los *Thaumata* vemos cómo repite insistentemente el autor que la Santa ayuda a los que llevan una vida conforme a su sentir y recurren en la necesidad a ella. Tal es el caso de Basiana (m. 3), que acudía frecuentemente al templo de Tecla; de Paula (m. 4), ferviente devota de la mártir, a quien honró con su milagro, y de Pausícaco (m. 7), que suplicó hasta ser curado. En el m. 15 se indigna con los que querían hacer una tumba en

³⁵ R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart², 1963; A. Kiefer, *Aretalogische Studien*, Diss. Friburgo, 1929; v. Longo, *Aretalogia nel mondo greco*, Génova, 1969.

³⁶ Reitzenstein, *op. cit.*, p. 83.

su templo, pero se apacigua por la intercesión de Mariano, obispo de la ciudad y devoto de Tecla. La *paideusis* o educación moral no se verifica siempre por los carriles de la razón. Tecla, benévola y amante de la humanidad, sabe mostrar su ira e infligir castigos a los que la excitan o no cumplen cristianamente sus obligaciones. En esto, dice Basilio, imita a Cristo (12, 588 B). En el milagro 20 es el propio Cristo quien castiga con la pena de muerte, una vez que se le han presentado los hechos, y esto se lo comunica en sueños la mártir a Papo (20, 601 D).

No obstante, queremos hacer notar que, a diferencia de otras colecciones cristianas de milagros, no se exige una fe incondicional a ningún tipo de verdades dogmáticas. Es éste un rasgo que distingue los *Thaumata* de Basilio de la literatura hagiográfica usual, colocándolos más cerca de las colecciones paganas. La espontaneidad con que se acude a la mártir y la íntima libertad interior de sus clientes, que en ningún momento se ven coaccionados a cambiar de ideología religiosa, nos llama la atención y nos induce a pensar en una hagiografía liberal y tolerante.

Si en principio, según habíamos dicho, la aretalogía es una narración de hechos portentosos en que la divinidad muestra su *dynamis*³⁷, el autor de esta colección traspasa el umbral meramente aretalógico y, sin olvidar el elemento moralizador, adorna sus narraciones con ingredientes aptos para entretener al lector del siglo V, familiarizado con los temas tratados y proclive por naturaleza a todo tipo de relatos maravillosos. Suscribimos la opinión de Reitzenstein de que «la alegre creencia en lo maravilloso es lo que sostiene de manera tan viva tales escritos»³⁸.

Es de notar que los relatos que con más propiedad podríamos encasillar dentro de los milagros de castigo (*Strafwunder*) son precisamente los que menos visos de realidad tienen. Aquí Basilio ha empalmado con la novelística bizantina, con «hechos» seguramente conocidos por todos. En los mm. 18 y 19 el motivo de la fiesta le da pie para montar sendas narraciones donde se da cabida a una trama con su intriga, con cierto elemento erótico, tan de moda en

³⁷ Así se manifiesta repetidamente en los *Thaumata*: cf. m. 11 (584 A): τεκμηριώσαι τὴν τῆς μάρτυρος δύναμιν, m. 11 (585 A): ἐπεδεικνυται τὴν ἰσχὺν y m. 22 (605 C): οὕτως ὀξυτάτην ὑπεραγασθῆναι βροτῆν.

³⁸ *Op. cit.*, p. 15.

la novela helenística y bizantina, y se administran algunas dosis de humor picante para deleite de los lectores. Sueños, apariciones, aventuras, desenlaces paradójicos son elementos indispensables en la novela helenística. Y de aquí toma Basilio inspiración y escribe estos milagros a los que da un final moralizador, introduciendo a Tecla como guardiana del orden y represora de excesos. Censura Basilio el relajamiento sexual, que en su opinión es algo abominable y espantoso (18, 600 A), pero a pesar del pavor que, al decir de nuestro buen rétor, tales pecados le infunden, no renuncia, so pretexto de moralizar, a referirlos ampliamente «de manera que a los lectores de este libro les sirva de ejemplo de moderación y se convenzan de que sus ojos no deben mirar lo impío ni lo obsceno, ni lo indigno de la mirada de la mártir» (20, 601 D).

Tecla no exige en ningún momento adhesión ciega a unas verdades de fe, pero pide respeto y confianza a su persona (mm. 13, 15 y 18); justamente la confianza exigida por Asclepio a sus clientes, abstracción hecha de cualquier otro tipo de devoción religiosa. Son los desconfiados o los inobedientes a su personal mandato aquéllos contra quienes descarga su cólera. Estos rasgos sirven no tanto para encarecer lo maravilloso del relato como para destacar la personalidad de la autora de los milagros. Situándonos en el contexto socio-cultural donde nacen, este hecho tiene su lógica, ya que nos encontramos frente a la pugna de una santa con una antigua divinidad pagana; pugna en la que Basilio tiene interés por demostrar la superioridad de aquélla con todos los medios retóricos a su alcance.

El hecho de que Basilio haya escrito la historia de Tecla por inspiración divina y no movido por su propio deseo, como Heródoto y Tucídides (PG 85, 480 C), no debe tomarse excesivamente en serio. Se trata de un *topos* propio de este género literario, cuya finalidad es la de conferir mayor autoridad al escrito. Tal fue también el caso de Elio Arístides, que escribe sus *Hieroi logoi* porque Asclepio así se lo había ordenado³⁹. Frecuente dentro de nuestro género es la aparición somnial de la divinidad para animar al autor a proseguir su trabajo e indicarle cómo debe proceder. Acude a su lado, se

³⁹ *Hieroi Logoi*, ed. B. Keil, Berlin-Weidmanns, 1958, t. II, p. 395, 8: εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράψειν τὰ δυνείρατα.

sienta junto a sus libros, coge el cuaderno, lee, sonrío y le indica con la mirada cuán de su agrado es lo ya escrito y cómo debe aplicarse hasta agotar sus conocimientos, a fin de que con su obra todos pudieran ilustrarse (16, 593 A). También a Sofronio se le aparecen Juan y Ciro, sonrientes, bien para darle ánimos, bien para proporcionarle tinta o corregirle algunos pasajes, etc. (PG 87, 3131 ss.). La orden de la divinidad de reseñar por escrito las maravillas por ella realizadas es una tradición que viene de antiguo. Remonta a la época de Asclepio en Epidauró⁴⁰.

Otro rasgo característico de este género literario es el tópico del número y difusión de los milagros. Desde el prólogo el autor encarece el esfuerzo que supone el recogerlos y avisa que sólo sacará a relucir algunos de los más conocidos y cercanos en el tiempo (PG 85, 561 A). En el m. 12, mediada ya la colección, nos vuelve a recordar que el número de los milagros no es ni de tres ni de cuatro, sino inmenso, y en el m. 30, para ejemplificar su cantidad, acude a la metáfora del mar, comparando los milagros citados a unas gotas de agua en el enorme océano. Confiesa la imposibilidad absoluta de reunirlos y escribirlos todos, pues ni una larga vida le sería suficiente para ello, dado su número infinito (30, 616 C-D).

El tópico de que los milagros son más de los que se pueden contar aparece también en Elio Arístides⁴¹, el cual, citando a Homero, afirma que, aunque tuviera «diez lenguas y diez bocas, no podría con ellas relatar todos los hechos de Asclepio». La comparación de la infinitud de los milagros con las aguas del inmenso mar se encuentra también en Elio Arístides⁴². Entre otros paralelos podríamos citar a Filóstrato, *Heroico*, p. 148, Kayser (de los milagros de Protesilao); Jámblico, *Vit. Pythag.* 135; *Id., De myst.* III 3; Eunapio, *Vita Jamblichii*, p. 459. Ed. Didot⁴³. Con posterioridad a Basilio, en los milagros de Ciro y Juan (siglo VII) de nuevo aparece el tópico en paráfrasis casi literal de lo escrito por Elio Arístides en el siglo II.

⁴⁰ Cf. N. Fernández Marcos, *op. cit.* en la nota 34, p. 321 (nota 16).

⁴¹ *Op. cit.*, t. II, p. 376, 1.

⁴² *Ibid.*

⁴³ O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909, Anhang IV, pp. 199 ss.

Comunes son muchos de los tópicos de las *Wundererzählungen* de la literatura helenística y de las colecciones paganas con los *thaumata* cristianos. Independientemente de que el nombre de *thauma* no se haya generalizado como denominación técnica hasta las colecciones cristianas —si bien en la literatura anterior aparece esporádicamente este término—, estamos de acuerdo con Herzog en que, bajo la diversidad de nombres, *aretalogia*, *iamata* o *thaumata*, hay un mismo contenido de fondo que puede definirse como: «Heilungen (oder andere Ereignisse) die auf Grund der Umstände göttlicher Einwirkung zugeschrieben werden»⁴⁴. Esta base común definida genéricamente por Herzog es la que nos permite incluir todos estos escritos en una misma casilla literaria y de aquí las analogías de forma y contenido que con frecuencia se convierten en tópico.

3. COMPOSICIÓN Y ESTRUCTURA

Antes de examinar el contenido de los milagros nos parece interesante hacer un estudio de su distribución externa. Intentaremos averiguar si el autor pretende estructurar formalmente el conjunto de su obra o si sus relatos se siguen en yuxtaposición debida a la mera asociación de ideas.

De una lectura detenida observamos que hay una voluntad esteticista reflejada en el modo en que Basilio organiza sus narraciones. Dedúcese esa voluntad de estilo:

- a) De la organización del prólogo.
- b) De la concatenación en series de los milagros, cuya transición de uno a otro se realiza mediante alguna frase introductoria, ya sea en el epílogo del precedente o en el prólogo del que sigue.
- c) Del número total de treinta.

Radermacher afirma que Basilio ha ordenado artísticamente sus narraciones de manera que el conjunto lo podemos considerar cons-

⁴⁴ «Die Wunderheilungen von Epidauros», *Philologus. Suppl.* XXIII 3, Leipzig, 1931, p. 50.

tituido por un cuerpo central de milagros «serios» rodeado de sendas alas laterales. Afirma que, convencido de la historicidad de los milagros más serios, Basilio los ha querido proteger como con un abrigo de materia agradable (er bewusst die ernsteren Erzählungen wie mit einem Mantel von erfreulicheren Stoff umhüllt hat)⁴⁵.

La parte central estaría, pues, compuesta de un cuerpo de ocho milagros cuyo denominador común es el castigo de los pecadores. La rodean dos alas de *φαιδρότερα θαύματα* de once milagros cada una, organizadas en una estructura de 4-7 y 7-4, que ofrece un ejemplo quiástico de «Ringkomposition», donde geoméricamente el orden es perfecto.

En este esquema resume Radermacher la disposición de los *Thaumata* por él propuesta⁴⁶.

1.ª parte

- 4 Wunder an Frauen.
- 7 Verschiedene Begnadungen.

2.ª parte

- Enmarcados por proemios que la separan de las partes primera y tercera.
- 8 Wunder (Strafe der Sünder).

3.ª parte

- 7 Verschiedene Begnadungen.
- 4 Wunder an Frauen.

Opina también Radermacher que, de no haber quedado múmero el final, es imaginable que en el plan concebido hubiera otro capítulo dedicado a la lucha de Tecla contra Sarpedón y un epílogo.

La propuesta estructuración, harto sugestiva, resulta, sin embargo, un poco forzada. Nos vemos obligados a hacer equilibrios malabares para restablecer la simetría al contar los cuatro últimos mila-

⁴⁵ *Hippolytus und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Viena, 1916, pp. 121 ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 122.

gros operados en mujeres, máxime cuando el propio Radermacher considera que el número de los *thaumata* es treinta, por lo que suponemos que él mismo estima espurio el fragmento treinta y uno en que se habla de Jenarquis. Nos interesa, no obstante, señalar que esta colección es como un collar en que cada milagro está de alguna manera engarzado en el anterior y no una mera yuxtaposición sin cohesión interna. Admitimos también que la precipitación fue lo que impidió a Basilio concluir un orden previamente establecido.

En el núcleo central, enmarcado entre el epílogo de los milagros 12 y 20, cuyos relatos, como bien señala Radermacher, tienen la común característica de ser *Strafwunder*, no se da sólo esta circunstancia, sino que hay además una concatenación de orden conceptual. Los milagros 13 y 14 constituyen en realidad una unidad. En el primero se anuncia la cólera de la mártir producida por la osadía de Mariano y en el 14 se relata la muerte de este obispo. En el m. 15 se nos habla de Máximo, obispo de Seleucia. El 16 hace alusión al propio Basilio y el 17 se refiere a Dexiano. Nota común a todos es el tratar de personajes eclesiásticos. El tránsito del 17 al 18 viene dado por la fórmula: ἄς δὲ ἐμβριθεστέρας τε λοιπὸν καὶ αὐστηροτέρας ἔλαχε τιμορίας, ἤδη δεικτέον. En este epílogo se previene de lo que Basilio considera lo peor de todo y que, si bien hasta el momento estuvo oculto por la rigidez de la censura, debe decirse ya: la falta de castidad de unos irenopolitas (mm. 18 y 19) y el castigo que reciben de la Santa. La conexión con el m. 20 es por asociación geográfica. En él la mártir predice la muerte a un βουλευτής de la ciudad de Irenópolis.

Pasemos ahora a investigar el hilo de unión de los φαιδρότερα *thaumata* entre sí. El prólogo enlaza directamente con el primero, en donde narra la lucha contra Sarpedón y su suplantación. Con un pequeño epílogo nos introduce en los milagros propiamente dichos: Πάντα γὰρ ἀληθῆ τε καὶ τέλεια τὰ τῆς μάρτυρος ἐστὶ τε καὶ ἔσται θαύματα. El milagro número 2 referente a la curación de una mujer enlaza con el prólogo del 3: ἠκέτω δὲ εἰς μέσον ὄμιν καὶ ἄλλη γυνή καὶ διηγείσθω τὸ θαῦμα. En el milagro 4 la Santa cura moralmente al marido de una mujer que acude a suplicarla. Hasta ahora han sido mujeres las beneficiadas por las curaciones milagrosas de Tecla. El m. 5 comienza: ἴτεον δὲ καὶ πρὸς ἑτέρου

πάλιν θαύματος ἔργον, ὃ καὶ αὐτὸ μὲν περὶ τι γεγένηται γύναιον. Pero aquí no se trata de ninguna enfermedad, sino que Tecla honra a Paula indicándole el ladrón y el lugar donde se hallaba el cinturón robado a su hija. De la misma índole es el milagro 6 en que un ladrón roba una cruz del templo y Tecla descubre el latrocinio. El milagro 5 es el núcleo que, por un lado, conecta con los milagros efectuados a mujeres y, por otro, con el motivo del hurto. La conexión ahora es por oposición. La mártir no reserva sus milagros a los poderosos, sino que también dirige su atención a los pobres y necesitados, pues «¿quién pasaría por alto voluntariamente la obra extraordinaria realizada con Pausíaco, obrero del puerto de Seleucia?» (7, 576 B). Este hombre recuperó la vista gracias a Tecla. Éste es también el tema del milagro 8, en que un niño es curado de un ojo ciego, y del 9, en que queda limpia la ciudad de Seleucia de una epidemia oftálmica. Hasta aquí los milagros relatados han tenido lugar en Seleucia. Cambiamos ahora de escenario, nos trasladamos a Dalisando, ciudad que alcanzó su esplendor gracias a la mártir (m. 10). En este milagro se narran dos hechos paradójicos (παράδοξα), la visita anual de la Santa al santuario y la liberación del asedio a que continuamente estaba sometida: Δαλισανδὸν πολλακίς καὶ πολιορκίας ἢ αὐτὴ δῆπου μάρτυς ἐξήρπασε... τοῦ πολιορκεῖν ἀποστήσασα. La πολιορκία es el concepto que une este milagro con el siguiente: ἐπεὶ δὲ μνήμη πολιορκίας γεγένηται, μηδὲ τοῦ κατὰ Σεληνοῦντα θαύματος ὑπερίδωμεν. En el m. 12 Tecla defiende también en Seleucia su templo de las incursiones de los bárbaros habitantes de Lestrigonia.

Resumiendo, hemos observado que los milagros de esta primera parte se pueden clasificar en cuatro grupos:

- 1) Curaciones en las que las favorecidas son mujeres (3).
- 2) Robos (2).
- 3) Curaciones de vista (3).
- 4) Defensa de ciudades (3).

Estas narraciones tienen todas un hilo de unión manifestado explícitamente por medio de la palabra o implícitamente por medio de una asociación conceptual. Basilio escribe por asociación de ideas. Debíó de beber en diversas fuentes para componer los *Thau-*

mata y tenemos la impresión de que al escribir un milagro se acordaba de otros similares y a medida que los recordaba los iba uniendo. Esto explica la ligazón que hay entre ellos, así como la transición de un género a otro, lo que se ve con especial claridad en el milagro 5 arriba comentado.

En el segundo grupo de los φαιδρότερα parece recoger, con la técnica de la composición en anillo, el hilo abandonado en la primera parte, para presentar de este modo una colección sabiamente equilibrada. Con la curación de una epizootia con el agua de la fuente del *temenos* de Tecla, volvemos a los φαιδρότερα y χαριέστερα *thaumata* (21, 604 C). La curación de un animal es lo que narra el milagro 22, pero Mariano, hombre ilustre y dueño del caballo, acude al agua de Tecla no con la fe del creyente, sino agotados todos los recursos, para probar su suerte (κατὰ πείρων μᾶλλον ἢ πίσις). En el m. 23 se narra cómo un ilustre chipriota, habiéndole llegado la fama del agua del templo, acude a ensayarla como fármaco. Común a estos milagros es una cierta dosis de escepticismo. En el milagro 24 se explica la curación de un γραμματιστής. En el 25 se pasa a tratar de la curación de unos sofistas. A continuación Basilio relata una experiencia personal. Un substrato común hay en todos estos milagros, que hace especialmente agradable y amena su lectura: la debilidad de Tecla por las letras y por los hombres que a ellas se dedican; esto la impulsa a que, sin reparar en el hecho de que sean o no creyentes, conceda su favor a todos por igual. Al final del m. 27 anuncia Basilio la transición a un tema que ya tenía casi olvidado, y en los mm. 28 y 29 habla de nuevo de favores concedidos a mujeres. Así también se inicia el m. 30; en él se dispone a referir en último lugar el milagro realizado recientemente a una mujer llamada Dosítea. Pero aquí corta bruscamente, haciendo hincapié en la inutilidad de continuar escribiendo milagros. Repite el ya conocido *topos* y compara su colección con el oficio de los buscadores de piedras preciosas; como ellos, debe él penetrar en el abismo del tiempo y del olvido para recoger sus materiales (30, 616 C). Finalmente da un catálogo de hombres y mujeres piadosas, destacando a aquellos que a lo largo de toda su vida observaron una conducta acorde con las leyes divinas. Esto, ciertamente, lo considera Basilio como el mayor milagro de la mártir (30, 617 B). El epílogo sin orden alguno da la impresión de

haberse escrito apresuradamente, a diferencia del prólogo, cuya organización había sido cuidadosamente pensada.

A partir de esta estructura que ofrece el conjunto de la colección, creemos que Basilio escribió obedeciendo a un plan, si bien éste no tenía sus límites claramente trazados y dejaba un amplio margen a la asociación de ideas y la improvisación. El verdadero arte de Basilio está, como afirma Festugière⁴⁷, no tanto en la estructuración rígida que encontraba Radermacher como en la suave transición entre los milagros y el cuidado en los contrastes. Que en este plan entrara la idea de añadir un epílogo más completo, para poner de relieve el cuadro ofrecido por el conjunto de la colección, es muy probable. Sin embargo, urgido por alguna cuestión apremiante, no se cuidó el autor lo necesario del final y su redacción quedó incompleta.

El fragmento de milagro que sigue a este epílogo nos parece muy sospechoso en lo que respecta a su autenticidad (31, 617 C-D). Hace referencia a una mujer llamada Jenarquis, en cuyo matrimonio llegó a tal grado de virtud, que fue premiada con la siguiente aventura maravillosa: se le apareció un personaje que le entregó un libro. Este libro eran los Evangelios. De buen grado y sonriente los recibió. Pero se sorprendió con el regalo, ya que no conocía ni los rudimentos de las letras. Qué tipo de milagro realizó la virgen, no se nos dice en este fragmento. Festugière cree que el núcleo del milagro consistiría en el hecho de serle concedido a Jenarquis el saber leer sin haber aprendido⁴⁸. Pero en el texto sólo aparece la frase *λύει τὸ βιβλίον*. El resto falta en los manuscritos.

Dudamos de que este fragmento pertenezca a Basilio por cuanto que: *a)* dado el orden que sigue nuestro autor en su colección resulta extraño que detrás del epílogo escriba todavía otro relato milagroso; *b)* es un tipo de milagro independiente, siendo así que Basilio a lo largo de toda la colección presenta los *thaumata* agrupados por temas y engarzados unos con otros; *c)* en los restantes milagros si alguien se aparece es Tecla. En este caso, sin embargo, el autor no puede precisar si es una mujer o un hombre piadoso quien entrega el regalo a Jenarquis.

⁴⁷ *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits) Saint Georges*, París, 1971, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 82.

De aquí que nos inclinemos a creer que se trata de un fragmento interpolado de otra colección hagiográfica, al coincidir el nombre de Jenarquis con el de una de las mujeres que aparecen en el milagro anterior.

Expuesta la forma global dada por Basilio a su colección, pasamos ahora a considerar la estructura de cada *thauma* en particular. Basilio nos pone ante la vista cada milagro como un pequeño cuadro, perfectamente enmarcado, autónomo en sí, pero inserto a la vez en una colección donde se encuentra en una relación con todos los demás. Los que tratan de curaciones siguen un esquema en líneas generales más o menos así: presentación encomiástica del personaje que va a pedir el favor a la Santa, explicación de la enfermedad, actuación de Tecla, concesión del don y un pequeño epílogo donde se elogia la *dynamis* de la Santa y se alaba su humanidad. Cierran el cuadro, siempre que es posible, el nombre de los testigos presenciales del milagro.

Basilio no se limita a referir escuetamente el hecho milagroso, sino que confiere a sus cuadros el más vario colorido, con pinceladas sobre la ciudad de Seleucia, sus habitantes y costumbres y la fiesta de la Santa. Introduce el estilo directo al hacer dialogar a Tecla con sus clientes, y en algún comentario de tipo personal que inserta en la narración. Con el diálogo da vida a los relatos. Así, en el m. 26 comenta la actitud de Aretarco que pretende atribuir su curación a Sarpedonio (26, 612 A-B). En este párrafo lleno de buen humor se refleja el carácter burlón y tolerante de Basilio. Con tonos irónicamente gorgiánicos ridiculiza la incapacidad terapéutica de Sarpedón para dar mayor realce a la figura de Tecla, hace el encomio de la Santa y proclama su poder frente al héroe pagano.

Basilio conoce los trucos del lenguaje y no duda en acudir a ellos cuando para sus fines los necesita. Continuamente emplea la interrogación retórica para dirigirse a su auditorio; le comunica sus proyectos, le anuncia qué tipo de milagros va a narrar y le hace partícipe de sus estados de ánimo y de sus dificultades. Da un tono muy personal al prólogo, así como a los mm. 16 y 27, donde narra en primera persona sus propias experiencias. Todo esto no son sino *topoi* al servicio de un fin concreto: la alabanza de la mártir y de la difusión de su culto.

Basilio, agudo observador, describe con detalle aquello que más le interesa. Por sus descripciones podemos hacernos una idea de cómo era el templo adonde acudía la gente a suplicar a la mártir (mm. 8, 9 y 11), de su localización geográfica (m. 8) y de la solemnidad de la fiesta de la Santa (mm. 18, 19 y 27). En el m. 11 podemos observar sus conocimientos topográficos de la ciudad de Selinunte. Describe cómo la rodea el mar de un foso natural, a la vez que una escarpada roca que se alza sobre ella la hace inaccesible a sus enemigos (11, 584 A-B). La descripción geográfica de esta ciudad es esencialmente exacta. Vemos, sin embargo, que está inserta en el relato con una finalidad determinada. Era necesaria para el encuadre del milagro. Frente a esta descripción real de Selinunte, la descripción de Dalisando, lugar predilecto de la mártir donde tiene su santuario favorito, evoca inmediatamente al lector la imagen de Sócrates y Fedro a las orillas del Iliso. Como en Platón, la descripción de la naturaleza en Basilio está siempre en función de un fin. Así, el paisaje es sólo un pretexto para enmarcar la figura de la Santa en su recorrido por el cielo en un carro de fuego como la diosa Atenea.

Muy interesantes también son las descripciones de los estados psicológicos producidos por las reacciones violentas de la mártir⁴⁹. Aunque en ellas hemos de contar con la hipérbole propia del estilo retórico, no cabe duda de que Basilio ha sabido observar y conoce bien cuáles son las respuestas del hombre al temor y al miedo. Con estas descripciones de carácter psicagógico pretende Basilio infundir temor y reverencia en el ánimo de sus lectores. También conoce el autor el desánimo que se apodera de quien intenta escribir un libro: el cansancio de acopiar el material, la pereza de redactar, etc. En el m. 16 describe Basilio su fatiga y desaliento durante la preparación de los *Thaumata*. En este relato en que se incluye el motivo

⁴⁹ Cf. m. 20 (604 A): ὁ δὲ ἀνέστη τοσοῦτον ἐπὶ τοῦ δέους κατακινούμενος, ὡς μηδὲν ἐν ἡμέρᾳ μεῖναι τοῦ σώματος, βρασημοῦ δὲ καὶ κλόνου καὶ τρόμου πάντα πληρωθῆναι τὰ μέλη. Ἡ τε γὰρ κεφαλὴ ἐκραδαίνετο, τὰ τε ὄμματα ἤδη λειψαυοῦντα περιεπλανᾶτο, καὶ ἡ γλῶσσα παριεῖτο καὶ οἱ ὀδόντες ἐπατάγουν, καὶ ἡ καρδία ἔπαλλε' καὶ οὕτως ἀναίδην, ὡς καὶ προεκπίπτειν δοκεῖν τοῦ λοιποῦ σώματος· πόδες δὲ, ὡς ὑπὸ τινος χαόνου καὶ διαρρέοντος ἀναγκαζόμενοι βαίνειν οὕτω συχνά τε καὶ ἀστήρικτα ὕπαλλισθαινον. Ὑ m. 17 (596 A): ὠρακιῶσαι τε καὶ ἀλοχοροῦσαι, καὶ τρέμουσαι, καὶ τὴν καρδίαν πάλλουσαι.

de la inspiración divina, tradicional en la literatura clásica⁵⁰, el autor testimonia con realismo su abatimiento (16, 593 A). A partir de lo expuesto se colige que Basilio emplea la descripción siempre que tiene datos exactos para realizarla, y que no se detiene en ella por mero placer literario.

