

EL SUEÑO INCUBATORIO EN EL CRISTIANISMO ORIENTAL

1. INTRODUCCIÓN

Era costumbre en la Antigüedad pagana acudir a los lugares sagrados con el fin de entablar contacto mediante el sueño con alguna divinidad. Esta costumbre adquirió a partir del siglo IV a. C. gran auge en torno a la figura de Asclepio cuando este dios se convirtió en una divinidad panhelénica. Las excavaciones realizadas en 1881 por P. Kavvadias¹, al sacar a la luz el conjunto monumental que debió ser el *Asklepieion* de Epidauro, contribuyen notablemente al esclarecimiento de este fenómeno. De valor excepcional en lo que atañe al sueño incubatorio fueron las tres estelas enteras y fragmentos de una cuarta en que se recogían los *iamata*², colección de setenta curaciones milagrosas efectuadas por Asclepio. Estas setenta reseñas de curaciones han sido base de diferentes estudios sobre la *incubatio*³ pagana y el sueño incubatorio en los *Asklepieia* del mundo clásico.

¹ De este autor, cf. *Les fouilles d'Epidaure*, Atenas, 1893; Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν, Atenas, 1900; «Sur la guérison des malades au Hieron d'Epidaure», en *Mélanges Perrot*, París, 1902; A. Defrasse y H. Lechat, *Epidaure. Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asklepios*, París, 1895.

² Cf. R. Herzog, «Die Wunderheilungen von Epidauros», en *Philologus*, Suppl. 22, 3, Leipzig, 1931; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909; E. y L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945 (2 tomos).

³ El primer trabajo sobre *incubatio* fue realizado, dos siglos antes del descubrimiento de las tablillas, por H. Meibom, *De Incubatione in fanis deorum*

Existen, sin embargo, colecciones de sueños⁴ de visitantes de los templos cristianos que, a pesar de ser mucho más amplias, tanto en número como en prolijidad de detalles, que los *iamata* de Epi-
dauro respecto a este mismo fenómeno de la *incubatio*, no han recibido la atención que les corresponde por parte de los especia-

medicinae caussa olim facta, Helmstadt, 1659. A partir de las teorías de F. J. Mesmer sobre el magnetismo animal y el sonambulismo se escribieron diversos trabajos que comparaban los métodos de la incipiente psicología con las curaciones por *incubatio* de los *Asklepieia*, confiriendo a éstos en la mayor parte de los casos una interpretación racional. Así, J. Kinderling, *Der Somnambulismus unserer Zeit mit der Inkubation oder dem Tempelschlaf und Weissagungstraum der alten Heiden in Vergleich gestellt*, Leipzig, 1788; F. A. Wolff, *Beiträge zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Altertum*, en *Miscellanea Hallae*, 1802; C. A. König, *Dissertatio inauguralis medica de Aristidis incubatione*, Jena, 1818; A. Gauthier, *Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples chez les peuples de l'Antiquité*, Lyon, 1844; F. G. Welcker, «Incubation. Aristides der Rhetor», en *Zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen*, en *Kleine Schriften III*, Bonn, 1850; C. Ritter von Rittershein, *Der medicinische Wunderglaube und die Incubation im Altertum*, Berlin, 1878; M. Vercoutre, «La médecine sacerdotale dans l'Antiquité Grecque», en *Rev. Arch.*, 1885, 2, pp. 272-291 y 1886, 1, pp. 22-26 y 106-123; C. du Prell, *Die Mystik der alten Griechen*, Leipzig, 1888, pp. 1-32. Después de las publicaciones de Kavvadias aparece la obra de L. Deubner, *De Incubatione*, Berlín, 1900, que con seriedad de método y rigurosidad científica analiza filológicamente los ritos y símbolos que caracterizaban la *incubatio* en la Antigüedad. En el cap. IV aborda el tema de la *incubatio* en el Cristianismo. Merecen también citarse: M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Diseases in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres, 1906; A. P. Aravantinos, *Asclepios und Asklepieia*, Leipzig, 1907; S. Herrlich, *Antike Wunderkuren. Beiträge zu ihrer Beurteilung*, Berlín, 1911; De Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden, 1919; A. J. Schumann, «Antike Inkubation und autogenes Training», en *Medizinische Monatschrift* 22 (1968), 122-6; L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, pp. 351-402.

⁴ A. Papadopoulos Kerameos (ed.), *Διήγησις τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Ἄρτεμιου Varia Graeca Sacra*, Petrópoli, 1900, pp. 1-79 = MAR; L. Deubner (ed.), *Sanctus Kosmas und Damianus. Text und Einleitung*, Leipzig, 1907 = MCD; E. Rupprecht (ed.), «Cosmae et Damiani Sanctorum medicorum vita et miracula e codice Londinense», en *Neue Deutsche Forschungen* 20, Abt. Klass. Phil. 1, Berlín, 1935 = MR; M. Pomjalovskij (ed.), *Narración de los milagros de San Menas*, S. Petersburgo, 1902 = MM; H. Delehaye (ed.), «Milagros de San Isaías», en *Analecta Bollandiana* 62, pp. 257-265 = MI; L. Deubner (ed.), *Encomio de San Teraponte*, en *De Inc.*, pp. 113-119 = MTR; Basilio de Seleucia, *Milagros de Sta. Tecla*, PG 85, 561-613 = MT; Juan de Tesalónica, *Milagros de S. Demetrio*, PG 106, 1201-1398 = MD; un resumen de estas colecciones en H. Delehaye, «Les recueils antiques de miracles des saints», en *AB* 43 (1925), pp. 1 ss.

listas. Este elenco de sueños no ha sido tratado de manera exhaustiva ni por los filólogos, ni por los historiadores de las religiones, ni por los estudiosos de la fenomenología onírica, siendo así que los fundadores de estos últimos estudios han sido buenos conocedores de la cultura clásica. Recordemos que en la escuela fundada por C. Jung se ha prestado desde siempre gran atención tanto al fenómeno onírico en sí como a la literatura popular, en cuyo análisis se han visto confirmadas sus teorías de los símbolos, de las figuras arquetípicas y de las imágenes universales del inconsciente colectivo⁵.