4. LENGUA Y ESTILO

Examinaremos en este capítulo algunos de los rasgos retóricos de la obra de Basilio. Los *Thaumata*, destinados a la difusión de un culto, tienen que cumplir el cometido de llegar al mayor número de personas y la única manera en el siglo V de causar impacto en los lectores es el empleo de los recursos retóricos que buscan la moción de los afectos.

Uno de los recursos de Basilio es acudir a la interrogación retórica. Mediante ella realza la ambigüedad de los oráculos paganos (564 B ss.), presenta la actuación de la mártir (4, 572 B y 20, 601 C) y pone de relieve su intención cerigmática, contraponiendo las obras milagrosas de Tecla a las de las divinidades paganas (564 D ss.; 2, 588 D y 24, 608 D). Pero tales preguntas, a su vez, dejan entrever un cierto escepticismo en el ambiente, ya que de lo contrario el autor no haría tanto hincapié en las virtudes de la Santa. Emplea también Basilio la pregunta retórica en la introducción del relato (7, 576 B), con lo que éste cobra desde el principio una especial viveza que estimula la curiosidad del lector.

Es propio de los apologistas poner la retórica al servicio de la religión, especialmente en el Oriente Bizantino donde el espíritu era más propenso a las disquisiciones especulativas. Que a Basilio las cuestiones de retórica no le eran ajenas, es evidente. Conoce las virtudes del discurso citadas por Teofrasto (ἐλληνισμός, σαφήνεια, πρέπον, κατασκευή, κόσμος), así como los esquemas preferidos de Gorgias: el homoioteleuton, la antítesis, el paralelismo y la isosilabia son utilizadas continuamente en los *Thaumata*.

Basilio gusta de la **antítesis** y del **paralelismo**. En el prólogo continuamente contrapone las excelencias de los santos cristianos a

⁵⁰ Cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1967. Cap. XIX, «Poesía y ensueño», pp. 115-122.

los «shortcomings» de las divinidades paganas (cf. 564 D). Escribe en cortas frases antitéticas introducidas por las partículas μέν... δέ.

- I, 568 A: ἀγνοία μὲν τῶν τόπων, ἀγνοία δὲ τοῦ βασιλεύοντος.
 9, 580 B: ἀνιοῦσι μὲν μετ' οἰμωγῆς καὶ δακρύων, κατιοῦσι δὲ μεθ' ἡδονῆς καὶ δοξολογίας.
 565 C: οἱ μὲν καὶ αὐτῶ εἶ παθεῖν, οἱ δὲ καὶ παρ' αὐτῶν τῶν εἶ πεπονθότων ἀκηκοότες.
 3, 569 B: τοῦτο μὲν ὡς Χριστιανῆ, τοῦτο δὲ καὶ ὡς δεομένη λύσεως τῆς τότε προσδεμούσης αὐτὴν ἀνάγκης.
 20, 604 A: ἡ μὲν ἀπέστη, ὁ δὲ ἀνέστη (obsérvese, además de la antítesis, el paralelismo, homoioteleuton e isosilabia).

Construcción antitética y homoioteleuton: ἀνιοῦσι μὲν σὺν μεμνηκόσιν ὀφθαλμοῖς, κατιοῦσι δὲ ἀνεπτυγμένοις τοῖς βλεφάροις (9, 580 E).

Antítesis y parisosilabia: τῆς μὲν ἰάσεως ἔτυχε, τῆς δὲ ἀσεβείας οὐκ ἀπηλλάγη (26, 612 A).

Antítesis, paralelismo, parisosilabia y homoioteleuton: οὔτε δὲ Ἰουδαίους ἐβδελύττετο οὔτε Χριστιανούς ἀπεστρέφετο (II, 568 B).

Polisíndeton: ἐν ταύτῃ πᾶς τις ἐπείγεται καὶ ἀστὸς καὶ ξένος, καὶ ἀνὴρ, καὶ παιδίον, καὶ ἄρχων, καὶ ἀρχόμενος, καὶ στρατηγός, καὶ στρατιώτης, καὶ δημαγωγός, καὶ ἰδιώτης, καὶ νέος καὶ πρεσβύτης καὶ ναυτίλος καὶ γεωργός (18, 596 C-D).

Hiperbaton: ἡ τὸ νυκτιαῖον τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ τὸν αὐτῆς καταλάμποντος αἰεὶ χῶρον ἔλαιον (26, 610 D).

Litote: οὐκ ἄχαρι (4, 572 A), οὐκ ἀπεστράφη τὴν ἱεσίαν, οὐ τὴν ἄκαιρον τῆς γυναίκος ἐμίσησεν ἀθυμίαν (4, 572 B), οὐ καθαρῶς ἠδόμενος (5, 573 B), μάλιστα οὐς ἂν αἰσθηται οὐ μέτρια πλημμελοῦντας καὶ δυσεσεβοῦντας, καὶ εἰς τι τῶν αὐτῆς ἐμπαροινούντας κειμηλίων... οὐ μικρὰ μὲν ἀπόδειξις (12, 588 B), ἐπ' ἐκείνας εἶχεν οὐ καλῶς (4, 572 C), οὐ μάλα τοῦτου χειρόνος (14, 589 Δ).

Parequesis y aliteración: πάντες νενεύκαμεν, καί εἰς γόνυ κεκλίκασι μὲν αἱ ἐκκλησίαι, κεκλίκασι δὲ πόλεις καὶ ἄγροι, καὶ κῶμαι, καὶ οἴμοι (12, 588 A), ὡς καὶ τοὺς χρησαμένους αὐτοῖς πολλῆς αἰεὶ πληροῦσθαι τῆς ἀπορίας, μὴ ἔχοντας ὅπως χρῆσασθαι τοῖς χρησθεῖσιν αὐτοῖς· ἢ καὶ χρησαμένους ... (564 A).

Paronomasia: καθάπερ ὑπὸ ἱατροῦ καὶ σιδηρίου τρηθέντος καὶ σὺν ἐπιστήμῃ τρωθέντος (8, 577 C). Un juego de palabras hay en 28, 613 D: ἡ Καλλίστη καλλίστη τε μορφή.

Anástrofa: figura usada con frecuencia en el estilo bíblico; terminada la expresión de un concepto, recoge la palabra más fundamental y la repite para explicitar el concepto anterior: πρὶν ὄπερ ἀπώλεσεν ἀνεκομίσατο· ἀνεκομίσατο δὲ οὕτως (8, 576 C); ἀθρόον ἀναβλύσαι παρασκευάζει· παρασκευάζει δὲ οὔτε πόρρω, οὔτε ἐν ἀλλοτρίῳ χώρῳ, ἀλλ' ἐν ᾧπερ τόπῳ πάλιν αὐτῆς ἐστὶ τὸ τέμενος (21, 604 D); ἢ μάρτυς ἀπαλλάττει τοῦ κινδύνου τὸν ἄνθρωπον· ἀπαλλάττει δὲ οὕτως (24, 608 A).

Clímax: en el m. 2 (568 C) se describe la enfermedad gradualmente hasta llegar al καὶ ἀκίνητος ἦν. En el m. 8 un niño cegado de un ojo es conducido al templo por su nodriza, quien al suplicar a la mártir mostrándole el trauma, describe las cualidades de la vista y desemboca en un *excursus* sobre sus excelencias (8, 577 A), muy probablemente aprendido en las escuelas de retórica.

El *homoiooteleuton*, una de las figuras más empleadas por los escritores cristianos, aparece con frecuencia en los *Thaumata*. Normalmente a final de período, pero a veces en medio del colon, terminando éste de manera diferente a la esperada. Así en: ἀνιοῦσι μὲν μετ' οἰμωγῆς καὶ δακρύων, κατιοῦσι δὲ μεθ' ἡδονῆς καὶ δοξολογίας.

Homoiooteleuton y clímax: en cada colon aparece gradualmente mayor número de sílabas: ἡ μεγίστη θέκλα, παροῦσα, αἰεὶ φοιτῶσα, τῶν δεομένων ἐπαίουσα, πάντοτέ τε καὶ πάντας ἀφθόνως ἐφορῶσα (565 A).

Homoioteleuton al principio de cola: ὡς δὲ καὶ συμβουλευθέν, ἢ καὶ οἰκοθεν κινηθὲν τὸ γόναιον, ἀνεκομίσθη τε εἰς τὸν νεῶν καὶ ἐδεήθη τῆς μάρτυρος (2, 568 C).

Homoioteleuton y parisilabia: οὔτε δὲ Ἰουδαίους ἐβδελύττετο, οὔτε Χριστιανοὺς ἀπεστρέφετο. En la frase siguiente el verbo aparece al principio: ἐπλανᾶτο δὲ περὶ τε πάντας καὶ πάντα con el fin de resaltar la indecisión en que se hallaba la protagonista de este milagro.

Homoioteleuton y aliteración: τὰς τῶν πολεμίων ὄψεις καταστρέψασα καὶ καταπλήξασα, καὶ τοῦ πολιορκεῖν ἀποστήσασα. (10, 582 Δ).

Basilio, como vemos, conoce y utiliza en sus escritos las principales figuras enseñadas por Gorgias. Su sintaxis es simple, de frases cortas unidas por *kai*, con sencillas subordinadas participiales. Busca un orden. No obstante, le gusta variar, transmutar repentinamente la secuencia normal de las palabras. Los períodos finales por lo general son más largos. Intenta escribir de manera llana, pero tras la aparente sencillez se oculta el autor que ha pensado el modo más apropiado de hacer agradables y amenas sus narraciones. El juicio que sobre el *modus dicendi* de las homilías de Basilio de Seleucia emite Focio (Cod. 168, p. 116 A 10 ss. Bekk) encaja perfectamente al estilo de los *Thaumata*, lo que es otro argumento que afirma la coincidencia entre el autor de las homilías y el de la colección de milagros.

Pasemos ahora a considerar algunas particularidades morfológicas y de vocabulario que presenta nuestro texto.

En **morfología** ha de señalarse la vacilación de Basilio entre la declinación jónica y ática en la palabra «templo», inclinándose preferentemente por esta última⁵¹.

El dual aparece empleado incorrectamente en 18, 586 C.

La oposición entre ἄλλος (uno entre varios) y ἕτερος (uno entre dos) se ha perdido. El uso de ἕτερος se ha neutralizado. De forma

⁵¹ Frente a la forma panhelénica y de la *koiné* νᾶος utilizada en 3, 569 B; 25, 609 B; 12, 568 B y 28, 613 C la forma ática νέως aparece en 2, 568 C; 7, 576 B; 8, 576 B; 11, 581 D; 12, 585 B; 15, 592 A; 15, 592 B; 18, 596 A; 19, 600 B; 19, 600 D; 21, 604 D; 24, 608 A; 29, 616 A y 29, 616 B.

incorrecta aparece este pronombre en 12, 588 C; 14, 589 D; 18, 596 C; 19, 600 A y 29, 613 A. En 24, 612 A (πρὸς ἕτερον ἔπεμπε πρόσωπον) se podría pensar que Basilio en este momento tenía sólo en su mente a estos dos taumaturgos, Sarpedón y Tecla. En este caso el ἕτερος sería correcto. Pero sabemos con certeza que Atenea y probablemente otras divinidades curadoras recibían culto en la acrópolis de Seleucia. Estos datos, a más de los otros ejemplos registrados, nos inducen a pensar que en esta ocasión de nuevo Basilio empleó ἕτερος cuando debía haber usado el pronombre ἄλλος.

Vocabulario. — Basilio elige bien las palabras. Le gusta variar. Procura que su prosa no sea monótona. Utiliza voces clásicas en su sentido etimológico, así como también términos especializados de la literatura cristiana.

Palabras rara vez usadas en la literatura griega:

κατεξεωλεύομαι (19, 100 B): sólo en este lugar de los *Thaumata*.

ἐπιχωλεύω (8, 577 D): sin registrar ni en el *Greek-English Lexicon* de Liddel-Scott, ni en el *Patristic Greek Lexicon* de Lampe, ni en el *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* de Sophocles, ni en el *Thesaurus Graecae Linguae*.

νεοτελής (18, 596 C): señalado por Lampe como *hapax* en griego patristico; sólo aparece en clásico en Plat. *Phdr.* 250 E y Lc. *Meretr.* 11, 2.

λιπαυγέω (20, 604 A): únicamente en Lib. *Decl.* XL 15 y en Bas. Sel. V. *Thec.* I (PG 85, 537 D).

περσολέτου (4, 572 C): muy rara vez usada en griego clásico. Lo emplea una vez Ps. Callisth. en III 22 (LS). En griego patristico atestiguada sólo en este lugar de los *Thaumata*.

νυμφευτήριον (10, 571 A): en griego clásico se encuentra en E. *Tr.* 252.

ἐπιχηρεύω (4, 572 C): sólo en este lugar de los *Thaumata* (Lampe). Otro testimonio en Ioseph. *Ant. Iud.* XX 7, 3.

ἐπιγυρόω (13, 588 D): atestiguada en época imperial. En literatura patristica Lampe remite a este lugar de Basilio.

ἀπόλυσις (18, 596 B): Basilio la emplea para señalar el último día de la fiesta. Lampe afirma que corresponde al octavo día. Aparece también en Hdt. VI 130.

ἐκπομπεύει (24, 612 B): formación de época tardía, empleada con frecuencia por los escritores cristianos; atestiguada en Luciano de Samosata (*Dom.* 11) y en *Lib. Decl.* X 15.

Términos de contenido específicamente cristiano:

ἐνσκιρτάω (10, 581 B): «danzar de alegría». Ausente en la literatura clásica. Reaparece en Basilio el Grande y Crisóstomo.

συναξις (18, 596 C): «asamblea religiosa». Nótese el afán de distinguirla bien de la συναγωγή judaica.

φροντιστήριον (30, 617 A): término acuñado irónicamente por Aristófanes en *Las nubes* (94, 128, 142, 181, etc.). Perdido el matiz burlesco, designa cualquier lugar de meditación, especialmente los monasterios de los ascetas. Lo usan los Padres de la Iglesia, y ha pasado al griego moderno.

εὐκτήριον (15, 592 C): «lugar para rezar», «oratorio». Basilio lo emplea con valor adjetival. Esta palabra entra por completo dentro del léxico cristiano.

Basilio al moverse tanto en el campo de la cultura clásica como en el de la cristiana maneja un rico vocabulario. Busca ofrecer lo nuevo, saliéndose de la rutina; incorpora palabras caídas en desuso o relegadas al olvido. Su vocación por la filología no se reduce a la admiración de los filólogos que, a través de Tecla, manifiesta en los *Thaumata*. Emplea los vocablos en su sentido etimológico y de esta forma da a conocer al lector el origen primitivo y la procedencia del término. La palabra ἱστορες (565 C) en su acepción de testigo ocular remonta a *ἱδ-τωρ, nombre agente de οἶδα, ἴσμεν, de donde en último término deriva nuestra palabra «historia»⁵². En el m. 3 se

⁵² En este mismo sentido de testigo ocular se encuentra en Homero: *Il.* XVIII 501 y XXIII 486.

cuenta la historia de Basiana de Cetidia, tomada como rehén para garantizar la paz contra las piraterías. Esta mujer es salvada del suicidio por Tecla. Su hijo Modesto, refiere Basilio, gobierna la ciudad como epónimo de la paz. Con esto da la etimología de la ciudad de Irenópolis. Esta misma ciudad es nombrada en el m. 18 (596 C) bajo la forma incorrecta de Εἰρηνοπόλεως por analogía con Ἡλιοπόλις, etc. El origen de Seleucia no se le oculta a Basilio. En el m. 7, 576 C recurre para nombrarla a su fundador (καὶ μάρτυς τοῦ θαύματος ἢ σύμπασα Σελεύκου πόλις, ἥπερ καὶ πατρὶς ἦν ἐκεῖνον καὶ πόλις). De nuevo se cita al epónimo de la ciudad en el m. 15, 592 A (κατὰ ταύτην τὴν Σελεύκου πόλιν). En este mismo milagro explica nuestro autor el origen del nombre de la ciudad de Dalisando. Para ello ha de remontarse a la mitología (καὶ γὰρ ἐκ μιᾶς πόλεως ὄρμοντο τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέος τοῦ Ἀμφυτρόωνος). Höfer en Roscher (*Myth. Lex.* IV 328) afirma que es casi seguro que bajo los nombres de Damalis y Sandas se haya de entender el nombre de la ciudad de Dalisando, contraído a partir de Δάμαλις + Σάνδος en Δα(μα)λίσανδα, o bien Δα(μα)λίσανδος. Sobre estas divinidades apenas tenemos noticias, pero es posible que Basilio poseyera mejor información sobre ellas y su conexión con la ciudad de Dalisando.

5. CITAS Y REMINISCENCIAS

Las citas y reminiscencias literarias, cualquiera que sea la obra en que aparecen, tienen sus motivaciones, ya sean meramente intelectuales, psicológicas, sociológicas, propagandísticas, etc. Esta motivación es muy compleja cuando se trata de las citas paganas que inserta un escritor cristiano en sus escritos. En cualquier caso se debe estudiar la mentalidad del que cita, lo citado y finalmente descubrir sus primeras y segundas intenciones. Una obra muy interesante a nuestro juicio a este respecto es la de W. Krause⁵³.

Una primera distinción importante es si la cita aparece en obras especializadas, en cuyo caso obedece a razones científicas o en obras

⁵³ *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Viena, 1958.

de divulgación destinadas al gran público, donde su aparición reviste características especiales. Este es nuestro caso.

Analizaremos en este capítulo los autores manejados por Basilio, la frecuencia de sus menciones y después trataremos de descubrir el porqué recurre a ellos nuestro autor. Distinguiremos la cita directa, donde se reproducen textualmente las palabras del autor citado, de la indirecta, en que no se menciona el autor o de alguna manera se ha modificado algo de lo que dice, aun reconociéndose la fuente.

Citas directas:

HOMERO:

Iliada X 496: καὶ κακὸν ὄναρ κεφαλῆφιβ ἐπέστη (20, 601 C).

Iliada I 365: οἴσθα· τί ἦ τοι ταῦτ' εἰδυῖη πάντ' ἀγορεύω;
(24, 608 B).

Iliada XVI 154: ὁ καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ' ἱπποῖς ἀθανάτοισι
(30, 617 A).

El autor pretende con estas citas dejar constancia de su conocimiento de la cultura clásica y demostrar la predilección de Tecla por las letras. Basilio siente un placer especial al citar directamente a Homero y, si consideramos que toda obra es reflejo del espíritu de su autor, su afición al poeta queda demostrada con el gozo que le hace sentir a Tecla, cuando escucha la respuesta en verso homérico de Alipio.

Estas citas hablan por sí mismas del gran prestigio que debía de gozar Homero entre los seleucienses del siglo v. Fenner afirma que Basilio se le sabía de memoria y sólo necesitaba encontrar un pretexto para recitar uno de sus versos⁵⁴.

Cita bíblica (sólo aparece una): Salmos, 148, 8: οὐ πῦρ, οὐ χάλαζα, οὐ χιὼν, οὐ κρύσταλλος, οὐ πνεῦμα καταιγδός (30, 617 A). Hemos de hacer notar que Basilio ha tomado las palabras del salmo acomodando el sentido a su fin.

⁵⁴ *Op. cit.* en la nota 29, p. 7.

Además de estas citas literales, hemos de anotar los pasajes de los mm. 10 (581 C), 21 (605 A), 24 (608 C) y 28 (613 C) que aparecen entrecorridos en la edición de Migne. Pensamos que muy probablemente son citas textuales de la literatura hagiográfica de la época o que pertenecen al acervo de dichos y tradiciones entonces en boga.

Examinaremos ahora las influencias que los autores anteriores han ejercido en Basilio. Los ecos de Homero, Heródoto, Tucídides y Platón se encuentran a lo largo de toda su obra. Sus reminiscencias y resonancias son múltiples. Nuestro objetivo en este capítulo es señalarlas. Recogemos el material que en su disertación *De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae* de la Universidad de Marburgo nos ofrece Fenner sobre este tema⁵⁵.

Resonancias y reminiscencias homéricas: Que Basilio conoce y admira a Homero es evidente. Lo deducimos no sólo de las citas ya mencionadas, sino de los ecos homéricos que se encuentran en su obra:

Morfología:

πληθύος (18, 596 C): genitivo homérico.

Vocabulario:

λυσσητήρ (18, 597 B): vocablo muy poco usado. Empleado por Homero en *Il.* VIII 299.

ήλ(βατα (11, 581 B): siempre aparece en Homero como epíteto de piedra (cf. *Il.* XV 273, 618; XVI 35; *Od.* IX 243; X 87; XIII 196).

άντι τής αιλδος και θουανοέσης άπίδος (9, 585 D): evoca los atributos de Apolo y Atenea (cf. *Il.* XV 229; V 738 ss.; XVIII 204; XXI 400; PG 85 I, 557 B).

⁵⁵ *Ibid.*, caput I «De Basilii veterum studiis», pp. 11-34.

La fórmula empleada en el m. 10 ἐκ τῆς κορυφῆς ταύτης ἔππους ἐντυναμένη piensa Fenner que también es homérica³⁶, ya que una construcción muy semejante se observa dos veces en la *Iliada* (V 720 y VIII 382) y una vez en la *Odisea* (XIII 17).

Lo referido por Basilio en el m. 29 (613 D): Βασσιανὴ γάρ τις πρὸς τοὺς οἰκείους αὐτῆς διενεχθεῖσά ποτε, καὶ μικρά τινα τῶν οἰκείων αὐτῆς χρυσιδίων ὑφελομένη καὶ οἷα ἄει χερνήτιδι γένοιτο γυναικί, ταῦτα δὲ ἦν δακτύλιοι καὶ περιδέρρα μικρὰ ενοκα ἐλ párrafo de la *Iliada* XII 432 ss.

ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνήτις ἀληθῆς,
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
λοᾶζουσ' ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται.

El viaje de Tecla en el carro de fuego del m. 10 (581 A) recuerda el de Atenea y Hera de la *Iliada* (V 745 y VIII 389).

Finalmente en el m. 12 (585 B-C) se narra una devastación de la comarca y un saqueo del templo. El núcleo de verdad que inspiró este milagro lo debió de constituir alguna incursión de los belicosos isaurios. Basilio los compara con los indígenas de Lestrigonia, ciudad mítica de la *Odisea*, aludiendo a lo que se cuenta de sus feroces habitantes en *Od.* X 60 ss.

No sólo Homero, sino también otros escritores de época clásica han dejado huella en la obra que estudiamos.

Hesíodo: Se le alude en el m. 30, cuando Basilio menciona las mujeres cuya vida se ha distinguido por su piedad debido a la gracia de Tecla; después de enumerar el nombre de algunas, desiste de su empeño, ya que, de no hacerlo así, tendría que escribir un catálogo al modo de Hesíodo: ἔς οὔτε καταλέγειν μοι καιρός, εἰ μήπου καθ' Ἡσίοδον ἄρα καὶ αὐτὸς βουλομένην γυναικῶν ἀριστῶν ἄρτι κατάλογον γράφειν.

Heródoto: A Heródoto le da en el prólogo de los *Thaumata* el calificativo de ἕδιστον. Para recalcar la ambigüedad de los oráculos

³⁶ *Ibid.*, p. 16.

paganos, Basilio aduce el ejemplo de la consulta de Cresos al oráculo de Apolo en Delfos y, con el fin de acreditar su aserto, invita a los que no le creen a buscar los testimonios en el agradabilísimo Heródoto: καὶ εἰ τις ἀπιστοίη μοι, ὡς ταῦτα εἰρηταί τε παρὰ τῆς βελτίστης Πυθίας, καὶ γεγένηται παρὰ τοῦ Κροίσου, λαβὼν τὸν ἥδιστον Ἡρόδοτον, ἐκεῖ ἐν τὰς περὶ τούτων ἐκλεγέσθω πίστεϊς (564 C-D).

En este caso Basilio se sirve de un escritor pagano para reforzar su demostración. Es un tipo de cita que Krause calificaría de «Autoritätszitat»⁵⁷. El hecho de citar a Heródoto en el prólogo le sirve para dejar bien sentada la inutilidad de los oráculos paganos, confirmada por las propias palabras del historiador (cf. Hdt. I 50 ss.). Esta cita, así como su colocación al principio de la obra, tiene un claro valor apologético. Pero esto no impide pensar que Heródoto debía de serle bien conocido a Basilio y muy de su agrado. De lo contrario, el calificativo ἥδιστον no tendría ningún sentido. Avanzando en los *Thaumata* encontramos pasajes que nos confirman que nuestro autor le había leído detenidamente. Paralela a la narración del m. 11 (292 B) es la toma de Sardis narrada por Heródoto (I 84, 92). La muerte de Orencio (18, 301 B C) nos trae a la memoria el relato de la muerte de Polícrates de Samos (Hdt. III 123-4). La palabra ἡβηδόν que encontramos en el m. 12 (585 B), de muy raro uso entre los clásicos, aparece dos veces en Heródoto: I 172. — ἐνδύντες τὰ ὄπλα ἅπαντες Καῦνοι ἡβηδόν, y en VI 21. — Συβάριος γὰρ ἀλούσης ὑπὸ Κροτωνιητέων Μιλήσιοι πάντες ἡβηδόν ἀπεκείραντο τὰς κεφαλὰς καὶ πένθος μέγα προσεθήκαντο.

Trágicos: Basilio emplea también términos tomados del vocabulario de los trágicos⁵⁸:

ζάχρυσος (12, 585 B): «rico en oro». Palabra formada por el prefijo ζα- intensificativo y χρυσός empleada cuatro veces en Eurípides (*Alc.* 498; *Iph. Taur.* 111; *Rhes.* 370, 439).

χρυσηλάτος (18, 597 A): frecuente en los trágicos, pero muy rara en otros autores (cf. Aesch., *Eum.* 182; *Sept.* 644. Soph.,

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 53.

⁵⁸ Fenner, *op. cit.*, p. 27.

Oed. R. 1268; *Trach.* 924. *Eur., Andr.* 166; *El.* 713; *Hypp.* 862; *Ion* 25; *Iph. Aul.* 1565; *Med.* 919 y 786; *Phoen.* 62).

διφρηλατοῦσαν (10, 581 A): tomada, según Fenner, probablemente del *Ajax* (v. 845) sofocleo:

σὺ δ' ὦ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν.

En el m. 12 (589 C) Basilio narra las disensiones entre Mariano de Tarso y Dexiano de Seleucia provocadas por haber prohibido el primero a sus fieles acudir a la fiesta de Tecla en Seleucia. Esto ofende la dignidad de la mártir que castiga con la muerte la osadía de Mariano: οὕτε γὰρ εἰς πεμπτὴν ἢ ἕκτην ἡμέραν ὁ Καπανεύς οὕτως ἐπεβίω τῇ θρασύτητι ταύτῃ. Pensamos que al escribir este milagro Basilio tenía en mientes *Los Siete contra Tebas* de Esquilo; identifica la insolencia de Mariano con la de aquel Capaneo que fue fulminado por el rayo de Zeus al intentar escalar las murallas de Tebas. Hemos de hacer notar que lo que más sobrecogió a los conciudadanos del obispo fue la rapidez con que siguió la muerte al aviso de la venganza de Tecla. Fue todo instantáneo. La rapidez de los acontecimientos recuerda la fugacidad del rayo. Motivo que se suma para hacernos pensar que la fuente de Basilio en esta ocasión fue dicha obra.

Tucidides: Una reminiscencia tucididea encontramos en el m. 3 (569 B-C) en que una enferma, abrumada por sus dolores y por el sofocante calor del verano, decide tirarse a un pozo: Νυκτὸς δὲ ἐπιλαβούσης, καὶ τῆς φλογὸς ἐπιταθείσης, ἤσχαλλε μὲν τὴν ἀρχὴν, ὡς ἂν καὶ ἀσυνήθης, καὶ διηπορεῖτο, καὶ ἄσθματος ἐπληροῦτο, καὶ ἰδρῶτι κατερρεῖτο... τέλος δὲ, ὡς ἐνικᾶτο τῷ κακῷ ὥρμησε μὲν ἐπὶ τί ποτε τῶν παρακειμένων φρεάτων, ὃ καὶ βαθὺ καὶ πλεθύον ἦν ὕδατι, ὡς ἐγκυβιστήσαι τε τούτῳ καὶ ἐννήξασθαι, ἢ καὶ ἀποπνιγῆναι· τοῦτο γὰρ ἦν τὸ πάντως ἐσόμενον τοῦ κακοῦ πέρας. Reproducimos a continuación el párrafo de la descripción de la peste que nos evoca (Tuc. II 49, 5-6): τὰ δὲ ἐντὸς οὕτως ἐκάετο ὥστε μῆτε τῶν πάνυ λεπτῶν ἱματίων καὶ σινδόνων τὰς ἐπιβολὰς μηδ' ἄλλο τι ἢ γυμνοὶ ἀνέχεσθαι, ἥδιστὰ τε ἂν ἐς ὕδωρ ψυχρὸν σφᾶς αὐτοὺς ρίπτειν. καὶ πολλοὶ τοῦτο τῶν ἡμελημένων ἀνθρώπων

καὶ ἔδρασαν ἐς φρέατα, τῇ δίψῃ ἀπαύστῳ ξυνεχόμενοι· καὶ ἐν τῷ ὁμοίῳ καθειστήκει τό τε πλέον καὶ ἔλασσον ποτόν.

Platón: Norden⁵⁹ afirma que basta con encontrar en un escritor cristiano del siglo IV (la época en que se ha llegado a la reconciliación del helenismo y el cristianismo), cualquier leve semejanza de expresión con Platón, para poder afirmar sin más que dicho escritor le conocía. Esta afirmación es totalmente válida al acercarnos a los milagros de Basilio. Por su formación eclesiástica debió de estudiar profundamente a Platón, puesto en candelero en el siglo V por los Padres de la Iglesia que utilizaban sus escritos para fundamentar la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma. A esto añadamos su admiración por la antigüedad clásica y comprenderemos hasta qué punto es lógico que en este *humus* cultural Basilio estuviera familiarizado con el filósofo, y que, de un modo más o menos inconsciente, surgiera en él la forma platónica de escribir. El adjetivo θαυμαστός con que califica a Platón indica suficientemente en qué concepto le tenía.

Señalamos los párrafos donde son perceptibles sus influencias.

En el m. 10 (581 A-B) Basilio describe el lugar sagrado de Tecla en Dalisando. No cita a Platón. Pero la lectura del *Fedro* delata abiertamente cuál ha sido la fuente donde se inspiró Basilio para esta descripción. Reproducimos a continuación ambos textos:

Basilio describe así el lugar elegido por Tecla:

ὡς ἐν καθαρᾷ τε καὶ ἀμφιδεξίῳ καταγωγῇ κείμενον. τὰ τε γὰρ ἐν αὐτῇ δένδρα πολλά τε καὶ ὑψηλά καὶ ἀμφιλαφῆ καὶ ἀμφιθαλῆ καὶ καλλίκαρπα.

En el *Fedro* (230 B-C), al llegar al lugar deseado, exclama Sócrates:

νῆ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἢ τε γὰρ πλάτανος αὖτη μάλ' ἀμφιλαφῆς τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον.

⁵⁹ *Antike Kunst-Prosa* II, Stuttgart⁵, 1958, p. 479 (nota).

αἶ τε αὖ πηγαί πολλαί τε καὶ
 χαριέσταται καὶ μάλα ψυχροῦ
 ὕδατος· ὡς ἐξ ἑκάστου φυτοῦ τε
 καὶ πέτρας, ὡς εἰπεῖν, ἑκάστης
 ἐκθέουσαι τε καὶ διαρρέουσαι
 καὶ αὐτὸν περιθέουσαι τὸν νεῶν.
 τό τε εὕπνουν τοῦ τόπου ὡς
 πολὺ τε καὶ λιγυρὸν καὶ ἀγα-
 πητόν· ἢ τε ὑπὲρ κεφαλῆς φῶδῃ
 ὀρνίθων ὡς μάλα θαυμασία τε
 καὶ καταθέλξει ἱκανὴ οὐκ ἀνει-
 μένον μόνον ἤδη καὶ τρυφηλόν,
 ἀλλὰ γὰρ καὶ κατηφῆ καὶ κατε-
 στυγημένον ἀνθρωπον. ἢ τε πῶα
 πολλή τε καὶ δαφιλής καὶ πο-
 λύχρους ἐπικεχυμένη τῆ γῆ καὶ
 ἀναπαύεσθαι παντὶ παρέχουσα,
 καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ καὶ παι-
 δίοις ἀθύρουσι καὶ βοσκήμασι
 νεμομένοις.

ἢ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ
 τῆς πλατάνου ρεῖ μάλα ψυχροῦ
 ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμή-
 ρασθαι· Νυμφῶν τέ τινων καὶ
 Ἀχελφῶου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν
 τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι.
 εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὕπνουν τοῦ
 τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα
 ἠδύ· θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὕπη-
 χεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ.

πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς
 πῶας ὅτι ἐν ἡρέμα προσάντει
 ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν
 κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. ὥστε
 ἄριστά σοι ἐξενάγεται, ὦ φίλε
 Φαῖδρε.

Una reminiscencia del *Fedro* encontramos también en el m. 21 (604 B). Se va a relatar una epidemia de ganado. Era el verano: θέρος ἦν καὶ τεττίγων φῶδῃ καὶ πολὺς ὁ ἥλιος ὑπὲρ κεφαλῆς φλέγων, καὶ τις ἐπενέμετο βαρεία νόσος. Los tres conceptos de esta frase: θέρος, τεττίγων φῶδῃ, ἥλιος φλέγων nos inducen a pensar que Basilio, al escribir esto, tenía en su pensamiento las frases del *Fedro*:

230 C: θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὕπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ.

258 E: καὶ ἄμα μοι δοκοῦσιν, ὡς ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες, ἔδοντες, καὶ ἀλλήλοισι διαλεγόμενοι, καθορᾶν καὶ ἡμᾶς.

262 D: οἱ ὑπερ κεφαλῆς φῶδοί.

Al comienzo del m. 18 el autor nos empieza a describir el último día de la fiesta. Muchos acudían a ella. Los participantes, llenos de

fe, salían de allí «renovados» en cuerpo y alma: καὶ τυχῶν τῶν θείων μυστηρίων ἀπελθεῖν ἡγιασμένος, καὶ ὡσπερ τις νεοτελῆς ἀνακαινισθεὶς καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν. El vocablo νεοτελῆς («recién iniciado») delata también el influjo de Platón. Aparece en el *Fedro* 250 E: ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελῆς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν... κτλ. En la literatura griega profana aparece esta palabra en Platón y en Luciano (*Meretr.* 11, 2). Basilio podría haberla leído en Luciano, pero la frecuencia de citas platónicas, especialmente del *Fedro*, nos induce a pensar que la tomó de Platón. Posteriormente no vuelve a aparecer.

En el m. 25 (609 B) se va a relatar cómo dos sofistas, Aretarco e Isocasio, serán curados a pesar de su falta de fe. Basilio se justifica, «de esto no tenía ninguna culpa la virgen», como diría Platón: ἄπιστος ὢν, τετύχηκε θαύματος παρὰ τῆς μάρτυρος, μεμένηκε δὲ ἄπιστος, ἀλλ' ἢ αἰτία τῶν βουλομένων, ὡς πού φησιν ὁ θαυμαστός Πλάτων, ἢ δὲ μάρτυς ἀναίτιος. Encontramos estas palabras en *La república* X 617 E, cuando hablando de la reencarnación del alma en una nueva vida Laquesias echa la culpa de la mala elección al que elige y no a la divinidad: αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.

Todavía señala Fenner⁶⁰ algunos lugares en que Basilio parece imitar el *modus dicendi* platónico. Así, el estilo del m. 23 (605 D) es muy semejante al de *Critón*, 50 A ss. El tono retórico de Basilio en el m. 26 (612 A): εἶτα, ὦ σοφώτατε καὶ ἐμφρονέστατε σοφιστῶν καὶ αὐτὸν τὸν Γοργίαν ἡμῖν ἀναπνέων οὐ παρέσχεν, ἀλλὰ... κτλ., más se debe, piensa Fenner, a las lecturas de Platón que al mismo Gorgias.

Los ingredientes platónicos en los *Thaumata* de Basilio son, pues, abundantes. Esto no nos extraña si pensamos que Platón fue uno de los autores que más han influido en escritores de la talla de San Basilio el Grande, Gregorio Nazianzeno y Gregorio de Nisa⁶¹. Aparte de esto el *Fedro* fue objeto de la especial atención de los tratadistas de retórica⁶².

⁶⁰ *Op. cit.*, pp. 19 ss.

⁶¹ Cf. Th. L. Shear, *The Influence of Plato on Sant Basil*. Diss. Baltimore, 1906, pp. 15 ss.; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platónico*, Diss. Vratislav, 1906, pp. 26 ss.; C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenouque, Platonis imitatoribus*, Diss. Gott., 1906, pp. 47 ss.

⁶² Cf. L. Gil, notas a la ed. del *Fedro*, Madrid, 1957, pp. LIX ss.

Entre los escritores de época tardía Basilio parece hacer una alusión o citar veladamente a **Filón de Alejandría** en el m. 8 (577 C) cuando bajo la fórmula εἶποι τις ἄν llama a la niña del ojo «el ojo del ojo»: τὴν κόρην... ἦν καὶ ὀφθαλμὸν εἶποι τις ἄν ὀφθαλμοῦ. En el libro de Filón sobre la creación del mundo, P. 15 M (22, 5 ss. Cohn), leemos: ἐπὶ δὲ πᾶσιν, ὡς ἐλέχθη, τὸν ἄνθρωπον (sc. *deus creavit*), ᾧ νοῦν ἐξείρετον ἐδωρεῖτο, ψυχῆς τινα ψυχὴν καθάπερ κόρην ἐν ὀφθαλμῷ· καὶ γὰρ ταύτην οἱ τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων ἀκριβέστερον ἐρευνῶντες ὀφθαλμοῦ λέγουσιν ὀφθαλμὸν εἶναι⁶³.

En el m. 2 al describir el suave frescor que deja la mártir tras su paso hace referencia a la geografía de **Estrabón** (XVI 2, 6).

Conoce la Historia de **Dionisio Sículo**, como lo muestra el hexámetro Κροῖσος Ἄλυν διάβας μεγαλήν ἀρχὴν καταλύσει tomado de su obra (IX 31, 1) al referir la historia de Creso (563 B).

El motivo de la aparición a un joven de un démon en forma de bella dama lo encontramos en la vida de Apolonio de Tiana (II, XXVI 550), por lo que pensamos que Basilio conoció también los escritos de **Filóstrato** o los de aquellos autores que escribieron sobre aquel personaje.

Recapitulando lo dicho anteriormente, observamos que Basilio es un buen conocedor y admirador de la cultura clásica, al menos en sus figuras más ilustres. Cita literalmente tres veces a Homero y conoce su vocabulario, hace referencia a Hesíodo, se apoya en la autoridad de Heródoto, recuerda a Tucídides y a los trágicos y bebe en las fuentes de Platón.

Partiendo de la base de que una colección de milagros no va dirigida a los círculos intelectuales superiores, sino a la población media en general, estas observaciones no son sino un indicio más del nivel cultural de la Seleucia del siglo v. Las alusiones a los clásicos debían ser muy del gusto del auditorio al que iban dirigidas. Y si los *Thaumata* están impregnados de erudición griega, es digno de observarse que las referencias a la literatura religiosa son mínimas. Esto nos ilumina sobre el ambiente espiritual de Seleucia: en efecto, una colección cristiana de milagros con tales características en esta época hace pensar que el cristianismo, a pesar de su oficialidad, todavía era más ley que vida en el pueblo, y que, por

⁶³ Citado por Fenner, *op. cit.* en la nota 29, p. 30.

supuesto, le faltaba aún mucho para alcanzar el arraigo del helenismo, cuya cultura, como vemos, se refleja a lo largo de todos los *Thaumata*.

6. PREHISTORIA Y ANTECEDENTES DEL CULTO

El objetivo que nos proponemos en este capítulo es descubrir a través de los *Thaumata*, dentro de los límites impuestos por la escasez de datos, cuáles eran las divinidades paganas anteriores a Tecla a quienes rendían culto los habitantes de Seleucia. Es éste un paso previo para comprender algunos de los rasgos del culto de nuestra Santa visibles en la obra de Basilio.

El testimonio de la «Vida de Tecla» nos muestra cómo la Santa, después de haber ocupado en vida la cima de un monte cercano a Seleucia y haber fijado allí su morada, opone un muro al *daimon* Sarpedón asentado en un promontorio marítimo, y otro a Atenea, habitante de la torre que lleva su nombre (PG 85, I 557 A). De ello se deduce que ya de antiguo se daba en la ciudad de Seleucia culto a estas dos divinidades, las cuales todavía contaban en época de Basilio con seguidores, especialmente Sarpedón (cf. mm. 1 y 26).

Aunque no mencionado por Basilio, pensamos que el culto a Artemis estaría, de igual manera, fuertemente arraigado en la población de Seleucia. El hecho de que Estrabón (XIV 677) mencione el oráculo de una Artemis Sarpedonia en Cilicia es un buen argumento para pensar en la influencia que debió ejercer esta divinidad antiguamente. El testimonio de las monedas cilicias e isaurias en que aparece Artemis con la misma frecuencia que Apolo o Atenea demuestra la extensión de su culto. No olvidemos que Seleucia se encuentra en terreno apolíneo y que, como recuerda Schultze⁶⁴, entre las divinidades micro-asiáticas aparece Artemis, la hermana de Apolo, bajo diferentes nombres siempre en primer plano. Si bien estas divinidades fueron honradas desde los orígenes de Seleucia, cuando el diádoco Seleuco I fundó la ciudad hacia el año 295, pensamos que sus nombres de importación helénica se asignaron a divinidades indígenas cuyos nombres ignoramos, aunque de su existencia no cabe dudar.

⁶⁴ *Op. cit.* en la nota 2, p. 245.

Sarpedón, bajo cuyo nombre se esconde un primitivo dios de Seleucia, se asimiló posteriormente, no sin oponer resistencia, a Apolo con el epíteto de Sarpedonio⁶⁵. De dónde procede esta divinidad, cuál fue el culto que se le rindió, a qué tipo de religiosidad pertenece, son una serie de interrogantes todavía hoy sin respuesta. La misma etimología de su nombre es problemática y no hay acuerdo entre los investigadores⁶⁶.

En la literatura clásica conocemos la figura de Sarpedón a través de la *Iliada*, donde ya se nos presentan dos genealogías diferentes: en VI 119 Sarpedón es hijo de Laodamia (hija de Belerofonte) y Zeus, en tanto que en VI 196 aparece como hijo de Zeus y Europa, nacido en Creta y posteriormente instalado en Asia. Esta tradición es la que sigue Heródoto I 173, Eurípides (*Reso*, 29) y Diodoro IV 60, 2; V 78. Los motivos que le indujeron a dirigirse a Asia Menor son diferentes según los autores. Heródoto (I 173) cuenta que fue expulsado por su hermano Minos y que, una vez en Asia, se instaló en el territorio de los licios. Le sigue a Heródoto Estrabón (XII 573 C; XIV 677 C). Según Apolodoro (III 1, 2, 1), es el amor común de los tres hermanos por el joven Mileto el motivo de la enemistad entre Minos y Sarpedón y la razón de la huida y la llegada de este último a territorio cilicio, donde se hallaba su tío Cílix, hermano de Europa, en guerra con los licios. Se alía a él, vence y gobierna al pueblo licio.

Es en la zona de Cilicia donde más extensión alcanzó la fama de este héroe. Así lo atestiguan Diodoro y Zósimo⁶⁷. Estos testimonios nos dejan ver que a mediados del siglo II a. C. Apolo ya se había fundido en Cilicia con Sarpedón, gozando su oráculo de extendido renombre. Esto significa que la fusión de estas dos divinidades se realizó más o menos en el siglo III en la época en que Seleuco fundó la ciudad de su nombre e importó la cultura y creencias helénicas.

⁶⁵ Cf. H. Usener, *Götternamen*, Francfort, 1948, p. 218, y L. Radermacher, *op. cit.* en la nota 45, p. 66.

⁶⁶ Cf. «Sarpedon», en *PW*, Stuttgart, 1896 ss., y en Roscher, *Myth. Lex.*, Leipzig, 1890 ss., t. IV, 390 ss.

⁶⁷ Diodoro XXXII 10, 2: Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ βασιλέως (scil. Alexander Balas, 146 a. J. C.) βραχὺ πρὸ τῶν ἐνεστώτων χρόνων χρηστηριαζομένου κατὰ τὴν Κιλικίαν. ἔνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι. Zósimo I 57: ἐν Σελευκείᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἴδρυτο καλουμένου Σαρπηδονίου καὶ ἐν τούτῳ χρηστήριον.

La figura de Sarpedón, no obstante, había llegado con anterioridad a esta zona de Asia Menor y pensamos que a su llegada se habría identificado con alguna divinidad indígena.

Basilio en el milagro 1 da fe del conocimiento que ya de antiguo se tenía de Sarpedón en Seleucia: τὸν Σαρπηδόσιον τοῦτον ἀγνοεῖ μὲν οὐδεὶς (καὶ γὰρ παλαιότατον τὸ κατ' αὐτὸν μυθολόγημα ἔγνωμεν ἀφ' ἱστοριῶν καὶ βιβλίων) ἄνδρα.

Consideramos muy valioso el testimonio de Basilio para el estudio del culto que se rendía en Seleucia a esta divinidad. Haciéndose eco de la tradición cilicia, desarrolla nuestro autor una etiología que justifica el culto junto a su tumba en la desembocadura del Kalykadnos (Cilicia). Este hombre Sarpedonio, relata Basilio, llega por mar como extranjero y advenedizo en busca de su hermana a tierra microasiática. Aquí, como no conoce ni los lugares ni a su tío Cílix (hermano de Europa)⁶⁸, se le da muerte por haber ofendido a los habitantes del país y se le entierra en un promontorio a la orilla del mar. En este lugar, que tomará su nombre, es donde se encontraba todavía en tiempos de Basilio su tumba, sobre la que se desarrolló un culto heroico y se elevó un templo en el que se daban oráculos. El tiempo transcurrido, y la necedad de los hombres, dice Basilio, fueron el factor principal para que se le considerara como un *daimon*, alcanzase fama de adivino y decidor de oráculos y se le venerase posteriormente como un dios (1, 568 A).

Es digno de observarse el espíritu crítico de nuestro autor al juzgar la piedad popular, a la que achaca el crear dioses a partir de mitos.

En este relato, señala Höfer⁶⁹, Basilio difiere de la tradición en el motivo del viaje. Según él, Sarpedón llega a las costas de Cilicia en busca de su hermana. Las tradiciones más antiguas, sin embargo, cuentan que fue Cílix quien, siguiendo el rastro de su hermana Europa, raptada por Zeus llegó a las costas de Kalykadnos y se afincó en ellas, dando así su nombre a estas tierras. Basilio ha hecho la transferencia del motivo de la búsqueda de la joven del tío al sobrino.

⁶⁸ Köhler, «Sarpedon», *Rhein. Mus.* 14, 1859, p. 473, afirma que *patradelphos* es un error del editor o una falsa lectura por *mētradelphos*.

⁶⁹ «Sarpedon» en Roscher, *Myth. Lex.* IV 399.

No por esta narración, advierte Höfer⁷⁰, podemos sustituir la tradición más popular transmitida por Apolodoro (cf. *supra*) que enlaza al Sarpedón cilicio con el licio-homérico, cuya tumba está en Xanthos y no en Kalykadnos. Sin embargo, a pesar del error mencionado, nos ofrece este relato un valioso documento de la tradición indígena del Sarpedón cilicio.

Éste era el panorama religioso de Seleucia a la llegada del cristianismo. Pero, poco a poco, la nueva religión va penetrando y empieza a formarse lo que G. Murray designa con el nombre de «conglomerado», confirmándose aquí la idea de Dodds de que los desarrollos religiosos se verifican normalmente por «aglomeración» y no por «sustitución». Afirma, en efecto, este autor que un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo —a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente— o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por los mismos⁷¹. De esta forma, pensamos, coexistían elementos de diferentes religiones en la ciudad de Seleucia, a pesar de la legalidad del cristianismo como religión oficial.

En Tecla se reflejan rasgos de los dioses paganos y muchos son los que al acudir a ella siguen adorando, de forma más o menos inconsciente, a aquellas divinidades cuyo culto estaba oficialmente prohibido. Basilio, de acuerdo con el edicto de Teodosio sobre la extirpación del culto pagano, colabora a la difusión del cristianismo ensalzando la vida y hechos de Tecla, protomártir cristiana venerada en Seleucia⁷².

En el relato de su vida ya nos mencionó Basilio cómo Tecla se opuso (ἐπιτελιχ(ζει) a Atenea y Sarpedón. En el milagro 2 relata cómo redujo al silencio a esta última divinidad. A partir de los datos de este milagro deduce Deubner⁷³ que Sarpedón fue un dios ctónico. Apolo, que tantos oráculos ocupó con su nombre, también dejó sentir su *dynamis* en Seleucia sometiendo a Sarpedón a su potestad.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Los griegos y lo irracional*, trad. española de M. Araujo, Madrid, 1960, p. 169.

⁷² Cf. PG 85, I, 560 A ss.

⁷³ *De Incubatione*, Leipzig, 1900, p. 101.

Los testimonios de Zósimo y de Diodoro sobre el oráculo de Apolo Sarpedonio garantizan el vigor de la religión apolínea en esta región. No obstante, cree Deubner que Sarpedón no fue nunca absorbido totalmente por Apolo, ya que es al primero, al héroe ctónico, al que sucede como heredera directa la Santa cristiana.

Por el contrario, E. Lucius⁷⁴ afirma que, si bien en la leyenda Sarpedón era un simple héroe, en la realidad apenas se distinguía de Apolo. Debía su fama al oráculo que poseía junto al mar. Para la abolición total de su culto, como pretendía el cristianismo, se requería encontrar un sustituto a sus funciones, especialmente la de revelar oráculos y curar enfermedades. Este lo hallaron los habitantes de Seleucia en Tecla y de aquí que la vencedora de Atenea se convirtiera también en la heredera de Apolo Sarpedonio, asumiendo sus propiedades.

Hamilton⁷⁵ sigue a Deubner y a Lucius afirmando que Sarpedón es un dios ctónico asociado en Seleucia a Apolo, a quien Tecla reemplazó.

Radermacher⁷⁶ adopta una postura diferente: se aparta de Deubner al considerar a Tecla no como la sucesora de Sarpedón, sino como su competidora. Se basa para formular esta afirmación en que:

- a) El dios y la Santa cristiana durante largo tiempo han coexistido ejerciendo las mismas funciones.
- b) El lugar donde se les rendía culto se hallaba a cierta distancia. Mientras el templo de Sarpedón está junto al mar, el de Tecla se halla en una pequeña colina junto a la ciudad.

Critica Radermacher la conexión establecida por Deubner entre Tecla y el héroe ctónico Sarpedón por el hecho de desaparecer la primera, según la leyenda, hundiéndose en la tierra. La desaparición de Tecla tiene las mismas características que las desapariciones de las ninfas. Esto es lo que hace a Radermacher suponer que Tecla

⁷⁴ *Die Anfänge der Heiligenkultes in der christlichen Kirche*, Tubinga, 1904, pp. 212 ss.

⁷⁵ *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres, 1906, pp. 136 ss.

⁷⁶ *Op. cit.* en la nota 45, pp. 64 ss.

no está suplantando precisamente al héroe Sarpedón, sino a alguna otra divinidad femenina, probablemente a alguna ninfa, que concibe como complemento de Sarpedón, habitante de un promontorio marítimo⁷⁷. El que entre héroe y ninfa no haya otra diferencia que la existente entre hombre y mujer, explica el carácter ctónico que Deubner descubriría tanto en la divinidad local como en nuestra Santa.