De los abundantes estudios que la Antigüedad clásica dedicó al tema de los sueños nos ha llegado solamente una obra completa: los *Onirocritica* de Artemidoro de Éfeso. En ella se recogen los estudios realizados hasta su época y se hace una clasificación e interpretación de los sueños. Distingue el autor (I 1, p. 3, 5) dos tipos de ensueños: el *δνειρος* que revela sucesos futuros y el *ἐνύπνιον*, reflejo de las preocupaciones de la vigilia. Como una categoría del primero considera el *δραμα*; y el *χρηματισμός* y el *φάντασμα* como clases del *ἐνύπνιον* (I 2, 5). Recoge esta terminología Macrobio (*Som. Scip.* I 3, 2). De acuerdo con Artemidoro, afirma que al *ἐνύπνιον* y al *φάντασμα* no se les ha de conceder importancia, puesto que carecen de interés para la adivinación. Al *δραμα* (*visio*) y al *χρηματισμός* (*oraculum*) los define así (I 3, 8): *Visio est autem, cum id quis videt, quod eodem modo, quo apparuerat, eveniet; et est oraculum quidem, cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte event-*

⁵ Sobre estos conceptos cf. J. Jacobi, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, traducción del alemán al inglés por R. Manheim, Princeton, 1972. Entre las obras junguianas de interpretación de la literatura popular cf. M. L. Franz, *An Introduction to the Interpretation of Fairytales*, Nueva York, 1973; *Id.*, *Shadow and Evil in Fairytales*, Nueva York, 1974, y J. Layare, *A Celtic Questsoul and Sexuality in Individuation*, Nueva York, 1975. Del problema de la *incubatio*, aunque sólo en su vertiente pagana, se ha ocupado esta escuela como lo muestran las obras de K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, Basilea, 1947; A. Maeder, «Der Archetyp des Heilers und die Heilung», en *Antaios* 2 (1961), pp. 299-332, y C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich, 1949. Interesante también por el estudio del mecanismo terapéutico de los sueños incubatorios en los *Asklepieia* es el artículo de A. Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, París, 1960, pp. 325-367.

*rum, faciendum vitandumve denuntiat*⁶. De este último tipo de ensueño, en el cual se suele aparecer al dormido una persona importante (padre, sacerdote o incluso un dios) prediciendo el futuro o aconsejando qué ha de hacerse y qué ha de evitarse, al fenómeno de la *incubatio* —señala Deubner⁷— no hay más que un paso. En efecto, las personas de espíritu religioso acudirían al templo en espera de que la divinidad mediante el sueño coadyuvase a la resolución de su situación conflictiva. La consideración del estado de enfermedad como especialmente conflictivo contribuyó a que el sueño incubatorio adquiriera un cariz eminentemente medicinal en el sentido de que los clientes de los templos eran enfermos que acudían al recinto sagrado con el fin de recibir del dios (o del santo) por vía onírica la liberación de su dolencia o el tratamiento de la misma⁸.

Bouché-Leclercq⁹ ha afirmado que la única diferencia entre el sueño ordinario y el iatromántico consistiría en que este último «ha sido enviado con un fin determinado en un lugar especialmente destinado a las consultas médicas». Esta afirmación, empero, necesita ser matizada, pues el contenido de los sueños está en gran medida determinado por los esquemas culturales del lugar donde aparecen. Dodds¹⁰ ha puesto de manifiesto la íntima conexión e interdependencia entre cierto tipo de estructuras oníricas y los esquemas de creencias socialmente admitidos, haciendo notar cómo las primeras desaparecen en cuanto cesa la vigencia de dichas creencias. La característica señalada por Bouché-Leclercq como relevante en el sueño incubatorio no pertenecería, pues, tanto al sueño en sí, cuanto a su entorno cultural. En el marco ambiental del sueño incubatorio encajarían perfectamente las palabras que escribiera

⁶ Cf. Buchsenschütz, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Leipzig, 1888, pp. 59 ss.; L. Deubner, *De Inc.*, pp. 1 ss.; C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, pp. 74 ss.

⁷ *Op. cit.*, p. 5.

⁸ En sus orígenes la *incubatio* fue un fenómeno religioso de carácter consultivo y mántico. En época arcaica, cuando se practicaba en los antros de Trofonio y Anfiarao, aún no se habían bifurcado sus dos funciones, mántica y terapéutica. Fue con el florecimiento del culto a Asclepio (s. IV) cuando se especializó sin perder su carácter religioso en lo medicinal.

⁹ *Histoire de la Divination*, París, 1879, t. I, p. 321.

¹⁰ *Los griegos y lo irracional*, traducción de M. Araujo, Madrid, 1960, p. 103.

Tylor¹¹ respecto a determinados tipos de ensueños en las culturas primitivas: «Es un círculo vicioso, lo que cree el soñador lo ve porque lo cree y lo que ve lo cree porque lo ve». Esto mismo viene a decir Jung¹² en su consideración causal de los sueños al afirmar que éstos son el resultado de los contenidos psíquicos que los han precedido.

En todas las creencias de las culturas antiguas ha sido un hecho socialmente admitido la epifanía de la divinidad a través de sueños o el envío de éstos por los dioses. Desde muy pronto se ha hecho una distinción entre sueños verdaderos o enviados por los dioses y sueños banales. Ya Homero con la metáfora de las dos puertas hace en la *Odisea* (XIX 562-7) una distinción entre los sueños verdaderos (= significativos) y los falsos (= no significativos). Jámblico (III 2, 6) en el siglo II de nuestra era afirma en esta misma línea que existen sueños verdaderos y sueños triviales, caracterizando los sueños enviados por los dioses de la siguiente manera: «Cuando el sueño nos está abandonando y empezamos a despertar, nos parece oír una leve voz que indica lo que ha de hacerse: es cuando estamos entre el despertar y el dormir o ya totalmente despiertos el momento en que se oyen las voces. Entonces un espíritu invisible e incorpóreo rodea a los que yacen, de tal modo que no es posible verlo, pero sí sentirlo y percibirlo». Este texto de Jámblico coincide con las epifanías descritas por Aristides (cf. *Or.* XLVIII 31-35), así como con el modo de aparición de nuestros taumaturgos. La creencia en la visión (al modo «teórico» de Jámblico) y la visión por la creencia (tomemos como ejemplo a Aristides) efectivamente se adecúan. Macrobio (cf. *supra*) en su clasificación de los ensueños distinguía también entre los merecedores de interpretación y los indignos de ella. Entre los primeros, el más excelente era el χρηματισμός.

Esta clasificación es recogida y aceptada por los escritores cristianos, si bien con la introducción de alguna ligera variante. Nicéforo Grégoras en su comentario a los libros de los sueños de Sinesio de Cirene explica los cinco tipos de ensueños indicados por Macrobio y cristianiza el χρηματισμός, introduciendo la posible epifanía de un ángel como profetizador de los acontecimientos (cf. *PG* 149,

¹¹ *Primitive culture* II, 49, citado por E. Dodds, *op. cit.*, p. 111.

¹² *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, 1954, traducción de L. Rosenthal y B. Sosa, p. 111.

608 ss.). El pseudo-Agustín recoge también la terminología de Macrobio en su obra *De spiritu et anima* (PL 25, 798) y sigue su misma clasificación. Este hecho demuestra que la creencia en los diferentes ensueños señalados por Macrobio seguía teniendo vigencia en el ambiente cultural cristiano de los Padres de la Iglesia, a pesar de la oposición de éstos a la costumbre de la *incubatio* pagana¹³. En nuestra época, Jung hace una distinción entre sueños «insignificantes» y sueños «importantes». «En estos últimos, dice, hay imágenes simbólicas»; son éstos los que «contienen los llamados temas mitológicos, que he designado como arquetipos, entendiendo por tales las formas específicas y las series alegóricas que se encuentran de un modo análogo en todos los tiempos y regiones»¹⁴. Teniendo presente el esquema cultural y a través de un análisis filológico de los términos empleados en nuestras colecciones trataremos de descubrir a qué categoría pertenece el sueño incubatorio del cristianismo bizantino.

2. TERMINOLOGÍA DE LOS SUEÑOS

Fue un estudio del léxico lo que llevó a Th. Lefort¹⁵ a establecer una diferencia radical entre la naturaleza de la incubación en época

¹³ Cf. S. Jerónimo en PL 24, 632 ss.: *Nihil fuit sacrilegi quod Israel populus praetermitteret, non solum in hostis immolans, et super lateres thura succendens, sed sedens quoque, vel habitans in sepulcris ut in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somnis futura cognoscerent, quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum*; Cirilo de Alejandría en PG 76, 1204: οὐκοῦν ἀποφοιτῶν μὲν ἡμεῖς τῶν ἀμνηνῶν ὄνειρων προστετάγμεθα· τοῖς γε μὲν τῶν δαιμονίων θεραπευταῖς ταῦτι καὶ φίλα ἐν σπουδῇ, καὶ τοῦ παντός ἤξιωται λόγου. Juan Crisóstomo censura asimismo las prácticas semejantes realizadas en el *Serapeum* (PG 48, 851 ss.) y Basilio de Seleucia califica de sospechoso a los oráculos de Asclepio en Pérغامo, Epidauro y Egas (PG 85, 561).

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 175-176.

¹⁵ «Notes sur le culte d'Asklepios, nature de l'incubation dans ce culte», en *Musée Belge*, Lovaina, 1906, pp. 21-37 y 101-126. En este trabajo traza el autor una diferencia neta entre la naturaleza de la *incubatio* practicada en Epidauro y la que se practicaba en época imperial. La primera, afirma, es absolutamente extraña a la adivinación, en tanto que la segunda sería de naturaleza iatromántica. Recalca Lefort que la visión en el primer estadio de esta práctica es algo totalmente accesorio. En nuestra opinión, Lefort se ha exce-

de Epidauró y la practicada en Roma en época imperial. Los ensueños de las tablillas son designados indistintamente con las palabras ἐνύπνιον (17 veces) y ὄψις (17 veces). A través de estos ensueños los enfermos reciben del dios de manera instantánea la curación. En el siglo II, en cambio, aparecen con frecuencia los términos ὄραμα, ὄνειρος y χρηματισμός para designar el sueño con el cual revela el dios la receta salutífera a sus pacientes. En el mundo cristiano los devotos de los santos reciben la curación, unas veces, con el sueño mismo y, otras, la obtienen paulatinamente al cumplir lo prescrito por los taumaturgos. Los vocablos empleados para designar la visión salutífera son los siguientes: ὄπτασία¹⁶, ὄνειρος¹⁷, ὄψις¹⁸, ὄρασις¹⁹, ὄραμα²⁰, ἐνύπνιον²¹, ὄναρ y el compuesto κατ' ὄναρ²², καθ' ὕπνου²³, φαντασία²⁴ y φάντασμα²⁵. No aparece nunca el χρηματισμός ni la fórmula ὁ θεὸς ἐχρημάτισε de las inscripciones de la isla del Tíber²⁶. Mediante el análisis de estos términos inten-