Ahora bien, ciñéndonos al testimonio de los *Thaumata* objeto de nuestro estudio, tenemos que observar:

1. Basilio tiene a Sarpedón por un hombre elevado a la categoría de dios en el transcurso del tiempo por la necedad popular (1, 568 A). Según Basilio, la transformación de Sarpedón de hombre en dios no difiere en nada de la de cualquier otro héroe ctónico que después de su muerte recibe culto en el lugar de su tumba.
2. Hace hincapié en su condición meramente humana. Con sus palabras, cuya colocación estilística ha sido pensada cuidadosamente, se burla del modo más sutil de la condición divina de Sarpedón (τὸν Σαρπηδόσιον... τὸν ἄνδρα ποτὲ τοῦτον γεγονότα). Esta simple insinuación al comienzo de los *Thaumata* sería más elocuente para el lector avisado que un amplio fárrago retórico. La designación irónica de τοῦ βελτίστου Σαρπηδοσίου (m. 2) para llamar la atención sobre su ineficacia o el humor un tanto sarcástico del m. 26 concuerdan con la propaganda de captación psicológica empleada por nuestro autor para difundir el culto de Tecla. Basilio sabe muy bien que no todo su auditorio lo constituye aquel público crédulo que se dejaba impresionar fácilmente por las narraciones maravillosas de los santos. Por el contrario, conoce el espíritu crítico de ciertos de sus oyentes y sabe cuáles son los mejores métodos para encauzarlos hacia la fe cristiana, o por lo menos para apartarlos de la pagana.
3. Basilio no identifica en ningún momento a Apolo y Sarpedón. En tanto que Zósimo y Diodoro hablan del santuario de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 118. Podría apoyar la tesis de Radermacher el hecho (que por cierto le pasa inadvertido) de que Basilio llame νομφευτήριον (10, 581 A) al templo de la Santa en Dalisando.

Apolo Sarpedonio, Basilio habla siempre del Sarpedonio. Tan sólo una vez escribe Sarpedón (m. 26). El hecho de que para nombrar a esta «divinidad» acuda al adjetivo «Sarpedonio» no se debe tanto al empleo del sobrenombre de Apolo como a la insinuación que con ello hace al «hombre sarpedonio» del m. 2. El único lugar donde le menciona con el nombre de Sarpedón es al final del m. 26: Aretarco atribuye su curación a Sarpedonio. Basilio le replica ironizando su afirmación y le contesta que, con tal que se cure su alma, puede atribuir la curación a Sarpedón, a Apolo o a cualquier otro de los démones amigos. Hay aquí un desdoblamiento de las dos divinidades: Apolo y Sarpedón se nos presentan como dioses diferentes. Ante esta evidencia surge el dilema de si Apolo y Sarpedón eran considerados en época de Basilio como dos dioses autónomos o si este desdoblamiento se debe a la pluma de Basilio. De fiarse únicamente de los *Thaumata*, la impresión es de que son personajes distintos, ya que no hay ninguna alusión a Apolo Sarpedonio, ni se menciona excepto en este milagro, a Apolo en toda la obra. Pero a partir de los demás datos existentes sobre Sarpedón nos inclinamos a pensar que la fusión de ambas divinidades se había ya realizado, si bien no de manera absoluta. Basilio, consciente de ello, se remonta al origen de este culto y en su reproche a Aretarco los disocia (26, 612 B). Esta afirmación es prueba de que, si no existía un sincretismo total, Apolo y Sarpedón se encontraban muy cerca uno de otro. De lo contrario, ¿por qué cita Basilio por su nombre a estas dos divinidades y no a ninguna otra, por ejemplo, a Asclepio? Estamos seguros de que no es una mera casualidad.

4. Deducimos de las palabras del milagro 26 (αὐτὸς ἄν, εἶπερ ἠδύνατο, οὐ παρέσχεν, ἀλλὰ τὸν ἰκέτην αὐτοῦ, καὶ θιασώτην, καὶ, ὡς ἄν αὐτὸς εἶποις, μύστην καὶ ἐραστήν, πρὸς ἕτερον ἔπεμπε πρόσωπον, καὶ ταῦτα πολέμιον;) que Sarpedón en Seleucia no se limitaba a pronunciar oráculos y curar enfermedades, sino que en torno suyo había cofradías religiosas y un culto místico. Así lo indican esos calificativos de μύστης y θιασώτης que, al decir de Basilio, se apli-

caba Aretarco a sí mismo. Por la escasez de datos, no sabemos cuáles eran las prácticas religiosas de los *mystai* de esta divinidad ctónica. Pensamos que el carácter misterioso del culto tributado a Sarpedón iría ligado a una religiosidad agraria. Recordemos que Sarpedón procede de Creta, isla célebre por sus ritos agrarios, y la difusión en Asia Menor del culto de Cíbele. Sólo así se explica la tenaz pervivencia de dicho culto, todavía existente en el siglo v después de doscientos años de encarnizada persecución a los ritos paganos.

5. En efecto, en época de Basilio todavía tenía vigor. Aunque en el milagro primero asegura que Tecla hizo callar al πολυφωνότατον χρησολόγον, su afirmación no debe tomarse literalmente. En el m. 2 nos habla de Aba, que, antes de dirigirse a Tecla, acude a Sarpedón para que la cure de su enfermedad. Por esto estamos de acuerdo con Radermacher en que Tecla no es mera sucesora de Sarpedón, como afirma Deubner, sino su competidora. Que Basilio intente demostrar que Tecla es superior a Sarpedón no quiere decir que la Santa haya suplantado al héroe pagano. De hecho Sarpedón continúa teniendo adictos y Basilio no lo oculta.

El templo de Apolo Sarpedonio, según el testimonio de Zósimo, estaba bastante alejado de la ciudad (probablemente cerca de la ciudad de Holmoi, cuya situación no conocemos exactamente), excavado en una roca, en cuyo interior había un ἄγαλμα de Apolo⁷⁸. Según Basilio (p. 562 ss.), estaba situado en una lengua de tierra que penetraba en el mar, en una situación que le permitía a Tecla tenerle a la vista desde el lugar donde ella recibía culto.

Heberdey y Wilhelm⁷⁹ ponen de relieve el valor de las indicaciones sobre este santuario que ofrece el fragmento de un encomio copto a San Atanasio publicado por O. von Lemm (*Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg* 36, 1886, n.º 11) y que completa los datos deparados por Basilio. Pero reconocen que en el momento de

⁷⁸ Höfer, «Sarpedon», en Roscher, *Myth. Lex.* IV 398.

⁷⁹ *Reisen in Kilikien. Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe*, Bd. 44; Abh. 6, Viena, 1896, p. 100.

realizar su viaje por las costas de Cilicia desconocían no sólo dicho texto, sino los *Thaumata*, por lo cual no pudieron aventurarse a identificar el paradero del santuario, prefiriendo callar su impresión personal ante la imposibilidad de verificarla de un modo real.

7. ORGANIZACIÓN Y SITUACIÓN DEL SANTUARIO DE SELEUCIA

En el lugar donde, según la tradición, Tecla desapareció dentro de la tierra se levantó un altar rodeado de columnas de plata. Aquí la Santa comenzó a obrar sus milagros, convirtiéndose su recinto en un verdadero *λατρείον* al que acudían peregrinos de los más diversos lugares (PG 85, I, 560 A ss.). En este punto es donde se inició el culto a Tecla y sobre la primitiva gruta se erigió el templo del cual nos habla Basilio en su obra. La primera mención de este santuario se la debemos a Gregorio Nazianzeno (PG 37, 1067), cuya devoción a Tecla era tan grande que por el nombre de la Santa diferenciaba Seleucia de las otras ciudades del mismo nombre (PG 35, 1105 C ss.). Referencias a este santuario anteriores a Basilio se encuentran en Eteria⁸⁰, Isidoro de Pelusio⁸¹ y Teodoro de Ciro⁸². Las más completas son las de la monja Eteria (finales siglo IV) con ocasión de su visita al «*Martyrium* de Santa Tecla». La localización del santuario que nos da coincide con los detalles de Basilio en los *Thaumata*. Así describe su situación: *locus est ultra civitatem in colle sed plano, habebat de civitate forsitan mille quingentos passus*. Nos informa también de los pequeños *monasteria* que había por la colina y de la situación del *martyrium* dentro del templo⁸³. Nuestro propósito ahora es examinar cuál es la localización geográfica, así como las dependencias y el personal del templo de acuerdo con los *Thaumata*.

El santuario, centro de peregrinación, estaba situado en las afueras de la ciudad. En los mm. 6, 9, 19 y 21 se nos habla de los

⁸⁰ *Peregrinatio Aetheriae*, ed. O. Prinz, Heidelberg, 1960.

⁸¹ *Ep.* I, 160 (PG 78, 289).

⁸² *Historia Religiosa* 39 (PG 82, 1492 C).

⁸³ *Sed ut redeam ad rem, monasteria ergo plurima sunt ibi per ipsum collem et in medio murus ingens, qui includet ecclesiam in qua est martyrium, quod martyrium satis pulchrum est* (*Peregrinatio* XXIII 4).

caminos que subían de la ciudad al *temenos* de Tecla. Del m. 6 se colige que el templo se unía a la ciudad por un camino agreste con abundantes matorrales, en uno de los cuales esconde el ladrón la cruz robada al tesoro de la mártir. En el m. 9 describe Basilio el camino de la ciudad al templo intransitable por el ir y venir de la muchedumbre (ὡς τὴν ἐπέκεινα λεωφόρον μηδὲ ἄρκεῖν τοῖς ἀνωῦσι). El adverbio ἐπέκεινα indica que había más de un camino que conducía al templo. Esto se confirma en el m. 21, en donde se dice que tanto el sendero (ἀτραπὸν) como el camino (λεωφόρον) eran dignos de observarse por el numeroso ganado que acudía al agua salúfera.

El verbo ἀνειμι con que se designa la acción de ir al templo nos indica que éste se hallaba situado a cierta altura sobre el nivel de la ciudad. Coincide con el dato de la vida en que se cuenta que a Tecla se le daba culto en aquella pequeña colina al sur de Seleucia donde tuvo lugar su desaparición.

El hecho de que el obispo Samo subiese diariamente dos veces al templo cantando salmos (30, 617 A), así como el que también subiera el hijo de Alipio cada mediodía a visitar a su padre enfermo (24, 608 D), indica que el templo no distaba mucho de la ciudad, coincide con esto el testimonio de Eteria, que sitúa el templo a unos mil quinientos pasos de ésta.

Los *Thaumata* deparan las siguientes noticias sobre el santuario: en el m. 3 se nos informa que las paredes estaban revestidas de placas de mármol (καὶ τοῖς μαρμάροις ἑαυτὴν προσήρειδεν). El templo tenía más de un pórtico, como se deduce del m. 18 (ἀπὸ τινος τῶν κατὰ τὸν νεῶν στοῶν διακύπτων). Uno de estos, situado a la derecha del templo, estaba orientado al mediodía, de lo que se colige que la orientación del templo era hacia el Este.

Contaba el santuario con un patio (σάλη) donde había toda clase de aves: palomas, gansos, grullas, cisnes e incluso pájaros exóticos que traían los peregrinos de Egipto y de Fasis como ofrenda a la mártir (8, 577 B). En este patio, comenta Basilio, siempre había alguien que echaba de comer a las aves, y pensamos que tanto visitantes como enfermos acudían allí a distraerse. Nos ofrece el m. 8 una imagen animada de este recinto del templo. Relata cómo un niño se entretenía persiguiendo a los pájaros, lo que era motivo de gozo y de risa para cuantos le contemplaban. Estos patios con

aves eran frecuentes en los santuarios paganos debido a las ofrendas de este tipo que se hacían a los dioses⁸⁴.

Delante del templo y a modo de vestíbulo se encontraba el *myrsineon* o arrayanal donde se creía que la Santa pasaba mucho tiempo (7, 576 B). Es en este lugar donde se encierra Pausicaco e implora a Tecla hasta ser curado de su enfermedad.

Pero el retiro predilecto de la mártir, amante de la paz y la soledad, era una gruta (ἄντρον) situada al occidente del templo enfrente de éste (21, 605 A). Basilio describe esta gruta como un paraje ameno y muy agradable, adonde acudía todo aquel que por la súplica quería alcanzar el favor de la virgen. Aquí tenía Tecla una pequeña habitación y su tumba (κοιτωνίσκον καὶ θάλαμον ἕνδον ἔχοντα τὴν παρθένον). Protegía el lugar del θάλαμος una puerta enrejada (κιγκλις). Por la noche una lámpara de aceite iluminaba siempre el χώρον de la virgen. Este χώρον al que se refiere Basilio debía ser el recinto donde se encontraba el *thalamos*, iluminado por una lamparilla cuyo aceite era recomendado como fármaco por Tecla, dada la *dynamis* divina que emanaba de su tumba.

La disposición de la tumba de los santos Ciro y Juan ofrecía caracteres muy semejantes. Lo mismo que la de Tecla, estaba protegida por una especie de verja (κάνκελλα) y delante de ella lucía también una lamparilla de aceite. Sofronio refiere cómo los pacientes se llevaban parte del líquido a sus casas con fines medicinales, y añade que era costumbre entre los que no comulgaban ingerir aceite de dicha lámpara, aunque hace la advertencia de que su eficacia contra las enfermedades no se puede comparar con la de Cristo, poder y sabiduría de Dios⁸⁵.

En esta gruta, tenida por Basilio como el *temenos* por excelencia de Tecla, hace brotar la Santa una fuente (πηγή) cuyas milagrosas aguas salvan a la ciudad de una epizootia (m. 2). A esta misma fuente se alude en el m. 9 en que Tecla, compadecida de la epidemia oftálmica que azotaba la ciudad, decide abrir un hospital (ἰατρεῖον) en su *temenos*. Por medio de uno de los enfermos comunicó que fueran los aquejados de dicha enfermedad a usar de su baño (λου-

⁸⁴ Cf. E. Lucius, *op. cit.* en la nota 74, p. 211, y B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950, p. 400.

⁸⁵ N. Fernández Marcos, *op. cit.*, p. 64.

τρόν). Pero no era tanto el agua de los estanques del recinto como la de la fuente de la gruta la que sanaba a los enfermos.

Debemos observar en este milagro las valencias tónicas del agua, ya que es precisamente el hecho de ir mezclada ésta con la virtud de la mártir (ἀνακραθὲν δὲ ὁμῶς τῇ ἐνεργείᾳ τῆς μάρτυρος) lo que constituye el remedio para toda la ciudad. De esta narración se desprende también la existencia en el recinto de Tecla de pequeños estanques (κολυμβήθραι) abastecidos por manantiales naturales que, pese a su escaso caudal, continuamente surtían de agua a unos canalillos (9, 580 C).

A la existencia de pozos profundos (φρέατα) se alude en el m. 3, donde se habla de uno al que Basiana estuvo a punto de arrojarle: «este pozo era profundo, estaba lleno de agua de manera que quien a él se precipitara o nadaba o se ahogaba» (3, 569 C)⁸⁶.

Que en el santuario de Tecla el agua era un elemento importante se deduce de los datos deparados por Basilio. Relata en el m. 23 que un noble de Chipre atraído por la fama del agua de Tecla vino a Seleucia para probarla como fármaco. Cuenta en el m. 22 que un ilustre personaje de la ciudad llevó su caballo enfermo al agua del santuario por la fama que ésta había alcanzado.

Otro elemento que formaba parte de las dependencias del templo eran las σκηναί, pequeñas celdas donde moraban las *parthenoi* dedicadas al servicio de Tecla (m. 19). Pensamos que a estas σκηναί se refiere Eteria cuando habla de los *monasteria* en que habitan las apotactitas. Precedente de estas celdas pueden considerarse los albergues que había en los *Asklepieia* para alojar a los devotos del dios.

A unos pequeños huertos (κηποι) pertenecientes también al santuario se hace alusión en el m. 19. Es posible que en estos huertos cultivasen los habitantes de las σκηναί lo más indispensable para el autoabastecimiento del santuario, lo mismo que todavía se hace hoy en algunos monasterios.

Para protección del recinto, especialmente contra las invasiones de los isaurios, había una pequeña fortificación (φρούριον) desde donde los guardias, bajo las órdenes del obispo, vigilaban la aproximación del enemigo.

⁸⁶ Sobre los pozos del recinto del santuario cf. Herzfeld-Guyer, *Meriamlik und Korykos*, en *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester, 1930, t. II, pp. 78-82.

De la suntuosidad del templo nos informan los mm. 6, 12 y 17⁸⁷. No es de extrañar que por la fama de las ofrendas a Tecla y por sus muchas riquezas fuera uno de los campos de acción favoritos de los isaurios, activos depredadores de templos y monasterios. Dos veces se hace alusión en los *Thaumata* a su presencia demoledora (mm. 12 y 17). Eteria conoció un muro levantado para la protección de la iglesia frente a los isaurios: *Propterea autem murus missus est ad custodiendam ecclesiam propter hisauros, quia satis mali sunt et frequenter latrunculantur*⁸⁸.

El personal dedicado al servicio del templo tan sólo lo alude de pasada Basilio en sus narraciones. Por los *Thaumata* sabemos de la existencia de un πρόεδρος, de πάρεδροι, ὑπηρέται, φύλακες y παρθένοι.

El πρόεδρος era el máximo responsable del templo. A su cargo estaba su custodia y el personal del santuario. De la lectura de los mm. 13, 15 y 17 se colige que este cargo era desempeñado por el obispo. En el m. 15 se habla del θειότατος Máximo, que en aquel tiempo ejercía el cargo de *proedro* de esta iglesia y se contaba entre los obispos de Seleucia. A él se dirige el ilustre orador Eusebio para solicitar permiso para excavar una tumba en el templo. Probablemente Dexiano, de quien Basilio en el m. 13 dice que era obispo de Seleucia, sea el mismo de quien en el m. 17 afirma que era *proedro* de los guardianes. Tecla, refiriéndose a Dexiano le llama «mi *paredro*». El testimonio de este milagro permite deducir que el πρόεδρος no residía en el recinto del templo, sino que probablemente vivía en la ciudad: en él refiere cómo las *parthenoi* que duermen dentro del templo, no habiendo aún amanecido, salen en busca de Dexiano para comunicarle la reacción airada de Tecla al enterarse de que su obispo había sacado los tesoros del templo para guardarlos en un lugar más seguro en la ciudad.

De cuán grande era el celo y el entusiasmo de los obispos al servicio de este templo nos habla el m. 13, donde se afirma que la actitud de Mariano de Tarso (a quien Basilio califica de εὐχερής y

⁸⁷ M. 6 (567 A): τῶν οικειῶν αὐτῆς ἐπεδειξάτο κειμηλίων. M. 12 (585 B): ζάχρυσον τε καὶ μυρίῳ ἄλλῳ πλούτῳ κοσμούμενον. M. 17 (593 C): καὶ αὐτὸς δὲ νεὸς ὡς πολλῶν χρημάτων μεστός, πάντα τῶν ἐν χρυσῷ καὶ ἀργυρῷ κόσμον περιελών, μετακομίζει τοῦτον ἐν τῇ πόλει.

⁸⁸ Per. XXIII 4.

εὐπαρόξυντος y le censura de ἀπόνους), frente a la fiesta de Tecla, supuso la mayor ofensa para el obispo Dexiano. De Samo se cuenta que permanecía en el templo más tiempo que los que allí moraban, pues subía dos veces cada día (m. 30).

Los ὑπηρέται y πάρεδροι tan sólo son mencionados una vez (6, 576 A). Tecla se aparece a uno de ellos para indicarle el lugar donde se encontraba la cruz que había sido robada del templo, y le ordena restituirla a su lugar. Sobre las funciones de estos personajes no se nos ha transmitido noticia alguna.

Representa una innovación, con respecto al personal de los *Asklepieia* y de otros santuarios conocidos, la institución de las *parthenoi*, lo que tiene su razón de ser, habida cuenta de que el de Seleucia es el único santuario cristiano de este tipo puesto bajo una advocación femenina. Dichas *parthenoi* habitan en el recinto del templo y algunas duermen en el mismo santuario, como deducimos del m. 17, cuando Tecla las despierta. Estaban al servicio de la Santa y atendían a los enfermos que acudían al santuario. Así, en el m. 3 una de ellas acompaña a la Santa para ayudarla. Llevaba esta παιδίσκη un vasija llena de agua con la que Tecla había de curar a su paciente. Las *parthenoi* están bajo la protección de la Santa, que las llama sus «palomas» (como así también llamaba Venus a sus sacerdotisas), se cuida de ellas, acude con rapidez a su lado cuando piensa que las necesitan y castiga severamente a cuantos ponen en peligro su virginidad. Pensamos que estas *parthenoi* debían de llevar una vida tranquila de ascesis y oración, pero también de actividad caritativa. Se ocupaban de los enfermos del templo, conversaban con ellos y hasta llegaban a trabar amistad con las mujeres que allí se recluían. El m. 29 nos ofrece un dato interesante: una *parthenos* amiga por entonces de Basiana, tras de dar una pequeña charla sobre la disciplina y la piedad convenientes a su modo de vivir, aprovechando el sueño o la ausencia de Basiana, le robó sus joyas y se marchó. Este milagro nos ilustra sobre otra de las actividades de las *parthenoi*: se reunían y tenían charlas sobre las normas que debían regir su vida. A estas reuniones, como deducimos de este milagro, podían asistir las mujeres que reposaban en el templo.

A la institución de las *parthenoi* se refiere Eteria⁸⁹ cuando habla de las apotactitas⁹⁰ que habitan en los *monasteria*. Entre ellas cita a la diaconisa Marthana, antigua amiga suya, que regía una de estas comunidades (*Marthana autem monasteria aputactitum seu virginum regebat*). Pensamos que es la misma Marthana a la que se refiere Basilio en el m. 30 cuando cita una serie de nombres de mujeres que se distinguieron por su vida ejemplar al servicio de la Santa.

Los vestigios arqueológicos confirman que el culto a Tecla se hallaba ligado al lugar donde la tradición cuenta que pasó la Santa sus últimos años. En el lugar de su desaparición se debió construir una pequeña capilla, a la que, como afirma Basilio, acudían peregrinos de todo el mundo. La afluencia de gente obligó a una ampliación de este recinto, por lo que, seguramente conservando el ábside de la primitiva iglesia, se amplió ésta con una planta de tres naves que daría cabida a mayor número de peregrinos. Restos de capiteles dóricos se han encontrado en este lugar. Guyer⁹¹ afirma, aun reconociendo que dichos capiteles no permiten una datación exacta, que proceden de una iglesia preconstantiniana. Esta iglesia debió de sufrir modificaciones hasta la construcción de la nueva basílica que, por los restos de los capiteles hallados, atribuye Guyer a época teodosiana. Lefèvre⁹² afirma que esta basílica medía ochenta metros, poseía un ábside circular, *pastophora*, *nartex* al oeste y un pórtico al sur. A juzgar por los restos, tuvo una magnífica decoración.

De una construcción posterior nos da noticia Evagrio Escolástico en su *Historia Eclesiástica*⁹³, donde nos informa que Zenón (474-491), después de su victoria frente al usurpador Basilisco, debido a una aparición de Tecla, erigió a la protomártir en Seleucia de Isauria una bella y gran iglesia a la que dotó regiamente. Derruida esta basílica, sobre sus ruinas se construyó en época bizantina tardía una pequeña iglesia⁹⁴. Hoy Seleucia constituye un campo de ruinas en el que todavía se encuentran restos de su pasada magnificencia⁹⁵.

⁸⁹ Per. XXIII 3.

⁹⁰ Cf. Lambert, «Apotactitas», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. E. Cabrol y H. Leclercq, París, 1907-1953, t. I, 2, cols. 2604 ss.

⁹¹ *Op. cit.* en la nota 86, II, 38 ss.

⁹² S. v. «Thècle», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* XV 2, col. 2234.

⁹³ Euagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* III 8 (PG 80, II, 2612 B-C).

⁹⁴ Cf. Kötting, *op. cit.* en la nota 84, p. 249.

⁹⁵ Cf. Schultze, *op. cit.* en la nota 2, pp. 235 ss.

8. LA «INCUBATIO» EN EL TEMPLO DE SELEUCIA. DIFUSIÓN DEL CULTO DE TECLA

Llegados a este punto de nuestro trabajo, una vez analizada la organización del templo de Tecla en Seleucia, nos proponemos estudiar en el presente capítulo si en él se practicaba la incubación y en qué medida se integraba este rito dentro del culto local a la Santa.

El origen de la *incubatio* es remotísimo: en el siglo xv a. J. C. se practicaba en Egipto y hay datos que inducen a pensar que los minoicos la conocían. Consiste «en el acto de ir a dormir en un lugar sagrado en la espera de obtener una revelación sobre un problema cualquiera de un ensueño enviado por el numen local»⁹⁶.

En Grecia se practicaba la *ἐγκοίμησις* en lugares consagrados a héroes o divinidades ctónicas, que venían a ser como personificaciones divinas de las fuerzas de la tierra. Por lo general, dichos lugares eran grutas naturales o construcciones subterráneas. Para participar del influjo divino era necesario dormir sobre el suelo. De este modo se entablaba un contacto casi físico con la divinidad. Para la práctica de la *incubatio* se necesitaban ciertos requisitos con el fin de predisponer el ánimo del paciente para el contacto con el numen local. Eran especialmente severas las condiciones impuestas para entrar en los antros de Trofonio y Anfiarao⁹⁷.

En época clásica tenía la *incubatio* en Grecia dos fines concretos, uno mántico y otro médico. Este segundo tipo de *incubatio* fue en aumento desde finales del siglo v, cuando el culto de Asclepio adquirió la gran importancia que conservó hasta fines del paganismo. Por lo que se colige de los *iamata* de Epidauro, fuente principal de nuestra información, en los templos de Asclepio el ritual de *incubatio* era mucho más sencillo que en los antros de Trofonio y otros héroes.

En sus raíces, profundamente paganas, hay dos creencias que contribuirán de forma importante a la adopción posterior de esta

⁹⁶ L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, p. 356.

⁹⁷ Cf. L. Deubner, *op. cit.* en la nota 73, pp. 14 ss.

práctica por el cristianismo. Estas creencias son: a) que la divinidad o el héroe tiene su morada estable en el lugar del oráculo; b) que sólo se hace visible a los humanos mediante la aparición en sueños⁹⁸.