didó al señalar las diferencias de naturaleza de la *incubatio* en estas dos épocas. Evidentemente, en el transcurso de los seis siglos que van de Epidauró a la isla del Tíber la práctica de la *incubatio* evolucionó, como también evolucionó el hombre mismo, su mentalidad y su concepción religiosa. Sin embargo, creemos que las motivaciones fundamentales que en último término inducían al enfermo a acudir a Asclepio fueron las mismas en el siglo IV a. C. que en el II d. C. y que en esencia la naturaleza de la *incubatio* no cambió. Y consideramos que es precisamente en el sueño incubatorio donde ha de buscarse la esencia misma de este fenómeno en cualquiera de sus fases, tanto en época pagana como en el cristianismo.

¹⁶ MAR 2 (3, 19); 23 (33, 7); 24 (33, 25); 37 (60, 29 y 61, 7); 43 (72, 16); MCD 10, 40 y 68; 13, 32; 16, 63 y 72; 24, 16; 34, 41; MTR 21 (130, 8).

¹⁷ MAR 5 (6, 9); 12 (13, 2 y 7); 36 (59, 1); 38 (63, 8); 42 (71, 29); 43 (72, 16); 44 (74, 4); MCD 39, 66; MR 6 (21, 14); 13 (31, 13 y 18); 14 (35, 12 y 36, 3); 15 (38, 6); 22 (53, 28); 25 (58, 11); 28 (61, 27); 30 (64, 12); 33 (70, 9); 34 (73, 14); 35 (75, 11); MD III 3 (1396).

¹⁸ MCD 22, 19; MI 4 (261, 18); 5 (261, 30); 17 (264, 26); MTR 12 (126, 8).

¹⁹ MR 9 (26, 21).

²⁰ MAR 5 (6, 10); 27 (39, 19 y 24); 37 (60, 30).

²¹ MCD 22, 18; MI 14 (264, 6); MR 30 (64, 16).

²² MCD 21, 24; 27, 45; 34, 26. En el compuesto: MAR 1 (2, 15); 5 (6, 1); 10 (10, 23); 18 (21, 30); 20 (25, 4); 23 (32, 16); MCD 21, 39; 25, 14; 28, 12; 29, 13; 32, 8; 34, 35; 36, 12; 48, 36; MR 5 (19, 12); 9 (26, 8); 16 (40, 5); 17 (41, 13); 18 (43, 21); 25 (58, 7); 37 (78, 5); MM 6 (78, 27); 9 (85, 9); 10 (86, 20); 13 (89, 17); MD I, 6 (1244); III, 2 (1388).

²³ MAR 10 (11, 6); MCD 27, 12; 28, 24; 30, 12; 34, 72; 39, 83; 39, 120.

²⁴ MAR 5 (6, 9); MCD 34, 40; MR 30 (64, 13); 35 (75, 12).

²⁵ MR 13 (31, 13 y 19); 30 (64, 16).

²⁶ Sobre la *incubatio* en la isla del Tíber cf. M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'antiquité*, París, 1902.

taremos ver si es posible en las colecciones cristianas una adecuación entre el vocablo y el concepto que expresa

Ὀπτασία: Designa el cuadro global de lo que se ha visto y es apto para ser narrado, la visión una vez terminada y formando un todo objetivo independiente del soñador y de la motivación que haya tenido:

MAR 2 (3, 19): διηγήσατο αὐτοῖς τὴν ὄπτασίαν.

MAR 23 (33, 7): ἔγνω τὸν σκοπὸν τῆς ὄπτασίας.

MAR 24 (33, 24): τὸ μυστήριον τῆς ὄπτασίας λογισαμένη.

MAR 37 (60, 29): Ἄνδρέας πρὸς τὴν ὄπτασίαν, ἣν εἶδεν, συνέβαλλεν ἑαυτῷ ἀνακρίνων τὰ τοῦ δράματος.

MAR 37 (71, 7): καὶ ἀφηγείται αὐτῷ τὰ τῆς ὄπτασίας.

El contenido de la *optasia* es susceptible de interpretación como indican los MAR 23, 24 y 37. A la *optasia* se le concede un fin concreto (σκοπός). Aparece con este mismo sentido el término *optasia* en los *Thaumata* de Cosme y Damián (cf. MCD 6, 32 y 10, 68). A la *optasia* como visión objetiva y digna de interpretación se le opone la φαντασία o mera imaginación carente de contenido significativo (cf. MCD 16, 72 y 24, 15). El sintagma preposicional ἐν ὄπτασίᾳ (MCD 8, 9; 10, 40 y 13, 32; MTR 21 [130, 8]) aparece con el mismo valor que los giros κατ' ὄψιν (MI 4 y 5 [261, 18 y 30]), ἐν ὄψει (MI 17 [264, 26]) y ὄψει (MTR 12 [126, 8]).