La primera creencia subyace en la mentalidad popular de los cristianos que acuden al templo en la idea de que en él habita el santo de su devoción. Creen en su presencia casi física en el lugar donde le tributan culto y, aunque desde un punto de vista teológico el santo no tiene nada en común con el héroe pagano, las manifestaciones de religiosidad popular no distaban mucho unas de otras. De ahí el esfuerzo de los teólogos por señalar fronteras y marcar las diferencias. A Tecla se la considera como residente en su santuario y en esta convicción acuden a ella sus devotos, que la estiman autora directa de los milagros. A pesar de que Basilio, hombre formado teológicamente, recuerda al principio de la colección que la realización de éstos se debe a la gracia de Dios y que la Santa no es sino una imitadora de Cristo, es esa creencia popular la que refleja en sus narraciones: la de una Santa afincada en su santuario, que no abandona ni siquiera al realizar su visita anual a Dalisando (10, 581 C).

En cuanto al punto segundo, hemos de observar que la creencia en las revelaciones divinas por vía onírica contaba, asimismo, con una arraigada tradición en la historia bíblica, también debida a la tendencia humana a considerar como algo extraordinario todo aquello que rebasa las experiencias de la vigilia. Estos factores constituyeron un clima favorable para que la iglesia adoptase la práctica de la *incubatio*, que tanto se había extendido en el paganismo.

Antes de abordar su variante cristiana, concretamente en el santuario de Tecla en Seleucia, recordaremos que lo esencial en la *incubatio* es el hecho de ir a dormir al templo con la intención de recibir una epifanía durante el sueño. Como elementos secundarios no hay que olvidar los ritos preparatorios, ni aquellos otros accidentes que, según señala Deubner, ocurrían a los incubantes⁹⁹.

⁹⁸ N. Fernández Marcos, *op. cit.* en la nota 34, p. 36.

⁹⁹ Oían voces, una suave brisa les rodeaba mientras dormían, se les aparecían los dioses como compañeros y amigos, hablaban con ellos. La epifanía y desaparición de la divinidad ocurría normalmente de forma súbita. Cf. Deubner, *op. cit.*, p. 8, y L. Gil, *Therapeia*, p. 352.

Basándonos en estos datos y a partir de las noticias transmitidas en los *Thaumata*, estamos en situación de juzgar si en el templo de Seleucia se practicaba la *incubatio*.

Por las colecciones de milagros de los Santos Cosme y Damián, Teraponte, Artemio y Ciro y Juan¹⁰⁰, sabemos que en otros templos de la Iglesia Oriental se realizaba esta práctica. El primer estudio de *incubatio* cristiana se lo debemos a Meibom¹⁰¹, quien situó en un mismo nivel las curaciones de Asclepio y las realizadas por los santos cristianos, atribuyendo, a fuer de protestante, todas ellas a las operaciones de Satán. Deubner¹⁰², tras hacer un análisis de la *incubatio* pagana, señala los rasgos de los santos curadores que coinciden en su ejercicio con los de los dioses paganos. En la *incubatio* cristiana ve la continuación de lo practicado anteriormente y, de acuerdo con su tesis, busca en el pasado remoto del lugar ocupado por el santo un héroe o una divinidad a quien suplanta éste y sustituye en sus funciones. Hamilton¹⁰³ hace un estudio de la *incubatio* en sus tres fases: a) en los templos paganos, b) en las primitivas iglesias cristianas y c) en los tiempos modernos. En su opinión (p. 10) es esta práctica la faceta del cristianismo que revela de manera más evidente la influencia del paganismo. En la parte primera y segunda de su obra sigue muy de cerca las ideas de Deubner. En la parte tercera distingue entre las dos formas de practicar la *incubatio* en los tiempos modernos: la individual y la colectiva. Esta última se suele realizar el día de la festividad del santo. Ofrece un interés especial su acopio de datos sobre los lugares en que se practica (o se practicaba hasta hace poco) modernamente la *incubatio*, así como sus observaciones sobre la continuidad del rito desde la época de Asclepio a nuestros días. El último trabajo realizado sobre *incubatio* cristiana es la tesis doctoral de N. Fernández Marcos¹⁰⁴, que se ocupa de su modalidad en el templo de Menuthi a través de los milagros relatados por Sofronio, precisa-

¹⁰⁰ Cf. H. Delehaye, «Les recueils antiques de miracles de Saints», en *Analecta Bollandiana* 43, Bruselas, 1925 (abreviado: AB 43).

¹⁰¹ *Exercitatio philologico-medica de incubatione in fanis deorum*, Helmstadii, 1659.

¹⁰² *Op. cit.* en la nota 73.

¹⁰³ *Op. cit.* en la nota 75.

¹⁰⁴ *Op. cit.* en la nota 34.

mente el autor que con más exactitud ofrece, a pesar de su intención cerigmática, las características de esta práctica. En el desarrollo de sus narraciones explica con detenimiento los pasos que seguía el enfermo desde su entrada en el templo de los santos Ciro y Juan hasta su curación, describe las dolencias, las epifanías de los santos, las diversas formas de *incubatio*, etc.

Basilio en la colección de milagros de Tecla se muestra mucho menos explícito. Delehayé¹⁰⁵ hace notar que en ningún pasaje menciona abiertamente la práctica regular de la *incubatio*. Esto es cierto, pero al hacer esta afirmación es preciso tener en cuenta el carácter de la obra de Basilio, destinada a un auditorio muy concreto: los habitantes de Seleucia. Este público conocía las costumbres del santuario de su ciudad. Así lo confirma el autor cuando evita extenderse en detalles, que podrían por conocidos cansar al auditorio, y resume con la fórmula «según lo acostumbrado» lo que de alguna manera da por sabido. El propósito fundamental de Basilio es ilustrar sobre la *dynamis* divina de Tecla. Por este motivo no le interesa tanto extenderse en el pormenor de las prácticas realizadas en su templo como resaltar en el final feliz de cada narración la intervención de la mártir.

No obstante, teniendo en cuenta estas consideraciones, así como las exigencias mismas del género literario, de la lectura de los *Thaumata* es posible extraer una serie de datos muy útiles para nuestro propósito. Y con el fin de exponer ordenadamente los hechos, vamos a considerar los milagros que pueden sugerir una posible práctica de la *incubatio*.

Milagro 2:

- Una mujer queda inmóvil a consecuencia de una caída. Es llevada al templo.
- Se dirige a la mártir con lágrimas, con gemidos y con muchas súplicas.
- Su estancia en el templo no llega a tres días completos.
- Tecla le ordena aplicarse en la parte afectada del pie el polvo que hay sobre su tumba.

¹⁰⁵ *Op. cit.* en la nota 100, p. 52.

En este *thauma*, desde el punto de vista de *incubatio*, es importante señalar:

- La intención de ir al templo para curarse.
- La manera de comunicarse el remedio con todos los visos de ser una prescripción somnial.
- Aba duerme en el templo, como indica el hecho de haber permanecido allí tres días.
- El carácter tónico del polvo que había sobre el *tálamo* de Tecla.

Milagro 3:

- Basiana permanecía (ένδιέτριβε) por esta época en el templo haciendo lo «acostumbrado».
- Llegada la noche y encontrándose muy mal, se revolvía en su camastro (χαμεύνια) y se levantaba para apoyarse en los mármoles del templo.
- Desesperada, intenta arrojarse a un pozo, pero aparece Tecla, la agarra de su *himation* y se lo impide.
- Tecla viene acompañada de una παιδίσκη que recuerda los *pueruli* que le ayudaban a Asclepio a atender a los enfermos.
- Después de hacerle con agua en la frente la señal de la cruz, la mártir desaparece y deja a la enferma envuelta en una suave brisa semejante a la de los jardines de Dafne.

Son de especial interés los términos técnicos del ritual que aparecen en este milagro: χαμεύνια, παραφανείσα, ἀπήλθε ζέφυρον λιγυρόν καταλείψασα.

- La suave brisa que deja la Santa es otro dato que Deubner señala como típico de *incubatio*.
- La referencia a los mármoles nos confirma el hecho de que los incubantes estaban dentro del templo.

Milagro 7:

- Pausíaco acude al templo a suplicar a Tecla que le devuelva la vista.
- Se encierra en el *myrsineon* y allí permanece sin cesar de llorar y suplicar hasta obtener la curación.
- La curación de su enfermedad se describe sin intervención directa de Tecla. Pero el hecho de venir este hombre al templo y encerrarse en el atrio puede tomarse como indicio de *incubatio*.

Milagro 8:

- Este milagro, si bien no muestra los rasgos definitorios de la *incubatio*, ratifica el prestigio del templo como lugar de curaciones. El humor de Tecla y su forma paradójica de realizar la curación entran dentro del modo de ser y obrar de los taurmurgos preocupados por el bienestar de la humanidad. En Epidauro existe una curación paradójica paralela, cuando el hombre que padece de gota recibe la curación del mordisco de un ganso en el pie.

Milagro 9:

- Una epidemia de oftalmia aqueja a Seleucia.
- Tecla, compadecida de la ciudad, le ordena por la noche a uno de los enfermos anunciar que pueden venir a curarse en sus aguas todos los que lo deseen. La expresión ἐνὶ μὲν πασχόντων τοῦτο νόκτωρ διακελευσαμένη manifiesta una aparición de Tecla. Sospechamos que aquel a quien se le apareció debía de ser un enfermo que había ido al santuario a suplicar su curación.

Milagro 14:

- No es un milagro de *incubatio*. Pero las frases-fórmula (δψιν ὄρα̃ τοιαύτην, τὸ δὲ ἦν ὕπαρ λοιπὸν γ οὐκ ὄναρ ξτι), perte-

necientes desde Epidauro a la esfera terminológica de esta práctica, nos indican que Basilio estaba familiarizado con este tipo de expresiones. El adverbio *ἔτι* de la segunda fórmula confirma el estado de duerme-vela en que se debían tener estas visiones. Las apariciones relatadas en los milagros de *incubatio* acontecerían probablemente en el momento en que las fronteras entre la vigilia y el sueño están difuminadas.

Milagro 17:

- En él se hace alusión a las *parthenoi* «que dormían dentro». De lo que se deduce que unas pernoctaban dentro del templo y otras fuera, probablemente en las *σκηναί*. Las que dormían dentro estarían cumpliendo el servicio nocturno correspondiente. Pensamos que se trataría no tanto de la vigilancia del templo en sí como del cuidado de los enfermos.

Milagro 21:

- Se describe en este milagro el antro, lugar preferido de Tecla, y cómo la Santa hizo brotar allí una fuente, cuyas aguas mezcladas con su *ἐνέργεια* producían la curación de los enfermos. ¿Hasta qué punto no enlaza esto con los antros de las divinidades ctónicas, y las fuentes, indispensables, como señala Herzog¹⁰⁶, en todo lugar de *incubatio*?
- El hecho de que Basilio afirme que el antro es *χαριέστατον καὶ πολλὴν ἔχον τὴν ἡδονὴν ἐμφιλοχωρῆσαι* nos hace pensar en la posibilidad de que habría enfermos que pasaban unos días en este lugar.

Milagro 24:

- En esta narración es donde Basilio deja entrever de forma más explícita que en el templo de Seleucia había enfermos y que les visitaba en sueños la mártir.

¹⁰⁶ *Op. cit.* en la nota 44, p. 155.

— Tecla se aparece por la noche a Alipio, como acostumbraba a hacer con los enfermos, mostrándose cuál era en su figura, y le pregunta qué padece y qué desea (24, 608 B). A continuación describe Basilio la charla de Tecla con su paciente, complaciéndose con el ingenio y la habilidad de la respuesta de éste. La Santa le da una piedrecilla a modo de amuleto para que se la cuelgue del cuello. Al despertar el enfermo abre la mano y no encuentra nada: se siente decepcionado y cree que el sueño había sido en realidad eso, un sueño. El milagro termina felizmente al encontrarse el hijo de Alipio una piedra que le llama la atención y recogerla. Al verla, su padre reconoce en ella el regalo de la mártir, la toca y al punto su enfermedad desaparece. El detalle del objeto que aparece para probar la objetividad del sueño se encuentra también en Epidauro. Los enfermos salen del templo con el objeto causante del morbo en las manos como garantía de la realidad del sueño (cf. MA 12, 13 y 14). Muy semejante a nuestro milagro es el m. 5 de Sofronio en que Ciro y Juan ofrecen como remedio al enfermo un higo seco. Al despertar éste y no hallarlo se desespera. Ordena a su mujer que le traiga un higo seco. Al tomarlo entre sus manos lo reconoce como el que le habían dado los santos.

Milagro 26:

— No se cita ningún rasgo de los que conocemos como típicos de *incubatio*. Pero la afirmación de que Aretarco recibió su salud de la mártir, al recetarle ésta como fármaco el aceite de su tumba, indica que Aretarco estuvo en el templo hasta alcanzar la curación.

Hemos de hacer notar que el que quería obtener algo de Tecla acudía a ella «haciendo lo acostumbrado», esto es, llorando, cantando salmos, suplicando, etc. Estas prácticas son comunes a todos los que se dirigen a la Santa (cf. mm. 2, 3, 4, 7, 9, 8 y 28). Por ello se puede considerar que el lloro, las súplicas y los salmos constituían una especie de ritual de entrada, que en ciertos casos se con-

tinuaba hasta alcanzar lo deseado (cf. m. 7 y m. 8). Las lágrimas acompañaban siempre las peticiones y Basilio las considera como el ingrediente más bello de toda súplica (m. 30). De los ritos y sacrificios propios del paganismo en esta práctica no hay huellas en el santuario de Tecla. En el transcurso del tiempo se fueron simplificando hasta quedar reducidas a meras súplicas acompañadas de lloros y cantos. De las circunstancias de la *incubatio* en Seleucia Basilio depara los siguientes datos:

Lugar de «incubatio»:

Los enfermos permanecían en el templo o en el atrio. En el m. 3 la enferma se apoya en los mármoles. Por los restos arqueológicos sabemos que el templo estaba cubierto de placas de mármol. En este milagro Basilio afirma que Basiana ἐνδιάρτιβε μὲν τῷ ναῷ τῆς μάρτυρος y Pausicaco (m. 7) se encerró en el atrio o *myrsineon*.

Duración de la estancia:

En el m. 2 se especifica que la estancia de la enferma no llegó a tres días completos. El m. 24 deja entrever que el enfermo ya llevaba varios días en el templo, pues su hijo lo visitaba a diario. De esto dedúcese que la duración dependería de la visita de la Santa y de la paciencia del incubante en espera de curación.

Hora de la epifanía:

En los mm. 2 y 4 la epifanía se produjo por la noche, pero sería muy aventurado deducir de aquí que las epifanías eran siempre nocturnas. En Epidauro y Menuthi son también frecuentes al amanecer y en la hora mágica del mediodía¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cf. N. Fernández Marcos, *op. cit.* en la nota 34, p. 56.

Lugar de la epifanía:

Debido al carácter psíquico de esta experiencia religiosa, se realizaría en el lugar del templo donde yaciesen los enfermos, como vemos en el milagro 24. En el m. 2, sin embargo, la epifanía se realiza fuera del templo, junto al pozo, en el momento en que la enferma iba a arrojarle a él. Paralelos de epifanías fuera del templo se encuentran también en Epidau-ro, cuando Asclepio sale detrás del paciente que se marchaba desesperado del templo (cf. MA 76) y en los milagros de Cosme y Damián (cf. MCD 1 y 18, Ed. Deubner).

Diálogo:

Coincide también con Epidauro, donde el diálogo es parte integrante de las epifanías de Asclepio, el hecho reseñado en el m. 24 en que Tecla se aparece a su paciente y le pregunta, como es en ella costumbre, cuál es su mal y qué desea. La Santa se complace mucho con su respuesta.

Acompañantes:

Los enfermos imposibilitados iban con acompañantes al templo. Así lo atestiguan el χειραγωγήσας de Aba (m. 2) y la nodriza (τίτηνη) que lleva al niño en el m. 8. Es probable que éstos residieran en el recinto del santuario durante el período de curación de la persona que acompañaban.

Fórmulas:

Desde el punto de vista de la lengua conviene hacer notar que en el m. 2 se describe la epifanía mediante el verbo παρ-φάινω («mostrarse al lado»); en el m. 24 el verbo empleado es ἐπιφοιτάω, con el que Basilio da a entender a su auditorio la actividad continua de la Santa. Como en Epidauro, el relato de la aparición se introduce con el neutralizador δοκεῖν.

Basilio enlaza con Epidauro y difiere de Sofronio¹⁰⁸ al considerar la epifanía desde el punto de vista del incubante. En el m. 16 al relatar su visión de Tecla emplea también la fórmula *ἔδόκει μοι*, así como cuando describe en el m. 18 (597 A-B) el sueño de Orencio: *ἔδοξεν ὄρᾶν*. Para el despertar del paciente, que sólo se describe en el m. 24, utiliza la fórmula *ἀπηλλάγη τοῦ ὕπνου* (se separó del sueño).

Sobre estos datos nos es lícito afirmar que en el templo de Seleucia se practicaba la *incubatio* individual. De su frecuencia no tenemos conocimiento seguro; pensamos que estaría determinada por las creencias y las necesidades fisiológicas de los enfermos.

Se nos podría objetar que nos hemos basado de forma fundamental en los mm. 3 y 24, mientras que hemos prestado escasa atención a los restantes al recoger los datos que nos han permitido llegar a nuestras conclusiones. Ante esto tenemos que aducir que los *Thaumata* de Basilio no pretenden ser una colección de milagros de *incubatio* y que ambos relatos son suficientes para demostrar que el autor conocía de cerca esta práctica. La imaginación de Basilio, como se puede comprobar por la viveza de su estilo, rebasa la de otros autores que redactan sus milagros siguiendo un único cliché. De ahí que no se limite como éstos a un único tipo de actividad taumatúrgica. Y aún añadiremos que los datos más explícitos de estos dos milagros no se deben tanto a la intención de especificar su circunstancia como al objetivo fundamental de mostrar el carácter y la *dynamis* de Tecla. En el m. 24 se propone Basilio dar a conocer la afición de Tecla a las letras. Para esto recurre a un fenómeno que le sería ya conocido al auditorio y mediante el diálogo del maestro y la Santa en su aparición nocturna patentiza la debilidad de Tecla por el arte del «bien hablar». El m. 3 trata muy probablemente de encubrir el nacimiento de un niño en el templo, lo que estaba totalmente prohibido en los santuarios paganos. El senador Antonino mandó construir un edificio especial fuera del templo de Epidauro donde pudieran refugiarse los enfermos graves y las parturientas¹⁰⁹. Basilio, sin especificar qué enfermedad aque-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁹ Pausanias II 27, 6.

jaba a esta mujer (un estado avanzado de gestación, a juzgar por los síntomas), describe sus dolores y su situación angustiosa. Después recurre a la epifanía de la mártir, con lo que distrae al lector de la enfermedad de Basiana, para finalmente dejar constancia de que testigo de este milagro fue su hijo Modesto. Basilio, para eludir la descripción de la dolencia que le aquejaba a Basiana, pone todo su énfasis en señalar la *dynamis* de la Santa en el momento de su epifanía.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto tendría razón de ser en Seleucia la práctica pagana de la *incubatio* en un momento en que se persigue borrar toda huella de paganismo? Delehaye, sin dar una respuesta definitiva, piensa o en una cristianización del rito o en una tolerancia religiosa de las supervivencias paganas arraigadas en el pueblo¹¹⁰. No nos parece demasiado convincente ninguna de estas dos suposiciones, ya que la postura de la Iglesia en el Oriente no era la de cristianizar los ritos paganos ni la de tolerarlos. Conocido el profundo arraigo que allí tuvo el helenismo, vemos más plausible que la Iglesia utilizara elementos paganos para ir introduciendo las creencias cristianas. Más que de cristianización o tolerancia, pensamos que se trata de una utilización o, si se quiere, de una suplantación para expresarnos con los términos de Deubner.

Pero el templo de Seleucia no era sólo templo de *incubatio*. Allí Tecla recibía culto, y allí acudían en masa sus innumerables devotos. Así, Basiana, que vivía en Seleucia en calidad de rehén, se acercaba con mucha frecuencia al templo para rezar. Paula comparecía también frecuentemente para lo mismo (m. 5). Samo subía a diario cantando salmos (m. 30). Y no sólo iban cristianos a implorar a Tecla, sino paganos, judíos y no creyentes, sin que por ello hiciera ésta acepción alguna de persona.

La impresión obtenida es que el templo de Tecla debía distinguirse por la concurrencia de público y por su animación. Enfermos con sus acompañantes, devotos de la Santa y peregrinos de todo el mundo acudían allí a diario. Para los deseosos, empero, de recogimiento y meditación se hallaba la gruta, a la que, como nos dice Basilio, iba todo aquel que deseaba obtener algo con sus plegarias.

¹¹⁰ *Op. cit.* en la nota 100, p. 72.

Especial mención merecen en el culto a Tecla los días dedicados a celebrar su festividad. Es en ésta cuando mayor afluencia de peregrinos concurre al santuario. Por tierra y mar se encaminan al templo los devotos de la Santa (13, 589 B). Numerosos peregrinos llegarían de Tarso, como lo muestra el hecho de que su obispo en una asamblea pública les prohibiera ir a la fiesta de Seleucia. Por su relación con Pablo, Tecla contaría con múltiples devotos en la ciudad del apóstol. Pero el día en que la concurrencia alcanzaba su punto álgido era el último, o día de la ἀπόλυσις, en que todos subían al santuario: ciudadanos y extranjeros, adultos y niños, gobernantes y súbditos, generales y soldados, hombres públicos y meros particulares, jóvenes y viejos, marinos y agricultores (18, 596 B-C). En este día, refiere Basilio, todos se reunían diligentemente y bien dispuestos a rezar a Dios y suplicar a la virgen para regresar purificados, como renovados de cuerpo y alma, tras haber tomado parte en los divinos misterios (18, 596 C). Pensamos que se refiere aquí el autor a la celebración de la misa como colofón final de las actividades litúrgicas celebradas durante esos días. Al terminar la ceremonia religiosa la gente se reúne, charla y cada uno comenta lo que más le sorprendió. Basilio recoge las diferentes opiniones, con lo que nos ofrece una imagen bastante exacta de la solemnidad de los actos (18, 596 C-D). Gracias a esto sabemos que la festividad se celebraba en verano, que elemento importante suyo eran los cantos y salmos en loor de la Santa, lo que tiene paralelos en las celebraciones de casi todos los santuarios cristianos. El concurso de sacerdotes era grande: acudían incluso obispos de otras provincias; pronunciaban discursos los διδασκάλοι, se hacían rezos en común y probablemente alguna lectura litúrgica; se celebraba una vigilia¹¹¹. Otro elemento capital en el conjunto de las celebraciones litúrgicas era la predicación en panegírico de la Santa. Éste era uno de los actos, al decir de nuestro autor, que más le agradaba a la mártir, dadas sus aficiones literarias.

Basilio no oculta el desorden que hasta en la celebración de los sagrados misterios había en el templo. Junto al aspecto litúrgico

¹¹¹ Lucius, *op. cit.* en la nota 74, p. 212, advierte que en toda festividad de mártires de cierta solemnidad se celebraban vigiliias. De la duración de éstas habla el testimonio de Crisóstomo: ἐποίησατε τὴν νόκτα ἡμέραν διὰ τῶν παννυχίδων τῶν ἱερῶν (*Homilia in martires*, PG 49-50, p. 663).

de la festividad, no hemos de olvidar su carácter popular. En estos días se comía y se bebía en abundancia, cometiéndose todo tipo de excesos (κραιπαλῶντες, μεθύοντες, πάντα τρόπον κατεξεωλευόμενοι). Percíbese aquí la pervivencia de elementos orgiásticos propios de los cultos primitivos. En Seleucia, en tiempos anteriores al cristianismo, se practicaría alguna religión de tipo místico, como lo confirma la inscripción de un altar dedicada a Dioniso y a los *mystai* atenienses, hallado por Herberdey y Wilhelm¹¹². Esta religiosidad deja su huella en los habitantes de Seleucia. La palabra μυσταγωγία que designa los ritos en la festividad de Tecla indica lo arraigadas que estaban las primitivas creencias.

Conocidos los rasgos principales de la fiesta, cabe hacerse la pregunta de si en el día de la vigilia se realizaba un acto de *incubatio* colectiva o no. Hamilton¹¹³ señala la creencia de que los santos son más accesibles en los días de su fiesta y de aquí que en muchos lugares, incluso en tiempos modernos, se realice la incubación colectiva la víspera de la festividad. Especialmente célebre es la vigilia de la Anunciación en la isla de Tenos, en la que desciende del cielo la Panagia para reunirse con los enfermos y operar curaciones milagrosas entre ellos. Lawson¹¹⁴ describe el aspecto que ofrecía este templo la víspera de la fiesta en el año 1899.

Los datos que nos da Basilio sobre el templo de Seleucia son mínimos y muy velados. En el m. 18 nos indica que muchos de los peregrinos que acudían a la fiesta dormían el día de la ἐπόλυσις en el templo. ¿Pero dormían en el templo con intención de «incubar»? Basilio nos habla de la visión de la mártir, sentada sobre un trono de oro, que esa noche tuvo Orencio. Aparecía repartiendo magníficos regalos a los que allí se habían reunido (18, 597 B). La imagen de la mártir ofreciendo sus dones la obtenemos también en la vigilia de su fiesta en Dalisando (10, 581 C). Qué tipo de dones tenía por costumbre repartir la Santa, no lo especifica nuestro autor.

De estos datos se deduce que los que dormían en el templo eran los peregrinos, pero no necesariamente enfermos. Admitimos tam-

¹¹² Heberdey-Wilhelm, *op. cit.* en la nota 79, p. 104.

¹¹³ *Op. cit.* en la nota 75, p. 176.