Ὀνειρος: Sueño que al igual que la *optasia* tiene un valor significativo. El que tiene un *oneiros* lo considera y lo juzga (cf. MAR 5 [6, 9], 36 [59, 1], 44 [74, 4] y MR 34 [73, 14]) y hay quien incluso siente un cierto temor ante él (cf. MAR 42 [77, 29]). El contenido del *oneiros* merece una cierta interpretación (véase MR 6 [21, 14]). La expresión ἐν ὄνειρῳ (MAR 12 [13, 2 y 7]) o en plural ἐν τοῖς ὄνειροις (MR 14 [35, 12]; 15 [38, 6] y 22 [53, 28] y 33 [70, 9]) tiene en los *Thaumata* el mismo sentido que la expresión ἐν ὄπτασίᾳ. Los *oneiroi* pueden producir alucinaciones o imaginaciones. Así se deduce de MR 13 (31, 13) en que el soñador, dado lo extraño de la prescripción salutífera, piensa que son alucinaciones de los sueños²⁷, de MR 30 (64, 12) donde un clérigo piensa que lo que ha visto tan sólo es una imaginación de sus sueños²⁸ y de MR 35 (75,

²⁷ ὁ ἄνθρωπος κατεφρόνει λέγων εἶναι ταῦτα ὄνειρων φαντάσματα.

²⁸ ὄνειρων εἶναι φαντασίαν νομίσας τὸ ὄρασθέν.

12) en que también el enfermo que recibe el sueño piensa que es una imaginación²⁹. En MR 13 (31, 18) aparece el *oineiros* desprovisto de valor significativo y equiparado al *phantasma*. En MAR 5 (6, 9) aparece, en cambio, como significativo en oposición a la *phantasia* y al *horama*. Por una asimilación entre el sueño y lo soñado aparece en MD III 4, 1396 A la designación del santo como «el sueño mismo» (αὐτόννειρος), muestra del concepto de realidad exógena que se tenía de los sueños. Como en Homero el *oneiros* tiene en esta ocasión el significado de la figura onírica, no de la experiencia onírica en sí³⁰.

Ὁραμα: «Visión». En los *Thaumata* de Artemio aparece este término una vez con valor significativo³¹ y otra con carácter neutral, esto es, como un simple sueño³². En este último sentido se encuentra también en *Hechos* 12, 9. La forma preposicional ἐν ὄραματι aparece una vez en los milagros de Artemio (27 [39, 19]).

Ἐνύπνιον: Artemidoro³³ hace notar que el ἐνύπνιον se diferencia del *oneiros* en que éste indica los sucesos futuros, en tanto que aquél hace referencia a los hechos presentes. El término ἐνύπνιον junto con *opsis* es el más empleado en las estelas de Epidauro en la expresión ἐνύπνιον ἰδεῖν para designar el sueño salutar. En los *Thaumata* aparece, en cambio, el vocablo ἐνύπνιον tan sólo contadas veces. En MCD 22, 18 el ἐνύπνιον es un «ensueño» que uno de los incubantes «ve» en el transcurso de una visión. El ἐνύπνιον al que se refiere este relato es un sueño de carácter simbólico que el enfermo se cuidará de interpretar. Representa (y en

²⁹ καὶ νομισαὶς ὀνειρων φαντασιαν εἶναι καὶ λόγους ματαίους τῶν ἀγίων.

³⁰ Cf. Dodds, *op. cit.*, p. 103.

³¹ MAR 37 (60, 30): ἀνακρίνων τὰ τοῦ ὄραματος.

³² MAR 5 (6, 10): λέγων ὄραμα εἶναι τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἀληθές.

³³ *Onir.* I 1: ταύτη γὰρ ὄνειρον ἐνυπνίου διαφέρειν συμβέβηκε, τῷ τὸν μὲν εἶναι σημαντικὸν τῶν μελλόντων, τὸ δὲ τῶν ὄντων. Jung distingue también en los sueños una función prospectiva, cuya misión es la «anticipación de las futuras acciones conscientes, que se presentan en el inconsciente, como un ensayo previo, como un esbozo o plan proyectado con antelación» (o. c. 131), y otra función compensadora referida al presente que equilibra la situación consciente respectiva con los datos conscientes (o. c. 124 y 127). La función prospectiva de los ensueños había sido vista ya por Aristóteles al considerar ciertos sueños como *aitia*: «en la imagen nocturna se prepara el camino de la intención de las acciones diurnas», cf. E. Suárez de la Torre, «El sueño y la fenomenología onírica de Aristóteles», en *CFC* V (1973), p. 307.

esto coincide con la caracterización de este tipo de ensueño por Artemidoro) el estado actual en que se encontraba el paciente. En símbolos el santo informa al enfermo del método terapéutico que ha de seguir. En esto difiere del ἐνύπνιον artemidoriano y se aproxima al *horama* y *chrematismos* (según la definición de Macrobio). En MI 14 (264, 6) es el ἐνύπνιον el medio por el cual el profeta se manifiesta a su cliente y le indica qué ha de hacer para liberarse del morbo. Aparece con idéntico valor a *oneiros* en MR 30 (34, 16): τῶν ἐνυπνίων εἶναι φάντασμα νομίσας. Obsérvese que tres renglones más arriba se había empleado el vocablo *oneiros* para la misma expresión (δνειρων εἶναι φαντασίαν νομίσας τὸ ὄραθέν).

Ὀναρ: El primitivo adverbio ὄναρ se encuentra (sustantivado) de igual modo que el término ἐνύπνιον muy ligado al verbo ἰδεῖν³⁴. Este modo de expresión es otro indicio del concepto objetivo de los sueños y de la postura receptiva del soñador ante ellos. Su objetividad queda en cierto modo matizada cuando en lugar de la expresión «ver un sueño» se emplea la expresión (frecuente en nuestros *Thaumata*) «ver en sueño» (κατ' ὄναρ ἰδεῖν), lo que a la hora de la interpretación del léxico nos pone en guardia ante expresiones que, si bien en un tiempo estuvieron cargadas de contenido, se han ido con su reiterado empleo fosilizando. Vemos, por otra parte, que, a pesar del intento de los teóricos por definir y delimitar los diferentes tipos de ensueños, el lenguaje popular desconocedor de los límites de éstos los mezcla, empleando de forma indiferenciada los distintos vocablos. Al terminar este recorrido observamos que en los *Thaumata* la única distinción clara es la existencia entre los sueños con carácter significativo (ὄναρ, ἐνύπνιον, δνειρος y ὄραμα) y los no significativos (φάντασμα y φαντασία). Estos últimos eran necesarios para poder poner en claro ciertos sueños de los incubantes que no tenían nada que ver con las epifanías de los taumaturgos. En los primeros tenía lugar la aparición de los santos en sus visitas salutíferas. Coinciden, pues, con los llamados por Jung «sueños importantes» en los cuales, según este autor, aparecen las figuras arquetípicas³⁵.

³⁴ Así aparece en MCD 21, 24: ὅτε εἶδεν τὸ ὄναρ y MCD 34, 26 ὁρᾷ οὖν ὁ σκολαστικὸς ὄναρ τοιοῦτον; cf. G. Bgörk, «Onar idein. De la perception du rêve chez les anciens», en *Eranos* 45 (1946), pp. 313 ss.

³⁵ *Op. cit.* 176 y A. Maeder, *op cit.*

3. TIPOLOGÍA

Atendiendo al contenido de los sueños de estas colecciones estableceremos a continuación una tipología de los mismos de acuerdo con la nomenclatura de la actual fenomenología onírica.

a) *Sueños simbólicos*: Oppenheim³⁶ define estos sueños como «message dreams» cuyo mensaje «no se expresa con palabras claras, sino que se transmite de un modo específico, por el cual ciertos elementos seleccionados del mensaje tales como personas, palabras claves, etc. están reemplazados por otros elementos». Macrobio (cf. I 3, 10) conoció ya este tipo de ensueños. Artemidoro (I 2, p. 4, 9) los calificó de alegóricos (ἀλληγορικοί). Estos sueños requieren para ser comprendidos una interpretación y a ellos se refiere el Talmud de Babilonia (*Berakhot*, 55 A) cuando afirma que un sueño sin interpretación es lo mismo que una carta sin abrir³⁷. Los *Thaumata* presentan algunos casos de sueños simbólicos en los incubantes.

MCD 10: Un pagano que dormía en el santuario de Cosme y Damián (*Kosmidion*) ve en sueños comer pan y vino a tres niños. Inmediatamente siente un gran deseo de tomar algún alimento y les pide un poco de pan. Los niños rehusan y un gran temor invade al pagano. Recuerda los tormentos de que eran objeto los no-cristianos que tomaban parte en los ritos sacramentales del cristianismo, y quiere escapar del lugar cultural. Pero se le aparecen en este momento Cosme y Damián y no le dejan irse: «No es posible que escapes de aquí, pues tú has asistido a los sagrados misterios» le dicen, y a continuación le ofrecen tanto pan cuanto quiera para saciar su apetito. Las imágenes de este sueño tienen un claro simbolismo de orden espiritual: el pan y el vino representan la Eucaristía. Al despertar el enfermo comprende que ha recibido la gracia divina por intercesión de los santos Cosme y Damián y se acerca inmediatamente a recibir el alimento vivificante de la comunión.

³⁶ *The Interpretation of the Dreams in The Ancient Near East*, Filadelfia, 1956, p. 206.

³⁷ *Ibid.*

MCD 22: Un enfermo con un humor duro como una piedra en los testículos tiene el siguiente sueño. Un venerable personaje de nombre Cosme se le acerca y le da una pequeña bola de cera blanda, del tamaño de un sello de carta. Cosme afirma que es un trozo de nieve y ante la duda y el asombro del enfermo le muestra un trozo de hielo en su mano izquierda. Le dice: «Créeme la bola de cera que te he dado viene de aquí, y soy yo, como ves, el que la ha ablandado». Cuando el incubante despierta comprende e interpreta el sueño: el hielo representaba su concreción pétreo. Ésta estaba en vías de disolverse, pero el proceso debía producirse gradualmente. Al igual que el hielo se había convertido en nieve por la acción del siervo de Cristo, poco a poco la protuberancia del incubante se iría suavizando por intervención de los santos hasta licuarse.

MCD 3: No con la carga simbólica de los sueños anteriores, pero prueba de que los incubantes reflexionaban sobre sus sueños y se preocupaban de interpretarlos cuidadosamente es este relato. Cosme y Damián se aparecen al enfermo y le dan la siguiente orden: ἐκ τοῦ ἐφήβου Κοσμᾶ ὀλίγας τρίχας λαβὼν, ταῦτας καύσας καὶ βαλῶν ἐν ὕδατι πίε τὸ εὐκρατον καὶ ἰαθήσῃ. Por desconocer el paciente que Cosme era el nombre de un cordero que otro enfermo había ofrendado al santo, se vio sumido en un gran desconcierto, pensando cuál sería la prescripción del terapeuta e intentando descubrirla mediante la constatación con las órdenes recibidas por otros pacientes.