¹¹⁴ *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Nueva York¹, 1964, pp. 60 ss.

bién la posibilidad de que los pernoctantes en el santuario el día de la vigilia hubiesen ido con la intención de recibir un «don» de la Santa. Pero ¿podemos deducir de aquí que en esa noche se realizaba un acto de *incubatio* colectiva? Basándonos exclusivamente en el testimonio de los *Thaumata*, una afirmación categórica sería muy aventurada. Dos son los testimonios de nuestro texto que inducen a pensar en ello: a) el hecho de que por lo menos algunos de los participantes en la fiesta dormían en el templo; b) la coincidencia del reparto de dones de la Santa en la festividad de Dalisando. Frente a estos hechos hemos de tener en cuenta también el bullicio de la fiesta, semejante en cierto modo al de una romería popular. Entre el público había quien, sin sentimiento religioso alguno, iba con el único fin de divertirse en lo que de atracción popular ofrecía aquellos días el templo. Esto nos muestra que la disposición de ánimo de los asistentes difería mucho del fervor religioso de los participantes en las incubaciones colectivas presenciadas por Lawson y Hamilton. No hemos de olvidar tampoco que los únicos datos disponibles se extraen del marco de una narración cuyo objeto es el de moralizar, haciendo ver cómo la mártir castiga a quienes se conducen sin el debido respeto. Los detalles de la fiesta y de la posible *incubatio* son, por tanto, accesorios en la narración.

Hechas estas salvedades, podemos conjeturar la *incubatio* colectiva en Seleucia la víspera de la festividad de la Santa. El testimonio de los *Thaumata* depara indicios de la misma, pero no pruebas fehacientes de su realidad, aunque tampoco depara pruebas concluyentes para negarla.

Pasemos ahora a decir dos palabras sobre la difusión del culto de Tecla. Si bien su centro principal se hallaba en el santuario de Seleucia en Asia Menor, la fama de esta Santa se extendió rápidamente y ya en el siglo v, además del de Seleucia, conocía Basilio por lo menos tres santuarios más bajo la advocación de Tecla: los de Dalisando, Selinunte y Egas.

DALISANDO. — Segundo lugar en importancia del culto a Tecla. Aquí en lo alto de un monte tenía la mártir su santuario (νυμφευτήριον) preferido. Era un paraje muy ameno rodeado de frondosos árboles, cubierto de espeso césped y aireado por una suave brisa (10, 581 B). Anualmente se celebraba en él una fiesta en honor a la

Santa. El que durante la vigilia subía al monte podía verla llegar conduciendo su carro de fuego. A la festividad acudían hombres, niños y mujeres que la celebraban animadamente en la pradera, saltando, jugando, comiendo y bailando. A los enfermos Tecla les devolvía la salud y a todos los reunidos les ofrecía sus dones. Según Basilio, se contaba que de igual manera realizaba Pablo un viaje anual de Roma a Tarso.

Tecla había librado a la ciudad del asedio de sus enemigos, cegándolos y poniéndoles en fuga con su fuego divino. En Dalisando se daba culto antiguamente a alguna divinidad femenina y en época cristiana se realizó una suplantación de culto, instaurándose el de una Santa que de tan gran prestigio gozaba en Asia Menor. El Santuario del que nos hablan los *Thaumata*, según Schultze¹¹⁵, estaría edificado sobre un antiguo templo pagano.

SELINUNTE. — Esta ciudad era la capital de la comarca de Selentis. Se edificó sobre una lengua de tierra adentrada en el mar. Su situación era estratégica. Un alto despeñadero la protegía y la hacía inaccesible al enemigo. Aquí recibió culto la diosa Artemis. La ciudad disfrutó de un desarrollo floreciente y contaba con una rica burguesía. Pero también sufrió repetidamente las invasiones de los isaurios que terminaron por aniquilar su prosperidad. En el siglo v era sólo una comunidad modesta (11, 584 A). Tecla poseía por entonces un santuario en la parte alta de la población. Fue construido allí por orden suya como baluarte contra los ataques enemigos. Más allá del templo de Tecla, éstos no osaban pasar, sino que al verlo retrocedían amedrentados: tal era el poder de Tecla, que hacía retirarse a falanges enteras. Con esto liberó la ciudad de las incursiones hostiles, bajo cuya amenaza vivían sus habitantes en constante temor.

EGAS. — En Egas, a corta distancia de la ciudad, tenía Tecla un santuario donde también se practicaba la *incubatio* (25, 609 B). Según nos informa Basilio, fue a este santuario al que acudió el sofista Isocasio en busca de la tranquilidad que necesitan los enfermos, recuperando con el debido reposo la salud.

¹¹⁵ *Op. cit.* en la nota 2, p. 225.

Existía en Egas uno de los santuarios más célebres dedicados a Asclepio. Constantino ordenó cerrarlo y destruirlo¹¹⁶, pero, cumpliéndose la tesis de Herzog¹¹⁷ de que la *dynamis* curadora se aferra al lugar cultural y no a la divinidad o santo tutelar de éste, los peregrinos continuaron acudiendo a dicha ciudad para pedir ahora a la Santa consejo y la curación de sus enfermedades. La edificación en la zona de un santuario a Tecla la condicionaría el propósito de extinguir por completo el culto que en ella se rendía a Asclepio. No obstante, los verdaderos sucesores de Asclepio fueron Cosme y Damián, cuyo santuario en Egas alcanzó gran prestigio y fue muy visitado por peregrinos¹¹⁸.

9. LOS MILAGROS DE TECLA

El concepto de θαύμα con que se designan los relatos de esta colección debe entenderse en su sentido originario. *Thauma*, así como su correspondiente término latino *miraculum*, significa etimológicamente admiración o terror y expresa el asombro producido por un efecto cuya causa, por permanecer oculta, es atribuida a la intervención divina. En este sentido se expresa Basilio al notar la difusión de la φρόκη y la ἔκπληξις motivada por el acto maravilloso.

El hombre antiguo no se detiene a pensar si un hecho determinado es posible o no de acuerdo con las leyes de la naturaleza, cuyas fronteras tampoco le son claras. Le basta la conciencia de que ha intervenido la divinidad en el suceso para considerarlo milagroso. En este sentido, afirma Schleiermacher que en la antigüedad «milagro» es el nombre religioso de todo acontecimiento. Seeberg matiza el aserto haciendo notar que son las condiciones de la subjetividad del que experimenta el acontecimiento lo que hace posible considerar el hecho como milagroso o no¹¹⁹. Weinreich

¹¹⁶ Sozómoeno, *Historia Eclesiástica* II 5 (PG 67, 948 A).

¹¹⁷ Herzog, «Der Kampf um den Kult von Menuthi», *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster, 1939, pp. 119 ss.

¹¹⁸ Cf. H. Delehaye, «Les origines du culte des martyres», en *Subsidia Hagiografica* 20, Bruselas, 1933, pp. 165 ss.

¹¹⁹ S. v. «Wunder», en *Lexicon für Theologie und Kirche*, ed. J. Höfer y K. Rahner, Friburgo², 1957-1967, p. 563.

aclara en esta misma línea el concepto de «Wunder» y afirma que no existe en la Antigüedad línea fronteriza entre el milagro y el no milagro y que la consideración del hecho como milagroso o no está en la misma estructura del pensamiento humano y no en el fenómeno exterior¹²⁰. Este concepto subjetivo del hecho milagroso es el eje en torno al que giran todas las colecciones de milagros tanto paganas como cristianas.

Así, pues, los sucesos maravillosos que al hombre de hoy le pueden parecer extraños tienen su razón de ser insertados en su época. Las visitas al templo, la práctica de la *incubatio*, la epifanía de los santos, la prescripción divina del remedio, etc., pertenecen a un esquema de creencias que desde Epidauro estaban profundamente arraigadas en la sociedad helénica. Investigaciones modernas han dado a conocer cómo cierto tipo de estructuras oníricas reflejan (y a su vez dependen de) un esquema de creencias socialmente transmitido y que dichas modalidades de soñar cesan cuando dejan de ser evidentes dichas creencias¹²¹. Las visiones de los incubantes de los templos cristianos o de Asclepio pertenecen a un esquema de creencias que admiten tanto el soñador como cuantos viven en su mismo ambiente. L. Gil¹²² ha hecho hincapié en la congruencia existente entre los fenómenos descubiertos por la moderna psicología y los ensueños de los devotos de Asclepio. Señala cómo junto al anhelo psíquico del enfermo por hallar curación, los diversos factores sociológicos, culturales, religiosos, etc. condicionan el contenido de los sueños y cómo fue Asclepio, por otra parte, acomodando fácilmente su terapia a las condiciones culturales de cada momento.

Con semejante actitud hemos de acercarnos a los milagros de Tecla. Teniendo en cuenta que los *Thaumata* no pretenden tener el carácter notarial de las tablillas de Epidauro, y que desde su origen no son sino obra literaria, su lectura nos ilustra sólo en segundo término de lo que ocurriría a diario en el templo de Seleucia. Basilio, como no escribió con el propósito de hacer historia, se inspiraría más bien en los hechos típicos que veía realizarse en el templo de su ciudad. Los milagros que relata, especialmente las curaciones, encuentran una justificación psicológica análoga a la de

¹²⁰ *Antike Heilungswunder*, p. VI.

¹²¹ Dodds, *op. cit.* en la nota 71, p. 102.

¹²² *Therapeia*, pp 381 ss.

las realizadas por Asclepio. No dudamos que acudirían a Tecla, como relata Basilio en su obra, muchas personas con las mismas súplicas, los mismos deseos y los mismos anhelos que los personajes descritos por nuestro autor. Situándolos en su marco socio-cultural y pensando en el profundo arraigo de la cultura helenística en esta ciudad, no hay que descartar la posibilidad de que los *Thaumata* de Basilio contengan un núcleo de verdad y que hechos semejantes a los que narra en sus milagros ocurriesen realmente en el templo de Tecla.

Característico de esta colección de milagros, frente a las otras que ya hemos citado de la Iglesia Oriental, es el sello personal impreso en ella por su autor; se dirige a un auditorio conocido y trata temas que le son familiares. Y si sus relatos son mera creación literaria, tienen al menos un escenario real en el que Basilio nos presenta toda una galería de personajes y hombres ilustres de la ciudad de Seleucia.

Basilio se basa en parte para la redacción de los *Thaumata* en la tradición oral. Suaviza los relatos que le parecen excesivamente extraordinarios con expresiones del tipo ὡς φάσιν, ὡς εἰπεῖν, λέγεται, etc. y, fiel a sus principios de objetividad, cita por su nombre a los testigos del *thauma* o a aquellos que le han dado a conocer el hecho maravilloso. Del testimonio del m. 23 κατέχει τις λόγος deducimos que anteriormente ya había *logoi* en donde se relataban las hazañas maravillosas de la Santa. La tradición oral, los *logoi* y también las experiencias personales constituyen, pues, la base de los *Thaumata*.

De experiencias personales arrancan el m. 16, en el que Tecla se le aparece a Basilio y le estimula en su trabajo, y el m. 27, en el que es curado por la Santa de un dolor de oído. Ha sido también testigo del m. 9, en que Tecla salva la ciudad de una epidemia oftálmica, librándose en tres o cuatro días del morbo la ciudad entera, excepto un par de personas. Estas quedaron ciegas, lo que, piensa Basilio, se debería o a su mala conducta o tal vez al deseo de la mártir de dejar constancia de la gravedad de la dolencia (9, 580 C). De nuevo asoma la tolerancia de Basilio, que no se atreve a condenar por la falta de fe y busca otros motivos para justificar a quienes no han sido beneficiados por el poder de Tecla.

Los mm. 3, 7, 8, 9, 14 y 23 le fueron referidos a Basilio por personas conocidas de la ciudad de Seleucia. Basilio cita sus nombres y señala cuándo ocurrió el milagro. En el m. 3 es el hijo de la favorecida por la Santa, Modesto, quien proclama el milagro realizado por Tecla. La curación de Pausíaco (m. 7) es atestiguada por toda Seleucia, patria y ciudad del personaje. El niño de la ciudad de Olba (m. 8) que recuperó la vista del ojo perdido por el favor de la mártir despierta la admiración de su ciudad, de su padre Pardamio y de su abuelo Anatolio. Éste era sacerdote de aquella ciudad. Por testigos de la epidemia oftálmica ocurrida recientemente, pone a todos los presentes (m. 9). La muerte del obispo Mariano de Tarso (m. 13) está confirmada por la visión de un noble de Licaonia, Cástor, que por entonces vivía en Seleucia (m. 14). Los mm. 18, 19 y 20 son narraciones recogidas de la tradición de los irenopolitas. Sus protagonistas, en efecto, son de Irenópolis, y los hechos los cuentan los vecinos de esta ciudad. De ellos recibe Basilio su información. La curación de Isocasio (m. 23) la narró Eudoxio, varón ilustre de la ciudad de Tarso. Con esto Basilio refuerza el valor del testimonio, por tratarse de un ciudadano de Tarso, la eterna rival de Seleucia.

Por los *logoi* tiene noticia Basilio de la curación de la vista de un noble chipriota (m. 22); en este milagro Basilio es muy escueto. Se reduce a reseñar la enfermedad, el fármaco empleado y el resultado feliz de la curación. Nos recuerda las tablillas de Epidauro.

Excepcional es el valor de los *Thaumata* como reflejo sociológico del ambiente de Seleucia en el siglo v. A través de los datos que nos ofrecen, nos es permitido conocer el nivel socio-económico, al menos en parte, de los habitantes de la ciudad, la posición de la mujer, las guerras intestinas que azotaban la región de Cilicia, la organización militar y la situación cultural de Seleucia.

En primer lugar, haremos un censo de las personas que acuden al templo, con el fin de conocer a los clientes de Tecla y a través de ellos vislumbrar en líneas generales cuál era la condición social de sus devotos.

Cientes de la Santa:

ABA. — Ἑλληνίς μὲν ἔτι· οὐτε δὲ Ἰουδαίους ἐβδελύττετο, οὐτε Χριστιανοὺς ἀπεστρέφετο· ἐπλανᾶτο δὲ περὶ τε πάντας καὶ πάντα (2, 568 B).

BASIANA. — Τις τῶν Κητιδίων τούτων καὶ εὐπατριδῶν γυναικῶν (3, 570 B).

LA MUJER DE BITIANO. — Γύναιον γάρ τι τῶν ἄγαν εὐδαιμόνων τούτων καὶ διὰ πλοῦτον μεγαφρονούντων ἐπὶ τῷ συνοίκῳ ὡς στρατιάρχη τε καὶ μέγα δυναμένῳ, Βυτιανὸς δὲ ἦν οὗτος, ὁ καὶ τῷ κατὰ Περσῶν ἐπιγαυρούμενος τροπαίῳ (4, 572 A). De Bitiano tenemos noticia por Sócrates: nos informa que bajo Teodosio II dirigió con éxito una campaña contra los persas ¹²³.

PAULA. — Era la esposa de un ilustre rétor (ἦς ἀνὴρ ὁ Χρύσερμος, ἐν τοῖς πρώτοις μάλιστα τῶν περὶ τὰ ἀρχαῖα ῥητόρων τελῶν, 5, 573 B).

PAUSÍCACO. — Su trabajo consistía en arrastrar las naves del río (τὰς ποταμίας ἀνέλκοντα ναῦς, καὶ φορτηγοῦντα [scil. Πausíκακον], 7, 576 B).

ALIPIO. — Γραμματιστὴς ὢν καὶ τῆδε τότε παιδεύων (24, 608 A).

ISOCASIO. — Sofista pagano (ἀπὸ γραμματιστοῦ σοφιστῆς γεγωνῶς) (25, 609 B) ¹²⁴.

ARETARCO. — Basilio comenta de este sofista: σοφιστῆς, δς εἶτε ἄσοφός ἐστι μᾶλλον εἶτε ἄπιστος, εἰπεῖν οὐκ ἔχω (26, 609 D).

CALISTA. — Τις ἦν εὐγενὲς καὶ σεμνὸν γύναιον (28, 613 B).

BASIANA. — Γύναιόν πενιχρόν καὶ εὐτελές (29, 613 D).

DOSÍTEA. — Γύναιόν τι τῶν ἄγαν ἐπισήμων τούτων καὶ εὐπατριδῶν (30, 616 C).

Nos habla también Basilio de uno de los personajes ilustres de la ciudad, que, según se cuenta, llevó su caballo enfermo a probar el agua de Tecla (m. 22), así como de un aristócrata de Chipre que,

¹²³ Sócrates, *Historia Eclesiástica* VII 28, 25.

¹²⁴ Tillemont señala que este sofista se convirtió al cristianismo en el año 467 (*Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique*, t. VI, art. 15).

privado de la vista, acude al santuario por la fama de su agua (m. 23).

Estos personajes que desfilan ante Tecla para implorar sus favores nos ofrecen las siguientes características:

- En su mayoría son personas ilustres o aristócratas de la ciudad.
- Basilio presenta sólo a dos personas de condición obrera, Pausicaco y Basiana (m. 7 y m. 29). Recoge con esto el tópico de que la Santa lo mismo atiende a los poderosos que a los necesitados.
- Es digno de consideración su empeño en demostrar la predilección de Tecla por las personas cultas. Así, curó al sofista Isocasio y, a pesar de recriminarle por su incredulidad, no le negó su ayuda (m. 25). Igualmente concede su favor a Artarco y muestra una complacencia especial en su diálogo con el γραμματιστής Alipio.

Posición de la mujer:

Otro aspecto interesante de los *Thaumata* es lo que indirectamente dicen sobre el *status* de la mujer en la sociedad de Seleucia en el siglo v. Su situación está ya lejos de ser la de la reclusión permanente en el gineceo de la Grecia clásica. Los detalles que nos ofrecen los *Thaumata* nos recuerdan, por el contrario, el ambiente de la época helenística, el de los idilios de Teócrito o los mimos de Herodas. El tema de la mujer que sale de casa para ir al templo es conocido por ambos autores. En la sociedad de Seleucia su libertad de movimientos es amplia. El acudir al santuario de Tecla es un hecho totalmente normal entre los habitantes de la ciudad (προσεκαρτέρει δὲ ὡς τὰ πολλὰ καὶ προσελιπάρει τῇ μάρτυρι, 3, 569 B). El nivel cultural femenino se ha elevado. La mujer elige libremente una religión determinada. Esta libertad, como tal, supone un ejercicio de responsabilidades. Este es el caso de Aba. Vivía en una ciudad oficialmente cristiana y sin embargo permanecía aún ἑλληνίς. No abominaba de judíos ni de cristianos, pero era una escéptica en todo (2, 568 C-D). La postura de esta mujer respecto a

las tres religiones coexistentes en Seleucia denota una considerable apertura de espíritu. Algo realmente inconcebible siglos antes en una fémina. Respecto a la elección de estado es elocuente el milagro 4. La viuda de Bitiano (nada menos que un στρατιάρχης), en edad ya avanzada (ήλικίαν ξεωρον), no tiene ningún inconveniente en casarse de nuevo con Gregorio, extranjero y vagabundo, de oficio veterinario. Este hecho, que hubiera sido escándalo imposible en la Grecia clásica, tanto por tratarse de un extranjero como por el cambio de nivel social que comporta, era ya una realidad en Seleucia. Y aunque Basilio lo cuenta con un marcado tono de desaprobación, pensamos que casos semejantes se darían con cierta frecuencia entre los habitantes de esta ciudad.

La figura de la hetera (*nihil novi sub sole!*), por lo que se deduce de los *Thaumata*, seguía gozando de la misma aceptación que en época helenística. Así lo revela el m. 4, en que una mujer va al templo a lamentarse de que su marido la había ofendido en su vida conyugal. Se dirige al templo a suplicar, maldiciendo de las θεραπεινίδια que distraían a Bitiano y le inducían a apartarse de ella (4, 572 B). Por una cuestión semejante acude Calista a suplicar a Tecla. En esta ocasión Papias, que por este nombre atendía su esposo, vivía en ilegítima coyunda con una actriz que desfiguró el rostro de la esposa ultrajada con δηλητηρείς φαρμάκοις¹²⁵, a fin de apartarla de su marido y ocupar su puesto. Calista acude a Tecla, le cuenta su desgracia, la maldad de la actriz y le suplica la curación, esto es, la recuperación de la forma de su rostro juntamente con el amor de su marido (28, 613 B-C).

A Basilio la actriz le merece el mismo concepto que la hetera, lo que concuerda con la mala opinión que los Padres de la Iglesia tuvieron siempre de las mujeres dedicadas al teatro. No obstante, este testimonio de los *Thaumata* refleja cómo la profesión de actriz —desconocida en época clásica— iba adquiriendo cierto prestigio en el período bizantino inicial, como preludio de la época de Justiniano, en que Teodora llegó a ser la esposa del Emperador.

¹²⁵ Con esta expresión se refiere el autor a algún procedimiento mágico empleado por la actriz, no a una sustancia química como pudiera ser el vitriolo. Probablemente la pobre achacaba los estigmas de la edad a las perversas maquinaciones de su rival, por supuesto más joven y agraciada.

Nos ofrece también Basilio la imagen de la esposa fiel que se refugiaba en la mártir a contarle sus desdichas y suplicar por el amor perdido de su marido. Observamos en el m. 4 cómo disculpa la mujer de Bitiano a su esposo, echando todas las culpas sobre las heteras que lo apartaban de ella, «pues estaba claro que su marido era un hombre muy serio», comenta Basilio irónicamente. De esta afirmación, reflejo que debe de ser de una realidad cotidiana, deducimos el afán de la mujer casada en disculpar a su marido, en parte, pensamos, por auténtico amor conyugal, en parte también por orgullo personal o porque así lo requerían las estructuras mentales de la sociedad.

Introducidos en este mundo femenino, es interesante asomarnos al m. 5, en que Basilio nos da a conocer la riqueza de la dote de una boda en una casa noble de Seleucia. Nos habla del lujo de la cámara nupcial (καὶ ὁ θάλαμος εἰκότως κεκαλλώπιστο ἢ τε παστάς πεποικίλτο), de la magnificencia de todo lo preparado para la boda y de la suntuosidad de los vestidos de la novia (χρυσὸς δὲ ἦν ὁ κόσμος καὶ ἄργυρος, καὶ αὐτὸς ἤδη κόσμος ὦν, καὶ ἔσθῆς ὄση ποικίλη τε καὶ λεπτή καὶ πολύτιμος· πολλὰ δὲ ἦν ταῦτα, καὶ παρὰ πολλῶν συνηλεγμένα πρὸς κόσμον τῆς νυμφοστολας). Hace especial mención al cinturón que califica de gran alhaja y lo considera lo más valioso de todo (5, 573 B-C). La suntuosidad que refleja este relato es suficiente para imaginar la importancia y el boato de la ceremonia nupcial. De la fiesta que acompañaba a estos actos da noticia Basilio al hacer referencia a la γαμικὴ χορεία καὶ πανήγυρις.

Inestabilidad de Cilicia:

Los *Thaumata* reflejan también las guerras interiores que azotaron la región de Cilicia en la época en que Basilio escribe su obra. *Basiana* es una mujer de Cetidia que está en poder de los seleucioses como garantía de paz contra las piraterías que los habitantes de esta región llevaban a cabo (m. 3). En Selinunte, ciudad que en otro tiempo fue próspera, las incursiones enemigas se sucedían de tal manera que sus habitantes vivían en continuo sobresalto por el temor de una eventual invasión (m. 11). En la misma

Seleucia se dejaron también sentir los efectos del saqueo y del botín como nos informa Basilio en los mm. 12 y 17. Pero su estilo de vida, señala Estrabón (XIV 670), distaba mucho del de sus rudos vecinos y siempre gozó de paz y opulencia. Sostuvo una fuerte rivalidad con Tarso, capital de la metrópoli, lo que se refleja en la pugna existente entre los obispos de ambas ciudades (m. 13). Basilio concede sólo superioridad a Tarso por ser cuna del apóstol Pablo (PG 85 I 557 A).

Organización militar de Seleucia:

De la organización militar de Seleucia hablan los *Thaumata* en diferentes ocasiones. A partir de ellos sabemos que dentro de su organización militar existían los siguientes cargos:

- στρατιάρχης (4, 572 A-B): Dion Casio (LV 28) emplea este término con el mismo sentido que el latino *praefectus*. En Basilio designa al «jefe del ejército»; la graduación militar del στρατιάρχης sería semejante a la de un general. Equivale al término clásico στρατηγός.
- ἑπαρχοί (14, 589 C): según indica el plural, hay más de uno. Su cargo debía ser el de gobernadores provinciales. El ejército obedecía sus órdenes.
- ὁ διέπων στρατείαν (14, 589 C): la imprecisión del verbo διέπω no nos permite saber con exactitud a qué cargo se refiere Basilio. Nos encontramos ante dos posibilidades, o bien entenderlo en sentido militar estricto y entonces sería semejante al στρατιάρχης, o en sentido administrativo refiriéndose entonces a algún cargo económico de importancia, *vide infra*.
- βουλευταί (20, 601 C): son miembros encargados de la administración de una caja para fondos militares (στρατιωτικὸν δαπάνημα). Basilio hace referencia a dos y, aunque los presenta en Irenópolis, en el ejército de Seleucia debía existir el mismo cargo.

Hace una referencia genérica al ejército en el m. 12. Relata cómo los soldados realizaron una gran matanza entre los isaurios que saquearon el santuario. Al poner en parangón su ciudad y Tarso, destaca Basilio (PG 85, 557 A) que Seleucia puede competir con esta ciudad en su organización militar (Ταρσῶ δὲ ἀμιλλᾶσθαι ἕνεκα... τῶν ἐν στρατηγικαῖς ζώναις εὐκλείας).

Situación cultural de Seleucia:

Lo que principalmente distinguía a Seleucia era su florecimiento cultural. Hemos visto cómo Basilio se dirige a un auditorio de cierto nivel intelectual. En esto se separa de la mayoría de las colecciones hagiográficas que, según señala Delehayé¹²⁶, se dirigen normalmente a un público cuyo nivel intelectual, religioso y moral es de una marcada inferioridad. Entre los motivos de competencia entre Tarso y Seleucia habla Basilio de la μουσῶν εὐπεία y la ῥητόρων εὐροία (PG 85, 557 A). Cita en los *Thaumata* los nombres de algunos rétores célebres como Crisermo (5, 573 B) y Eusebio, a quien elogia en estos términos: οὐ πολὺ κλέος ἔτι καὶ νῦν ἔστιν ἐπὶ τε εὐγενείᾳ καὶ εὐμουσίᾳ καὶ ἡμερότητι τρόπων καὶ τὸ λίαν εἶναι πιστός (15, 592 A). Recuerda en el m. 24 a los γραμματιστοὶ contemporáneos, Alipio y Olimpio, su hijo. Es de observar que este γραμματιστής es el que responde a Tecla en verso homérico, lo que indica que en las escuelas los niños aprenderían a leer con los poemas de Homero. Un grado superior al γραμματιστής es el σοφιστής; en el m. 25 señala Basilio cómo Isocasio pasa de la condición de maestro a la de sofista. En el m. 26 es mencionado el sofista Aretarco.

Confirman que Seleucia era un foco cultural importante, Estrabón (XIV 670), que habla de los peripatéticos Ateneo y Jenarco nacidos en Seleucia, y Filóstrato (*Vit. Soph.* 2, 246 ss.), que celebra al sofista seleuciense Alejandro. Heberdey y Wilhelm en su viaje a finales de siglo por Cilicia descubrieron en Seleucia la base de una estatua con una inscripción en la que se menciona a Meleagro, filósofo estoico¹²⁷.

¹²⁶ AB 43, p. 61.

¹²⁷ Heberdey-Wilhelm, *op. cit.* en la nota 79, p. 101.

Después de este recorrido por la sociedad de Seleucia del siglo V no es, por tanto, una imprudencia por parte nuestra afirmar con Fenner¹²⁸ que en aquella ciudad, donde tanto habían florecido las letras, *non miramur scriptorem inveniri, qui, etsi non in illustrioribus ponendus est, tamen inter auctores Christianos aetatisque inferioris gratus atque iucundus videtur.*

10. ACTIVIDAD TAUMATÚRGICA DE TECLA

Delehaye¹²⁹ recoge las colecciones hagiográficas de los santos taumaturgos escritas entre los siglos IV y VIII, y hace una clara distinción entre los invocados especialmente en caso de enfermedad como son Cosme y Damián, Ciro y Juan, Artemio o Teparonte y aquellos otros cuya acción benéfica no se limita a curar como Teodoro, Menas, Demetrio y Tecla. Afirma Delehaye que esta división no es puramente externa y artificial, sino que la fisonomía de los relatos difiere notablemente, según la categoría a la que pertenece el taumaturgo. Nos proponemos en este capítulo hacer un análisis de la actividad taumatúrgica de Tecla y de los rasgos más revelantes de su personalidad. Para terminar señalaremos las propiedades de nuestra Santa coincidentes con los atributos de las divinidades paganas de mayor arraigo en Asia Menor.

Tecla, taumaturga universal:

En Tecla encontramos una Santa de eficacia universal. El milagro a modo de prólogo con el que Basilio abre su colección es la reducción al silencio del demon Sarpedón. A partir de este momento, asevera Basilio, todos los milagros de la mártir son y serán verdaderos, verídicos y perfectos (1, 568 B). Ante todo se nos presenta a Tecla como curadora de enfermedades. Frente a otros taumaturgos especializados en la curación de determinado tipo de enfermedades o de personas, como, por ejemplo, Artemio, Tecla sana toda clase de dolencias. Imparte sus beneficios a hombres, mujeres, niños

¹²⁸ *Op. cit.* en la nota 29, p. 34.

¹²⁹ *AB* 43, pp. 7 ss.

y animales y tanto de manera individual como colectiva. Es el verdadero tipo de taumaturga general.

En el milagro 9, ante la epidemia oftálmica de Seleucia, se compadece del sufrimiento común y abre en su *temenos* un *λατρείον*. Escucha, paciente, a Pausíaco, que llora en su *mysineon* hasta ser liberado de la enfermedad (m. 7). Concede el remedio de su mal a un noble chipriota (m. 23), al *γραμματιστής* Alipio (m. 24) y a los sofistas Isocasio y Aretarco (mm. 25 y 26). Basilio experimenta también de forma personal la *dynamis* de la Santa al ser curado del dolor de oído que temía le iba a impedir pronunciar su panegírico en el día de la fiesta (m. 27). Devuelve la vista a un niño cuya niñera le implora la curación del pequeño (m. 8). Muestra a Aba (m. 2) y a Calista (m. 28) el remedio de sus males y mediante una epifanía devuelve el sosiego a Basiana (m. 3). En el m. 21, habiendo rebasado el mal todo conocimiento humano, la generosa y omnipotente mártir se compadece del ganado y les indica a sus poseedores el modo de la curación. En otra ocasión cura a un caballo paralizado perteneciente a un noble de la ciudad (m. 23).

Pero no sólo se limita Tecla a sanar enfermedades, sino que descubre al ladrón y el escondrijo de los objetos robados. Así, en el m. 5 hace renacer la alegría en un convite nupcial, indicando a la madre de la novia el lugar donde se encontraba el valioso cinturón robado a su hija, cuya pérdida había causado gran consternación entre los invitados. En el m. 6 señala a uno de sus servidores el sitio exacto donde el ladrón escondió la cruz del templo. La Santa se ríe de la ingenuidad de este ladronzuelo que esperaba escapar de su *πανδερκές καὶ θεῖον ὄμμα* y convierte el incidente en motivo de risa y alborozo.

En los mm. 4 y 28 revela su preocupación por la buena marcha de la vida matrimonial. Devuelve la paz conyugal a los matrimonios que la habían perdido. En el m. 4 Tecla, advertida de las veleidades amorosas de un marido, concede a la mujer de Bitiano la gracia que le pide: corrige las costumbres del esposo, induciéndole a apartarse de lo deshonesto y a respetar la dignidad del matrimonio. En el m. 28 Tecla se conmueve por lo sucedido a Calista y al punto le da la solución que pondrá fin a su mal. De esta forma Calista recupera a su marido y éste se aparta de las heteras.

En los mm. 10, 11 y 12 la Santa se muestra, al modo de Atenea, como protectora de las ciudades donde se le rinde culto. A la ciudad de Dalisando la liberó repetidas veces del asedio, deslumbrando al enemigo por una especie de fuego divino. Un milagro semejante realizó Atenea según atestigua la inscripción de Lindos. Selinunte se vio libre del temor que acechaba constantemente a sus habitantes gracias a la intervención de Tecla. Se apareció la Santa a uno de los habitantes de la ciudad y le ordenó dedicarle un templo en lo alto del monte, precisamente en el lugar donde comenzaba el sendero por el que penetraban los enemigos. Desde entonces los habitantes de Seleucia no hubieron de hacer frente a los continuos asedios que padecían. Tal fue el efecto de la mártir entre los terribles y malvados enemigos, que sólo con su *ισχύς* rechazó a sus enfurecidas falanges. En el m. 12 narra Basilio cómo castigó a quienes se atrevieron a saquear el templo de Seleucia. Les cambió el sentido de orientación y les hizo caer en manos de los soldados de la ciudad. Éstos hicieron en ellos gran matanza y llevaron después de su victoria los trofeos al templo de la mártir.

Dos rasgos caracterizan especialmente a Tecla: el celo por su culto y su afición a las letras. En torno a estos dos motivos gira una parte importante de sus milagros.

Tecla, celosa de su culto:

Este rasgo lo declara Basilio en el m. 12, después de haber relatado el escarmiento impuesto a los saqueadores de su templo. La Santa sabe siempre en qué medida y a quién es necesario ayudar y castigar. Recuerda Basilio que basta lo narrado en este milagro para comprender las reacciones de Tecla frente a quienes ofenden a las personas, o profanan los objetos al servicio del templo. Del mismo modo que se muestra benévola y dispuesta al auxilio de sus devotos, puede aparecer, y de hecho aparece, iracunda cuando alguien empeece lo que ella considera más sagrado: su culto.

Así, irritada con el obispo Mariano de Tarso por el impedimento que puso a la celebración de su fiesta en el templo de Seleucia, le castigó con una muerte intempestiva. No llegó a seis días lo que duró su vida después de ofender a Tecla. A qué punto de exaspe-

ración llegó la Santa, lo manifiesta la visión de Cástor: τὴν παρθένον αὐτὴν μετὰ ἀγριωτέρου καὶ οὐχίματος καὶ βλέμματος καὶ βαδίσματος ἀνὰ τὴν πόλιν ἄπασαν περιθέουσιν, καὶ τὰς χεῖρας συχνότερον ἀποκροτοῦσιν, καὶ τὸν Μαριανὸν καὶ τὴν ὕβριν ἀναβοῶσιν, καὶ τὸ ἤδη λήψεσθαι δίκην ἐπαπειλοῦσιν (14, 589 C). Sin consecuencias tan funestas, semejante furia la invadió al enterarse de que Dexiano había puesto a buen recaudo parte de los tesoros del templo, ante el temor de un inminente saqueo. Tecla se ofende. Se considera menospreciada por la falta de fe de Dexiano en su poder, y llena el templo con el griterío de sus imprecaciones (οὐπω δὲ οὐδεμιᾶς διαγενομένης ἡμέρας, θορύβου τε πλήρης ἦν ὁ νεῶς καὶ ταραχῆς καὶ βοῆς, μάρτυρος ἄνω τε καὶ κάτω διαθεούσης, καὶ καταφρονεῖσθαι παρὰ τοῦ Δεξιανοῦ λεγούσης, ὡς ἀσθενοῦς, ὡς ἀγενοῦς, ὡς μηδὲ τῷ νεῷ μηδὲ τοῖς κατὰ τὸν νεῶν δυναμένης βοηθῆσαι). Pero Dexiano, avisado de la ira de la virgen, reintegra a su lugar cuanto se había llevado y la mártir se apacigua (17, 593 D).

En el m. 15 reacciona airada frente a los hombres que están excavando una tumba en su templo y amonesta severamente a Máximo, proedro por entonces del santuario. Eusebio, ilustre rétor, había acudido a Máximo para obtener licencia de enterramiento en el templo de Tecla para su amigo Hiperegio. Consideraba ésta la mejor manera de honrarlo. Al acceder Máximo a tal propuesta, unos obreros emprenden las obras. Tecla se les aparece y les recrimina, pero éstos, sin reconocerla, tras una interrupción momentánea de su trabajo, lo reanudaron. La mártir se les apareció otra vez furibunda; les dejó sin respiración y mirándolos fijamente no les quitó la vida por respeto al obispo Máximo. A éste en una aparición nocturna le previno Tecla de no llevar al templo la hediondez de cementerios y tumbas, ya que nada hay en común entre los sepulcros y los lugares de oración. Pero, a renglón seguido, hace Basilio una salvedad, e indica que puede enterrarse en el templo a aquel que, habiendo muerto, no haya muerto, sino que viva en Dios y sea digno de convivir con la mártir (15, 592 C-D). Con esto justifica nuestro autor la costumbre cristiana de enterrar en los templos, basada en la creencia de que el que muere, si ajustó su vida a la ley de Dios, no muere, sino que vive en Él. Esta práctica estaba totalmente prohibida en los templos paganos, ya que se consideraba el nacer y el morir actos impuros. Por el testimonio de este milagro pensamos

que Simposio y Samo, ambos obispos de Seleucia, estarían enterrados en el templo de Tecla.

Es evidente en todo ello la preocupación de Tecla por el cuidado del templo. No tolera las ingerencias ajenas y se considera autosuficiente para ocuparse de los más mínimos detalles. Esta imagen nos evoca las creencias de época clásica sobre el comportamiento antropomorfo de la divinidad. El templo es la casa donde habita y las propiedades del templo son sus propiedades. A este respecto recordamos las palabras de Delcourt, citadas por N. Fernández Marcos¹³⁰, relativas a las divinidades griegas: «L'idée qu'un dieu peut habiter sous un toit, entre des colonnes, est capitale dans la religion grecque. Elle a transformé le dieu dans l'esprit du peuple en une personne tout à fait semblable aux personnes humaines, ayant nos appetits, nos désirs, nos satisfactions».

Tecla exige que se respete el orden y castiga a su infractor. Su rigor se extrema con el personal a su servicio. Al ladrón que roba la valiosa cruz de su templo, el castigo que le impone es llamarle *ιερόσυλος* y hasta se ríe de su ingenua suposición de poder pasarle inadvertido. Sin embargo, bien diferente es su reacción con las *parthenoi* que esconden las alhajas de Basiana o con los obispos que actúan sin contar con su consentimiento.

Tecla defiende los intereses del débil. Muestra un interés muy especial por las *parthenoi*, por sus «palomas», a quienes protege personalmente (m. 19). Castiga a un *βουλευτής* que intenta robar la hacienda de los hijos huérfanos de su colega recién fallecido (m. 20).

Las aficiones literarias de Tecla:

El otro rasgo que distingue a Tecla es su afición a las artes del espíritu. Tecla, en efecto, es *φιλόλογος καὶ φιλόμουσος, καὶ ἀειχαίρουσα τοῖς λογικώτερον εὐφημοῦσιν αὐτήν* (24, 608). Basilio nos retrata a la Santa en el m. 24 complacida, como en ningún otro, por la respuesta en verso homérico de Alipio. Al preguntarle Tecla qué deseaba, éste la responde: *οἶσθα· τί ἦτοι ταῦτ' εἰδούη πάντ'*

¹³⁰ *Op. cit.* en la nota 34, p. 257.

ἀγορεύω; Basilio alaba también el ingenio del gramático, al afirmar que pronunció este verso con mayor exactitud que Aquiles al contestar a su madre Tetis. El motivo de esta respuesta, añade Basilio, es el hacer alarde de su arte y predisponer a la virgen en su favor. La réplica del gramático es, pues, indicio del acreditado interés de la Santa por las letras. En efecto, Tecla, al oírle, sonríe complacida con el ἔπος y se admira de cuán adecuadamente se había traído a colación.

En ocasión del panegírico que se debía pronunciar en el día de la fiesta, relata Basilio cómo le liberó Tecla del mal que le iba a impedir su prédica, οὕτω δὲ φιλόλογός ἐστιν ἡ μάρτυς, καὶ χαίρει ταῖς διὰ τῶν λόγων ταύτης εὐφημίας (27, 611 C). Sigue de cerca la redacción de la obra de Basilio. Se sienta junto a él. Lee lo escrito. Le sonríe, le indica con la mirada su agrado y le anima a hacer un último esfuerzo para terminar (16, 593 A). Favorece a Paula, la esposa de un ilustre rétor, y no oculta su debilidad por los gramáticos y los sofistas.

Observamos que de los seis personajes masculinos favorecidos por la curación de Tecla (mm. 7, 23, 24, 25, 26 y 27) cinco pertenecen a la clase ilustrada de aquella sociedad (mm. 23, 24, 25, 26 y 27). Además de los citados por sus nombres, Basilio recuerda que los *logoi* proclaman las obras mavarillosas de la Santa realizadas entre los sabios (23, 605 D).

Estos datos son un indicio claro de la inclinación de Tecla y, por ende, de Basilio al estudio. Creemos que merece ser subrayada esta faceta de la Santa. Es la nuestra la única colección de milagros de esta época en que destaque tanto el interés por la vida intelectual.

Hemos visto hasta aquí los rasgos, a nuestro ver, característicos de la Santa. Ellos traslucen su autonomía e independencia de todo poder superior. Al lector le da más la impresión de hallarse ante una divinidad de corte clásico que ante una Santa cristiana. La imagen de Tecla que obtenemos a través de los *Thaumata* es, sin duda, un reflejo de las creencias existentes en Seleucia. Y Basilio nos presenta una figura congruente con los esquemas de la religiosidad griega tradicional.

Los rasgos de divinidad velada perceptibles en Tecla no se han ocultado a los eruditos que han estudiado su personalidad. Deub-

ner¹³¹ vio en ella la continuadora de un dios ctónico. Lucius¹³² la considera sucesora de Atenea. En tiempo de Basilio, afirma, Atenea pertenecía al pasado, pero en su lugar se hallaba una santa cristiana, ocupada en todo aquello que antes fuera atribución de la diosa Atenea. Aclara en primer lugar Lucius el prestigio de esta diosa en Seleucia. Lo atribuye en parte a la escuela que había en esta ciudad: piensa que el estudio de la literatura y los textos clásicos contribuyó a mantener la fe en las antiguas divinidades. Pero lo que principalmente cooperó a la pervivencia de ese culto fue la prosperidad de Seleucia, frente a las otras ciudades del Oriente en guerra continua; una bendición que atribuirían los habitantes a la diosa protectora de la ciudad. Señala luego Lucius los rasgos comunes de la Santa con la diosa pagana y afirma que la posición tan relevante de la mártir en el siglo v se debe, sin duda alguna, a la ascensión de las funciones ejercidas por Atenea. Radermacher¹³³ hace un estudio de Hipólito y su círculo; pasa después al estudio etiológico de su personalidad y, finalmente, pone en conexión el mundo de Hipólito con el de Tecla. En esta obra Radermacher se propone indagar los rasgos de la leyenda de Tecla, que continúan otros análogos de héroes y heroínas paganas, especialmente los de aquellos relacionados con la saga de Hipólito. Basándose en los *Acta Pauli et Theclae*, establece un parangón entre Cíbele como madre de la naturaleza y Tecla. Recuerda el poder de Cíbele sobre los animales, especialmente sobre los leones, en cuya compañía aparece sentada a menudo. Esto le evoca la escena de la vida de Tecla en que, condenada a morir en el circo despedazada por unos leones, éstos en vez de atacarla se posan pacíficamente a sus pies. Como Cíbele, Tecla también vivía en una gruta de una montaña. Refiriéndose a los *Thaumata*, relaciona a Cíbele como diosa de las fuentes salutíferas con Tecla, que hizo brotar una en su *temenos*, y concluye que la Santa en el pensamiento popular ocupó el lugar que antes tenía la Magna Mater de Seleucia. Con esto pretende demostrar Radermacher que Tecla, lo mismo que Hipólito, no son sino supervivencias de una creencia, lo que no significa una continuación

¹³¹ *Op. cit.* en la nota 73, p. 100.

¹³² *Op. cit.* en la nota 74, pp. 208 ss.

¹³³ *Op. cit.* en la nota 45.

directa de tal o cual divinidad con todo lo que ello comporta ¹³⁴.

Schultze ¹³⁵ afirma que bajo el ropaje cristiano de Tecla se oculta una divinidad pagana, y esta divinidad no puede ser otra, según él, que Artemis, esto es, la diosa oriental llamada así por los griegos. Con ella comparte Tecla las funciones de protectora de la castidad, del matrimonio y del mundo animal. También ambas realizan curaciones milagrosas. Aparte del testimonio de los *Thaumata*, Schultze afirma que Seleucia se halla enclavada en terreno apolíneo, confirmando la efígie de Artemis que aparece en las monedas la extensión de su culto en esta zona de Seleucia. El dato del m. 18, en que aparece Tecla sentada en un trono de oro, le lleva a fundamentar su hipótesis de que la divinidad que ocupa el trono de Seleucia no es otra que Artemis-Tecla («Die Gottheit, die auf der Höhe über Seleukeia thront, ist keine andere als Artemis-Thekla»). Afirma que las propiedades y características de Artemis se transfieren con ropaje cristiano a la figura de Tecla, personaje tomado de la historia más antigua de la cristiandad. No obstante, admite que en Tecla se dejan ver rasgos mitológicos pertenecientes a otras divinidades. Así, su pasión por el mundo de las letras y las artes procede de la diosa Atenea.

Un eje común guía el pensamiento de estos autores, independientemente de que vean en Tecla a la sucesora de un dios ctónico, de la diosa Atenea, de Artemis o de Cíbele. Todos coinciden en que la figura de Tecla asume los rasgos de una divinidad pagana aferrada a la localidad de Seleucia. Como ya indicó Radermacher, más que buscar en Tecla la heredera directa de una divinidad determinada hemos de considerar que representa la pervivencia de una serie de creencias.

Señalaremos sumariamente los rasgos atribuidos a Tecla característicos de otras divinidades.

Rasgos comunes con Atenea:

- La defensa de ciudades. Tecla, al igual que Atenea, tiene su templo en lo alto de las ciudades que protege. En el m. 10

¹³⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁵ *Op. cit.* en la nota 2, p. 245.

aleja al enemigo con un fuego celeste que lo deslumbra y le hace emprender asustado la retirada.

- La *dynamis* salutifera. En la *Suda* aparece: 'Υγεία 'Αθηνᾶ: ἐπώνυμόν ἐστίν 'Αθηνᾶς.
- El carro de fuego. Aunque el tema aparece en la historia de Elías, nuestro autor, pensamos, se inspiró en los pasajes de la *Iliada* (V 745 y VIII 389), donde Atenea viaja con Hera en un carro de fuego.
- La predilección de Tecla por las artes y las letras. Tal vez sea esto lo que más la acerque a Atenea, diosa de la inteligencia.

Rasgos comunes con Artemis:

- Tanto la Santa como la diosa son guardianes de la virginidad.
- Les es común la predilección por la naturaleza.
- Son protectoras de los animales.
- La imagen de Tecla sobre un trono de oro coincide con la de la diosa Artemis.
- Ambas pronuncian oráculos y curan enfermedades.

Hera:

- Hera y Tecla coinciden en ser protectoras de la vida conyugal.

Cíbele, Bendis, Magna Mater:

- Comparte con estas divinidades la localización geográfica de su culto en zona oriental.
- Son diosas de la naturaleza y su culto tiene un carácter místico. Ciertos rasgos de la fiesta de Tecla en Seleucia contienen pervivencias de un culto de este tipo.

Divinidades ctónicas:

- El hecho de haber desaparecido viva dentro de la tierra, el curar enfermedades, la práctica en su templo de la *incubatio* son connotaciones que la emparentan con las divinidades ctónicas.

En Tecla nos presenta Basilio una figura que asume los atributos de las divinidades femeninas griegas más importantes, cuyo culto alcanzó una gran difusión precisamente en Asia Menor, tanto en la época del helenismo como en los primeros siglos del Imperio, cuyos rasgos arquetípicos todavía pervivían arraigados en la mentalidad del pueblo. En la descripción del carácter de Tecla hemos de ver una obra maestra de suplantación de culto, por cuanto que el autor ha sabido concentrar en su figura la mayoría de los atributos de las divinidades microasiáticas, cuyo recuerdo más o menos borroso perduraba en la religiosidad popular de los habitantes de Seleucia.

11. CLASIFICACIÓN TIPOLÓGICA DE LOS MILAGROS

Una vez examinado el *humus* cultural que permitió la realización de los milagros, y los rasgos que caracterizan a su autora, nos adentraremos en los milagros mismos. Haremos una clasificación tipológica de ellos, intentando descubrir su posible núcleo histórico, sin olvidar el género literario al que pertenecen.

1. «*Strafwunder*» (mm. 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19 y 20).— Constituyen el bloque central de los *Thaumata* de Basilio, como ya vimos al estudiar la estructura de la obra. El milagro de escarmiento constituye el polo complementario del milagro con resultado feliz: a través de ambos da a conocer la divinidad o el taumaturgo la ambivalencia de su poder sobrenatural¹³⁶. Basilio los justifica con la autoridad de la Escritura, y es precisamente en esta ocasión cuando únicamente se le ocurre afirmar que los santos son imitadores de Cristo. Basilio parece pasar por alto el hecho de que en los Evangelios no hay ningún milagro de castigo. Es más, cuando dos de los apóstoles quieren hacer descender fuego sobre una ciudad de Galilea, Cristo los reprende (cf. Lucas 9, 55).

Milagro 12:

Presenta la actitud de Tecla ante aquellos que saquearon el templo y pretendían llevarse los objetos sagrados. Una vez dueños del

¹³⁶ Cf. Weinreich, *op. cit.* en la nota 43, p. 55.

botín, cuando regresaban ya felices con las riquezas, dispuestos a celebrar su victoria sobre la mártir, ésta decide castigar su atrevimiento. Les obnubila la mente y les hace, en lugar de dirigirse hacia su ciudad, tomar el sentido contrario; de esta forma caen en manos del ejército de Seleucia, que da buena cuenta de todos ellos. Comenta Basilio que la mártir conoce a los que obran bien y sabe quiénes llevan una vida impía. A imitación de Cristo favorece a los unos y castiga a los otros. Ejemplifica su afirmación con los sucesos de la ciudad de Nínive, salvada por la buena conducta de sus habitantes, y de Sodoma y Gomorra, destruidas a causa de su corrupción. A Basilio no le gustan los castigos, y antes de entrar en este núcleo de milagros quiere justificarse. Afirma que la virgen amonesta a los que yerran y sólo cuando se obstinan en su insensatez y no admiten consejo ni amonestación les arrebatara la vida (12, 588 C).

Milagros 13 y 14:

Explica en estos milagros la ofensa inferida a Tecla por la pública prohibición del obispo de Tarso a sus fieles de acudir a la festividad de Seleucia. Esto significaba disminuir el ornato habitual de la misma, además de privar a la virgen de la alabanza de cuantos devotos tenía en aquella ciudad. Pero la Santa le hizo pagar cara su demencia y cinco días después murió por la temeridad cometida.

Milagro 15:

Constituye este milagro, junto con el 17, un ejemplo de milagro de escarmiento con una intervención parenética previa. En ellos, tras una amonestación severa, se llega a un desenlace feliz en que el exhortado recupera el favor de la mártir. En este milagro por dos veces se aparece la virgen a unos hombres que trabajan en su templo ordenándoles interrumpir la obra. Es un típico ejemplo de epifanía prostagmática. En su primera epifanía la mártir les reprende y les exhorta. En la segunda, les deja sin respiración. Finalmente se aparece al obispo Máximo y le amonesta a tratar con el respeto debido su templo, haciéndole las observaciones pertinentes con respecto a los enterramientos en los santuarios. Sólo podrán recibir

sepultura en ellos quienes, aun muertos, viven en Cristo y son dignos de compartir su morada con la mártir.

Son de notar los verbos empleados para la epifanía. Basilio emplea el verbo ἐπιστημι cuando se trata de exhortar (592 B-C), en tanto que usa παρίστημι (592 B) cuando la epifanía va seguida de la actuación de la mártir. Este segundo verbo denota la noción de un «estar junto a», mientras que ἐπιστημι tiene el sentido de «detenerse sobre». Ambos verbos indican una aparición súbita, pero hay entre ellos una ligera diferencia de matiz.

Milagro 17:

Objeto de la cólera de la mártir fue también el obispo Dexiano. Este ofendió a Tecla de un modo involuntario. Su intención era salvaguardar los objetos sagrados del templo. Pero la Santa se molesta por esta acción que menosprecia su poder divino. Aparece por la noche agitada, llenándolo todo de griterío y confusión. Las *parthenoi* avisan a Dexiano, que devuelve inmediatamente cuanto había sacado del santuario. Al punto la mártir se calma y depone su ira.