MCD 12: Marta, ferviente devota de los santos, residía entonces a causa de su enfermedad en el *Kosmidion*. Una noche sueña que los santos se acercan a una anciana que dormía junto a ella y le dan un πιττάκιον. Al despertarse se enfurece y recrimina a los terapeutas de Cristo por haber atendido primero a su compañera y no a ella, que tanta confianza les había manifestado. Cuando llegó la mañana, se encontró Marta en el *katechoumenion* todo dispuesto para el funeral de su anciana vecina. Comprendió entonces el significado del sueño, ambiguo en su interpretación por el doble significado del término *pittakion* como «tablilla escrita» y como «receta médica». Lo que ella creía un remedio curador, no era sino un mensaje de llamada a la ultratumba.

b) *Sueños admonitorios*: Los sueños admonitorios han sido definidos como «*resultados de la asimilación de pensamientos diversos, como decantación de las ideas concebidas en el sueño por imágenes diurnas recientes*»³⁸. En estos sueños sale a flote lo que Freud llamó «*las reliquias de vigilia*», esto es, las preocupaciones más inmediatas que durante el día sufrió el soñador. Es curioso observar cómo solía a veces darse la admonición a una tercera persona. Veamos un par de ejemplos.

MCD 6: Cosme y Damián se aparecen no al enfermo, pues éste estaba desesperado, sino a otro individuo y le dicen: «Di al que vomita sangre que ponga fin en su vejez a sus *logoi* ignominiosos o, peor aún, impíos y que deje de comer aves, especialmente en este tiempo». Era cuaresma.

MCD 32: En esta ocasión los taumaturgos se revelan a un piadoso clérigo de su templo y le ordenan hablar a un abogado enfermo, cuya dolencia, dice el autor, más residía en su alma que en su cuerpo: «Ve y di al abogado ese que yace en este lugar: 'si quieres apartarte de la enfermedad, renuncia a esta mujer; no le hagas más pactos de amor ilícito y alcanzarás la salud'».

El sueño admonitorio a una tercera persona encuentra en estos dos casos su explicación en el campo de la lógica. En el primer ejemplo se trata de un enfermo ya mayor que no cesa de toser y vomitar. Este hecho habría de molestar el sueño de su compañero de incubación, en quien, por conocer los comentarios irrespetuosos del enfermo a propósito de los santos y su incontinencia en el comer (máxime siendo cuaresma), se desarrollaría a causa de este estímulo un proceso psíquico por el que emergerían a la superficie imágenes del pensamiento de la vigilia.

Muy semejante es el caso de MCD 32 en el que un sacerdote recibe de los santos la orden de decir al enfermo que ha de renunciar a sus aventuras amorosas si desea curarse. Esto sería, sin duda, lo que el piadoso clérigo habría estado pensando durante el día, preocupado por la salud moral del abogado, proclive a los lances mujeriegos.

³⁸ E. Weilenmann, *El mundo de los sueños*, traducción de E. Imaz, Méjico, 1966^t, p. 47.

c) *Sueños de angustia*: Tales sueños tienen un carácter psico-neurótico. Su carácter angustioso, afirma Freud³⁹, más se refiere al problema de la angustia que al sueño en sí. No falta este tipo de ensueños entre los incubantes. Resalta el hecho de que son precisamente los no cristianos y los *theomachoi* los que con más frecuencia tienen este tipo de experiencias oníricas.

MCD 9 y 10: Los paganos de estas narraciones se angustian en sueños, pues creen que no van a ser tratados por los taumaturgos. El pagano de MCD 9 les suplicaba que se apidaran de él y no le volvieran a ignorar. Al fin, ve en sueños a los santos que enfurecidos le dicen: «¿Es que acaso somos nosotros Cástor y Pólux?». El pagano de MCD 10 siente repentinamente deseos de huir del templo, pero no puede. Prescindiendo del carácter moralizante y propagandístico de estas colecciones en cuanto elaboración literaria, hemos de considerar la plausibilidad de este tipo de ensueños en cierto tipo de clientes. El hecho de que un pagano acuda a un templo cristiano y confunda los nombres de los santos con el de unas divinidades paganas, ¿no puede ser reflejo de un punto, al menos, de neurosis? El conflicto religioso de los pacientes de alguna manera se habría de translucir en el sueño.

MCD 2: La orden que recibe en sueños una hebrea le produce también cierta desazón: los terapeutas cristianos mandan a la enferma comer carne de cerdo, alimento rigurosamente prohibido por las leyes de su religión judía. Al igual que los relatos anteriores, la primera finalidad de esta narración sería la edificación de los oyentes, pero al intentar rastrear cierto viso de realidad (si es que lo hubiera) en el trasfondo de la narración, no cerramos la puerta a la posibilidad de que alguna enferma de religión hebrea acudiera al templo cristiano y, preocupada ante la posibilidad de que los taumaturgos le prescribiesen algo vedado a su religión, tuviera efectivamente este sueño. De hecho, la prescripción se repite con Asclepio⁴⁰.

MCD 12: Ciertos rasgos del sueño de Marta, comentado entre los simbólicos, permiten encuadrarlo también dentro de este apartado. Su despertar sobresaltado al pensar que los santos habían

³⁹ *La interpretación de los sueños*, traducción de L. López Ballesteros, Madrid, 1966, t. III, p. 206.