En estos milagros se percibe el propósito de dejar bien sentada la preocupación de Tecla por el culto de su templo. Provoca la muerte de quien intenta menoscabar la solemnidad de su fiesta y amenaza muy severamente a los que no toman en serio su culto o desconfían de su divino poder.

Milagro 18:

Este milagro cumple con la triple misión de amonestar, enseñar y entretener. Basilio adorna la exposición de su tesis con elementos tomados de las narraciones bizantinas entonces en boga. Relata cómo castiga Tecla a un individuo que en el día de la ἀπόλυσις desea obtener de la Santa como don a una mujer muy bella que vio en sueños. La mártir le concede aparentemente su deseo. Pero, pasada una hora, un espíritu maligno cae sobre él y lo destroza. Le arranca la piel y le cubre de gusanos. Este espíritu, afirma Basilio, era la mujer a quien había mirado con ojos impíos, la cual llevó a la perdición al muy desgraciado. Y no duró su vida ni tres días,

pues fue arrebatado por un demon y así pagó la pena por su mirada libidinosa, por la ὕβρις y por el insulto que ésta implicaba hacia la mártir.

Milagro 19:

Contiene una enseñanza similar a la anterior. También en él se nos presenta a Tecla como defensora de la castidad y guardiana de la virginidad de sus *parthenoi*. Tecla afirma que se vengará de aquellos dos personajes de Irenópolis que intentaron corromper a una de ellas y actúa de igual modo que en el m. 12, cuando enajena la mente de los malhechores, haciéndoles perder por completo el sentido de la orientación. Al huir los lascivos individuos del templo, no huían, y daban vueltas siempre en torno al mismo lugar, de tal suerte que no escaparon al ojo siempre avizor de la mártir, ni al castigo que les estaba reservado, pues, al llegar al lugar que dio origen a su pecado, el uno se tiró al río reprochándose su temeridad y el otro también se quitó la vida. Y así, según dicen, acabó en la tumba su sensualidad y su pecado.

En estos dos milagros es donde Basilio concede mayor margen a la elaboración literaria. Son milagros de tesis que el autor procura hacer agradables a su auditorio. No obstante, Basilio se basó para su redacción en un hecho real: el último día de la fiesta.

Milagro 20:

El βουλευτής Papo pretendía engañar a los huérfanos de un colega suyo para apoderarse de parte de su hacienda. Pero la mártir, siempre vigilante y condolidada con las injusticias, se encamina apresuradamente a casa del estafador a enviarle una premonición somnial: le amonesta por su comportamiento y le anuncia la fecha exacta de su muerte. Al llegar el día señalado falleció, pudiéndose comprobar la veracidad de la profecía de la Santa.

Este es el bloque de los *Strafwunder* realizados por Tecla. De su lectura se desprende que Tecla aplica sus castigos a los que atentan contra su culto, a los que faltan a la castidad o abusan del débil. No reprime, pues, por inobservancias rituales o desviaciones dog-

máticas. Tecla, como ya señalamos, al igual que Asclepio, exige confianza en su persona y respeto a su culto, pero no recaba para su actuación taumatúrgica una adhesión fiel al dogma.

De este núcleo de narraciones hemos de calificar las dos centrales (mm. 15 y 17) como «milagros de escarmiento» o, con más propiedad todavía, «milagros de amonestación» (*Mahnungswunder*). En ellos la Santa exhorta y amonesta a sus respectivos obispos Máximo y Dexiano para, finalmente, llegar a un entendimiento con ellos. Los milagros laterales (mm. 12, 13, 14 y 18, 19 y 20) son propiamente milagros de castigo o de venganza (*Strafwunder*).

Es digno de observarse que en esta colección son siempre extranjeros y no los nativos de Seleucia quienes reciben el castigo severo de la muerte. En el m. 12 son los isaurios, metafóricamente, habitantes de «Lestrigonia». En el m. 13, el obispo de Tarso y en 18, 19 y 20, los ciudadanos de Irenópolis. Basilio, amante de su ciudad y complaciente con sus compatriotas, no quiere mancharla con venganza alguna de Tecla y atribuye los delitos más graves a los habitantes de aquellas ciudades cuyas relaciones con Seleucia no eran excesivamente amistosas.

2. Milagros legendarios (mm. 5, 6, 10 y 11).— Incluimos dentro de este epígrafe los milagros que contienen una etiología y aquellos otros donde aparece el tema del hallazgo del tesoro robado, de larga tradición folklórica desde los tiempos de Epidauro.

Milagro 11:

El motivo de este milagro es justificar la fundación del templo de Tecla en Selinunte. En torno a este núcleo ha montado Basilio su relato. Explica cómo esta ciudad, antes próspera, se vio continuamente atacada por los enemigos desde que descubrieron el único camino que la hacía accesible. Y esto lo descubrieron de una manera casual. Una cabra se le escapó a un pastor del redil. Huyó por un camino estrecho y difícil y bajó hasta el llano. A partir de entonces aquel camino desconocido se hizo manifiesto a los enemigos y por aquí fue tomada la ciudad y saqueada repetidas veces. La mártir en estas circunstancias se aparece a uno de sus habitantes y ordena que se le construya un templo en la parte alta de la

montaña donde arrancaba aquel sendero. Desde entonces, y Basilio afirma ser testigo presencial, cesaron las invasiones, ya que el enemigo, al ver el templo, con la sola fuerza de la mártir retrocedía cobardemente.

Vemos en esta narración una leyenda popular para justificar el emplazamiento del templo de Tecla.

Milagro 10:

El m. 10 abunda en rasgos legendarios. La ciudad misma de Dalisando está envuelta en las tinieblas de la leyenda. La imagen de la Santa que acude anualmente en su carro de fuego a las fiestas celebradas en su honor evoca la imagen de Atenea y Hera (II. V 745 y VIII 389). Tecla lo mismo que Atenea *polias* o *poliouchos* tiene un templo en la acrópolis, y, como la divinidad pagana, ciega a los enemigos que se acercan con un fuego divino para librar así a la ciudad del asedio.

Esto confirma la idea de Delehayé¹³⁷ de que la imaginación del pueblo confiere a los santos rasgos legendarios, en la medida que, al ser personajes poco conocidos, les atribuye una fisonomía familiar, y de aquí que con frecuencia los retratos de los santos trazados en los *Thaumata* se asemejen tanto a las imágenes que la antigüedad clásica nos ha legado de sus dioses.

Pertenciente a la tradición legendaria hemos de considerar también la representación de la Santa precipitándose de un lado para otro y comportándose al estilo de los dioses homéricos. Así, en el m. 14 recorre la ciudad moviendo agitadamente las manos y amenazando con dar castigo merecido al obispo Mariano. En el m. 17 llena de gritos el templo y corre colérica de acá a allá al enterarse que Dexiano no había confiado en su poder.

En los mm. 5 y 6 se desarrolla el tema del hallazgo del objeto perdido. Pero a diferencia de los milagros análogos de Epidauro (MA 24, 46, 63) o de Sofronio (MS 35), en que el santo indica el lugar del objeto de modo enigmático, a la manera de los centros oraculares, Tecla señala escuetamente el lugar y el ladrón. En el m. 5 apareciéndose a Paula *καταμηνύει καὶ τὸν τόπον, καὶ τὸ χω-*

¹³⁷ AB 43, p. 60.

ρίον καὶ τὸν φῶρα y en el m. 6 καταμηνύει πάλιν καὶ τὸν φῶρα καὶ τὸ χωρίον. El verbo empleado en ambos casos para designar la epifanía de Tecla es ἐπιφοιτῶ.

El tema del hallazgo del tesoro perdido constituye un tópico de las narraciones maravillosas de época helenística. En ellas se manifiesta la *dynamis* del taumaturgo omnisciente, lo que por ser recurso útil es recogido por las hagiografías cristianas. En casi todas las colecciones de milagros no-especializados el santo indica a sus devotos dónde se encuentra el objeto que buscan. Kerles¹³⁸ enumera dentro de la Iglesia católica nada menos que once santos recuperadores de objetos perdidos o robados.

3. **Curaciones** (mm. 2, 3, 4, 7, 8, 9, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27 y 28).—Las curaciones constituyen el núcleo principal de los *Thaumata* de Basilio, y son de tres tipos: de orden moral, de orden físico y de orden físico-moral.

A) *Curaciones morales*.—Una curación de tipo exclusivamente moral es la relatada en el m. 4. Tecla, compadeciéndose del matrimonio de Bitiano, actúa sobre su alma y corrige sus costumbres. Señala Basilio que la Santa no mejoró un solo miembro de la esposa, sino que su operación se hizo en el interior de Bitiano, induciéndole a detestar la prostitución y a apreciar la belleza y la dignidad del matrimonio.

B) *Curaciones dobles*.—Dos narraciones con una curación doble nos presenta Basilio (m. 2 y m. 28). Son precisamente el primer y último milagro entre los que quedan enmarcados las otras curaciones milagrosas. Es como si Basilio quisiera dar a entender que la Santa igual poder tiene en las enfermedades del cuerpo que en las del alma:

Milagro 2:

Aba era aún pagana cuando acudió al templo de Tecla a suplicarle la curación de su parálisis. Con el fármaco que le indicó la

¹³⁸ *Die Patronate der Heiligen*, Ulm, 1905, pp. 412 ss.

mártir recuperó al punto el movimiento. Y lo que es mayor aún, comenta Basilio, a partir de esta experiencia se convirtió al cristianismo. Así, pues, la curación del pie engendró la curación del alma, de tal manera que ambas provienen de un único milagro (2, 569 A).

Milagro 28:

Citado por Weinreich¹³⁹ como prototipo de *Doppelheilung*. Realiza la mártir un milagro con curación en su doble vertiente, física, en lo que respecta a Calista, devolviéndole la normalidad a su rostro, y de orden moral en Bitiano al apartarle de las heteras.

C) *Curaciones físicas* (mm. 2, 3, 7, 8, 9, 21, 22, 23, 24, 25, 26 y 27).—Las curaciones de dolencias somáticas son realizadas por la mártir en el recinto del santuario de Seleucia, a excepción de la del sofista Isocasio que acaeció en el templo de Egas. Se trata en su mayoría de curaciones individuales de personajes que acuden al santuario con el fin de implorar la curación (mm. 2, 3, 7, 8, 23, 24, 25, 26). En las epidemias es la virgen quien ofrece su remedio a la comunidad (mm. 9 y 21).

El modo de operarse la curación difiere según los casos. No obstante, el hecho de instalarse en el templo como se indica en los mm. 2, 3, 7, 8, 24, 25 y 26 es un claro indicio de *incubatio*.

Pasemos ahora a examinar el tipo de enfermedades y los métodos terapéuticos que aparecen en los *Thaumata*.

Tipos de enfermedades:

Afección traumática (m. 2).—Aba queda paralizada al caer de una mula. De forma realista describe Basilio los efectos de su afección: ἀποθραυσθέντος ὀστέου τὴν περιτεταμένην τῷ ποδί σάρκα, διελόντος τε βιάως καὶ πρὸς τὸ ἔξω χωρήσαντος. Estamos ante una luxación con fractura. Hipócrates describe este tipo de traumas en su tratado «sobre la articulación»¹⁴⁰.

¹³⁹ *Op. cit.* en la nota 43, pp. 178-179.

¹⁴⁰ *Corpus Hippocraticum* IV, 80-326 Littré.

Afecciones oftálmicas (mm. 7, 8, 9 y 23):

Milagro 9:

Se relata la curación de una oftalmía. El vigor de la enfermedad había llegado a tal punto que los colirios medicinales ya no servían de nada. El humor que bajaba de la cabeza disolvía los fármacos aplicados sobre los párpados. Esta enfermedad aparece en Hipócrates en *Epid.* 1, 5; *Aer.* 10 y *Vid. Ac.* 9. Es descrita también por Galeno (XIII 711 Kühn), quien recomienda unos colirios para su curación. Estos, probablemente, son los fármacos alejadores de males (ἀλεξητήριοι φάρμακοι) a que se refiere Basilio.

Milagro 7:

Presenta una curación de vista. Basilio no describe en este milagro los síntomas de la dolencia, pero por el modo de efectuarse la curación, al caer unas escamillas, podemos deducir que se trataba de algún tipo de conjuntivitis. Afirma que el motivo de esta enfermedad fue el descuido y la falta de capacidad de los médicos (ἢ ἀμελείας ἢ ἀτεχνίας ἰατρῶν τοῦτο ἐργασσάμενης).

Milagro 8:

Un niño corría el peligro de perder un ojo a causa del llanto. La trepanación que hubiera sido necesaria para curarlo fue realizada paradójicamente por intervención indirecta de Tecla.

Milagro 23:

A través de un *logos* nos informa Basilio que un noble de Chipre privado de la vista la recuperó por el agua de la Santa.

Afección nefrítica (m. 26): Basilio describe el *pathos* que origina un cólico nefrítico: οὗτος βαρυτάτῳ μάλιστα πάθει τῷ τῶν νεφρῶν

περιπεσῶν, ὡς καὶ θάνατον ἐλπίσαι πολλάκις ἐκ τῆς ἄγαν ὀδύνης καὶ θανάτου ἐρασθῆναι δι' ὑπερβολὴν τῆς ὀδύνης.

Contracción de tendones (m. 22). — En esta narración se describe la situación de un caballo que no podía andar a causa de una contracción de los tendones delanteros (τοῦ νότου συνελκομένου κατὰ τὸ ὀπισθεν μέρος, καὶ τὸ λοιπὸν σῶμα ἀντισπῶντος, καὶ ταῖς τῶν νεύρων συνολκαῖς τὴν πρόσω πορείαν κωλύοντος).

Epi-zootia (m. 21). — Son descritos los estragos que causó en la ciudad. El origen del mal les era desconocido a los veterinarios, pues era imposible diagnosticarlo en los animales muertos ni en los que contraían la enfermedad por la rapidez con que morían. De aquí que ningún remedio humano fuera capaz de cortar esta epidemia.

Síntomas de parto (m. 3). — Son descritos por Basilio en los siguientes términos: διηπορεῖτο, καὶ ἄσθματος ἐπληροῦτο, καὶ ἰδρῶτι κατερρεῖτο... καὶ γὰρ καὶ γαστρὸς ὄγκος αὐτὴν ἐπὶ παιδί κυρτουμένης συνείχε, καὶ τὸ τοῦ φλογμοῦ πολὺ τε καὶ ἄηθες, οὐκ ὀλιγωρεῖν παρεσκεύασεν.

Afección de oídos (m. 27). — Se le produce a Basilio la víspera del día que tenía que pronunciar el panegírico. Las molestias que le ocasiona son descritas con agudeza: προσβάλλει τί μοι πάθος τὴν ἀκοήν, καὶ σφόδρα χαλεπὸν τε καὶ ἐπαλγές, ὡς περιτετᾶσθαι μὲν πᾶσαν τὴν ἀκοήν, ἄγρια δὲ σφιδάζειν ἐκ τῶν ἔνδοθεν, συνωθεῖν δὲ καὶ πνεῦμα βίαιον εἰς αὐτὸ τῆς κεφαλῆς τὸ κύτος, καὶ πολὺν διὰ τοῦτο τὸν ἔνδον ἦχον ἐργάζεσθαι. Esta descripción responde a alguna alteración nerviosa. Es perfectamente plausible que un sueño en que sintiese que la mártir le tocaba la oreja y le apoyaba moralmente en su misión de pronunciar el discurso le produjera la curación. La medicina moderna ha comprobado cómo la confianza y la sugestión son con frecuencia elementos suficientes para alcanzar el resultado deseado¹⁴¹.

En este tipo de curaciones (*Affektheilungen*) podemos incluir la descrita en el m. 24. Los médicos ya habían desesperado. El enfermo

¹⁴¹ Cf. p. Chauchard, *Hypnose et Suggestion*, París, 1966, p. 82.

acude al templo como última esperanza de salvación. La mártir le visita por la noche y le da una piedrecilla para que se la sujete al cuello. Pero al despertar abre la mano y no encuentra nada. Cree haber sido engañado. Y se resiente con más intensidad todavía de su dolencia. Basilio comenta aquí la importancia de la esperanza de la curación en el enfermo. Si pierde lo que espera, afirma, el dolor se intensifica en el alma del que sufre (24, 608 C). Este comentario de nuestro autor encaja perfectamente dentro de la línea psicósomática de la medicina actual. A continuación relata Basilio cómo consiguió la piedrecilla y se curó con ella la enfermedad. Por los altibajos del estado de ánimo de este paciente y por la forma de recuperar la salud podemos considerar que esta curación fue de carácter psíquico. La impresión del enfermo al ver una piedrecilla como aquella con la que había soñado y creer que procedía de la mártir reaviva las defensas de su organismo haciéndole alcanzar la curación.

Milagro 25:

No se describe la dolencia que indujo a Isocasio a acudir al templo. Basilio sólo refiere que fue al santuario de Tecla en busca de soledad, recuperando allí tras unos días de reposo la salud.

En este recorrido por las curaciones milagrosas atribuidas a Tecla hemos observado la concepción realista que de la enfermedad tenía Basilio. Busca la causa natural del morbo y jamás lo atribuye a castigo de la divinidad. En este sentido es mucho más científico que autores posteriores, como Sofronio, en cuyos *Thaumata* ocupa un amplio campo el demonismo y la magia en la concepción de las enfermedades¹⁴².

Su actitud frente a los médicos es fundamentalmente de respeto, lo que no es óbice para que reconozca la limitación de sus conocimientos (mm. 7, 9 y 24) o en algunos casos su despreocupación (ἀμέλεια, m. 7). Pero en ningún momento ironiza, ni les hace objeto de sus burlas. En el m. 8 reconoce su ciencia al comparar la trepanación perfecta efectuada por una grulla en el ojo de un niño a la realizada por los médicos (καθάπερ ὑπὸ ἰατροῦ καὶ σιδηροῦ τρηθέντος καὶ σὺν ἐπιστήμῃ τρωθέντος).

¹⁴² N. Fernández Marcos, *op. cit.* en la nota 34, pp. 115-131.

Métodos terapéuticos:

Vamos a estudiar ahora los métodos empleados en el santuario de Tecla para las curaciones. Con esto conectaremos con la medicina popular estrechamente ligada a la concepción religiosa de la enfermedad.

Frente a otros templos salutíferos como el de Ciro y Juan donde los Santos despliegan sus conocimientos médicos prescribiendo todo tipo de recetas medicamentosas¹⁴³, Tecla se distingue por la sencillez de sus prescripciones. Basilio resalta este dato al compararlas con las complicadas recetas de los Asclepiadas.

Examinaremos, pues, los métodos terapéuticos y hasta qué punto se insertan en la medicina popular.

Elementos ctónico-simbólicos. — Los elementos ctónico-simbólicos tienen su base en una concepción dinamista del mundo. Subyace a esta concepción la idea de que el *mana* o fuerza divina se transmite a los objetos con que entra en contacto y que éstos reciben, a su vez, sus propiedades. En este sentido hemos de admitir que la *vis* salutífera de ciertas materias próximas al sepulcro de los santos es de carácter ctónico.

*Ελαιον: el aceite de la luz que alumbra por las noches su *temenos* es el fármaco recetado por Tecla a un enfermo del riñón (m. 26). Los Santos Ciro y Juan recomiendan también el uso del aceite y afirman que tiene poder contra toda clase de enfermedades (MS 50).

*Ρύπον: la *dynamis* de la Santa se transmite también al polvo que hay sobre su *thalamos*, lo que indica la fuerza curadora que emanaba del túmulo de Tecla. Encontramos paralelos en las inscripciones de la isla Tiberina, donde se emplea la ceniza del ara con fines medicinales (Ditt. *Syll.* III, 1171-1173).

*Ρόμμα: es el sedimento que queda en el agua después de lavar algo. En este caso son los residuos de suciedad del agua con que se ha fregado el templo. Poseían efectos terapéuticos y se vendían en las

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 178 ss.

puertas del santuario. Tecla receta a Calista que se lave con ellos la cara mezclándolos con vino (28, 613 C). Con este fármaco Calista queda limpia. Tiene también su efecto en Papías, al que aparta de las heteras. Concibe en este milagro Basilio la falta moral como suciedad del alma. Esta, afirma, es todavía mucho peor que la fealdad física. Una curación milagrosa efectuada al mezclar las cenizas del altar con vino nos la ofrece también una inscripción de la isla Tiberina (IG XIV 966. Ditt. 1173).

Agua. — El agua ya desde la praxis de los Asklepieia parece haber sido elemento principal en la terapia de las enfermedades. En el templo de Seleucia desempeña un papel fundamental en los métodos terapéuticos. Se emplea como remedio en las epidemias y en las afecciones oftálmicas. El aspecto que presentaban los enfermos oftálmicos evocaría la idea de que sólo una limpieza les restituiría la normalidad¹⁴⁴; de ahí que se extienda el empleo del agua como fármaco indispensable para las enfermedades de ojos. Por semejante razón sería el agua el remedio empleado en las epidemias que azotaban a la ciudad. El concepto del poder catártico del agua que limpia de la mancha de la enfermedad es evidente en el m. 21, donde se afirma que el animal sale del agua, pero no la enfermedad. Añadamos a esto la creencia en el poder teóforo del agua. El poder salúfero de la fuente de Tecla se debe a su mezcla con la ἐνέργεια de la mártir. La mártir la hizo brotar a raíz de una epizootia (m. 21), beneficiándose posteriormente de ella la ciudad entera en la epidemia de oftalmia (m. 9). De igual manera se consideraba el agua de los Asklepieia como transmisora de la *dynamis* de la divinidad curadora.

Amuletos. — El empleo de los amuletos se remonta a la época clásica. Ya Platón los menciona entre los procedimientos terapéuticos normales¹⁴⁵. La *vis* salúfera de la piedrecilla que a modo de amuleto ha de colgarse Alipio al cuello (m. 24) se la confiere, afirma Basilio, el hecho de provenir de la mártir. Se refleja en este milagro lo arraigado que estaba todavía la creencia popular en los objetos portadores de fuerza divina.

¹⁴⁴ L. Gil, *Therapeia*, pp. 140 ss.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

Curaciones por contacto.— Es éste uno de los métodos terapéuticos propios de la medicina religiosa por la creencia subyacente de que la divinidad puede transmitir su *dynamis* a todos los objetos que toca. Estas curaciones abundan desde Epidauro a la época imperial.

Los *Thaumata* presentan dos modalidades diferentes de curación por contacto. 1) Expulsión del mal por una sacudida: Basilio relata su experiencia. Tenía un intenso dolor de oído. Por la noche se le aparece la Santa, le agarra la oreja y se la sacude (m. 27). Una curación semejante encontramos en Epidauro (MA 18), en que un individuo recupera la vista al ver en sueños al dios que con sus dedos le abría los ojos. 2) La señal de la cruz: Tecla moja un dedo en agua y unge con él la frente y los hombros de un enfermo (m. 3). Traza, pues, la señal de la cruz. En este milagro se hallan hermanadas la práctica pagana del contacto, junto con el signo cristiano de la cruz. El dedo, según la creencia pagana, es el lugar por donde la divinidad emana su *dynamis*. Artemidoro (5, 89) narra un ensueño en que el dios le tiende su mano y le ofrece sus dedos para que se los coma¹⁴⁶.

El hecho de que la mártir utilice el agua no como remedio, sino únicamente como medio y símbolo es un rasgo típicamente cristiano. En este sentido podemos decir que este milagro es el más cercano a la terapia milagrera de la Edad Media.

Curación paradójica.— Las curaciones paradójicas se desarrollan en dos momentos decisivos mediante un principio de doble efecto. El primero es contrario a la curación. El segundo es el que consigue el efecto curador total¹⁴⁷. Tal es el caso de la curación del m. 8. Un niño que tenía un ojo enfermo subió al templo. Allí se entretiene jugando con las aves del patio. Repentinamente una grulla le da un picotazo en el ojo enfermo. Cayó al suelo el niño por la fuerza del golpe. Parecía aquello el fin de toda esperanza. Hasta aquí el primer tiempo del milagro. A continuación se relatará cómo este hecho resultó ser el motivo de la curación. Del interior del ojo fluye un líquido viscoso y espeso que oscurecía la pupila. Por la expulsión de este líquido recuperó el niño la visión. Un milagro

¹⁴⁶ Citado por L. Gil, *ibid.*, p. 158.

¹⁴⁷ N. Fernández Marcos, *op. cit.* en la nota 34, p. 172.

semejante se produce en el templo de Ciro y Juan (MS 23), en que el instrumento trepanador es la aguijada con que un camellero furioso golpea al enfermo en la sien, cuando éste quería retener el último camello de la caravana. Por el golpe salen las moscas aprisionadas en la cabeza del enfermo y se produce la curación deseada. En Epidauro (IG IV 952, I 134) también paradójicamente un enfermo de gota es curado por el mordisco de un ganso en el pie.

Los procedimientos terapéuticos son mucho más simples que en los *Asklepieia*. No utiliza la *Dreckapotheke* ni sistemas penitenciarios. Tampoco se curan las enfermedades por emplastos y remedios caseros como en el templo de Ciro y Juan. Tecla emplea especialmente fármacos de carácter ctónico. Basilio intenta demostrar la *dynamis* curadora de la mártir, de aquí que los métodos de curación se basen en el contacto más o menos directo con la Santa.

Para terminar esta clasificación de los *Thaumata* de Tecla hemos de indicar el milagro que Basilio considera como el mayor de todos los citados hasta ahora. Éste es la vida y comportamiento según la ley de Dios que algunas personas llevaron por gracia de la Santa (ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος καὶ ἡ κατὰ Θεὸν πολιτεία, θαύματά τε ἐστὶ τῆς μάρτυρος).

De los diversos tipos de milagros realizados por Tecla, podemos comprobar que la Santa, si efectuó curaciones milagrosas, no se limitó a ser una mera *Inkubationsärztin* como ya se percató Radermacher¹⁴⁸. Quien así lo entendiera recortaría la intención del autor de los *Thaumata* que se proponía en primer término demostrar la *dynamis* de Tecla frente a las divinidades paganas que tan arraigadas estaban todavía en la ciudad de Seleucia.

MERCEDES LÓPEZ-SALVÁ

¹⁴⁸ *Hippolytus und Thekla*, p. 125.