⁴⁰ Cf. Suidas, s. v. *Domninos*.

favorecido a otra co-incubante antes que a ella, su indignación contra Cosme y Damián que a su ver no habían actuado como debieran, su insistencia en la familiaridad con los taumaturgos a causa de la confianza que por la fe tenía en ellos, son síntomas de una persona cuyo equilibrio psíquico cabe poner en duda. La tan pregonada fe en los santos de Marta encubría una inseguridad de fondo que cristaliza en el temor onírico a no ser curada.

d) *Sueños de realización de un deseo*: Freud compara los sueños de realización de un deseo a los fuegos de artificio: se preparan durante muchas horas y se consumen en pocos minutos⁴¹. Esto es lo que les debía de ocurrir a los incubantes. Ya hemos señalado su decidido propósito de recibir la epifanía del santo cuando se disponían a acudir al santuario, lo que a su vez significa que en muchos casos desde ese momento comenzaría la elaboración onírica en el dominio del preconsciente. Este tipo de deseo, a saber, el de obtener una epifanía salutífera no ha de separarse, por un lado, de su entorno cultural; por otro, se ha de considerar que el hecho de recibir en sueños alguna admonición u orden de algún personaje respetado (al modo que se anunciaba en la definición del *chrematismos*) ha sido calificado por Jung de «fenómeno religioso básico»⁴². Este mismo sentido le había dado ya Freud al afirmar que «el deseo representado en el sueño tiene que ser un deseo infantil»⁴³. Puesto que el *Wunschtraum* por excelencia de los durmientes en los templos de *incubatio* sería el recibir «la visita» de los santos, nos ocuparemos a continuación de las manifestaciones de éstos a los pacientes.

4. HAGIOFANÍAS ONÍRICAS

La importancia de las epifanías en el sueño incubatorio salta a la vista desde la primera lectura de los *Thaumata*. Estrabón (VIII 374) afirma que la ciudad de Epidauro era especialmente célebre

⁴¹ *Op. cit.* III, p. 200.

⁴² *Psicología y religión*, traducción de I. de Brugger, Buenos Aires, 1967, p. 60.

⁴³ *Op. cit.* III, p. 180.

por las epifanías de Asclepio. A este mismo hecho se debe la celebridad de los templos cristianos de *incubatio*. Como característica fundamental del sueño incubatorio se ha de señalar la aparición del dios (o santo) en el templo a sus clientes. La aparición onírica de los santos se indica en los *Thaumata* bien por medio de las expresiones κατ' ὄναρ, καθ' ὕπνους u otras que indican el adormecerse del incubante (εἰς ὕπνον τρέπειν)⁴⁴, o el estado de reposo somnial en que se hallaba cuando recibía la visita salutífera⁴⁵, o el sueño profundo que lo «retenía» o «embelesaba» como producto de un encantamiento⁴⁶. En MCD 1, 49 se indica también expresamente la profundidad del sueño del incubante en el momento de la visita de Cosme y Damián (ἐν βαθυτάτῳ ὕπνῳ διατελοῦντος). En las epifanías del templo de Lindos se señala en cada relato que la epifanía tuvo lugar καθ' ὕπνον. A diferencia de los *iamata* de Epidauro y de los *Thaumata* de Ciro y Juan en donde son frecuentes las epifanías καθ' ὕπαρ, en nuestra colección tan sólo se menciona de forma expresa la epifanía καθ' ὕπαρ en MCD 47, 40 y en MR 37 (78, 13): ὄρῃ καθ' ὕπαρ τοὺς θεράποντας Χριστοῦ Κοσμᾶν καὶ Δαμιανόν. En la versión deubneriana de este milagro el enfermo ve a los santos καθ' ὕπνον (MCD 30, 12). Este hecho no debe desconcertarnos, habida cuenta de que entre el dormir y el estado de vigilia existe una gradación, mas no una frontera definida. «El dormir y el estar despierto», afirma F. Kehrer⁴⁷, «no son casi nunca estados plenos, sino que entre el sueño profundo y el estar completamente despiertos existe la máxima gradación posible». Santa Fe se aparece también a un soldado que la invoca *inter somnum et quietem* (MF III 3) y a un labrador que le pide su ayuda, cuando éste «ni dormía del todo, ni estaba totalmente despierto» (MF IV 5).

Las epifanías καθ' ὕπαρ no diferirían, pues, mucho de las epifanías κατ' ὄναρ, al acaecer ambas en un estado de duerme-vela intermedio entre la vigilia y el sueño. En este sentido creo que ha de interpretarse el término ὕπαρ y no como sueño verdadero (*som-*

⁴⁴ MCD 41, 22; MR 25 (58, 6); MAR 13 (13, 20); 22 (29, 22); 33 (51, 2); 37 (60, 15); 40 (66, 6); 41 (69, 20).

⁴⁵ MR 5 (19, 12): ὕπνοῦντι; MI 2 (260, 18), MTR 20 (120, 3), MCD 26, 61 y 42, 23: καθευδήσαντι.

⁴⁶ MCD 30, 57 y 13, 21: ὕπνῳ κατενεχθείς; MCD 34, 43: σοσχεθείς ὕπνῳ y MR 37 (79, 26): διαθελχθείς ὕπνῳ.

⁴⁷ *Wach- und Wahrträumen bei Gesunden und Kranken*, Leipzig, 1935, p. 9.

nium verum), como apuntaba Deubner: («ὕπαρ significare videtur somnium verum, cui respondebit eventus»)⁴⁸. Pienso que su empleo en estas colecciones se debe más bien a un deseo de acentuar el carácter de vigilia de las apariciones, para con ello dar mayor realce a la epifanía del dios. Corrobora nuestra suposición el inmediato despertar de los pacientes después de la divina hagiofanía. Pruebas electroencefalográficas demuestran que los sueños que mejor recordamos son los soñados inmediatamente antes del despertar consciente. En los *Thaumata* de Artemio el enfermo despierta casi siempre curado y con frecuencia sobresaltado en medio del *logos* tenido con el taumaturgo (τῷ λόγῳ διωπνίσθη) o a causa del dolor producido por la intervención de éste (cf. MAR 1 y 41). Teognis (MAR 33) despierta en su conversación con el santo a la hora de realizar las oraciones de medianoche, en el momento de dar la κηρωτή (mezcla de cera y aceite) y de adorar la Santa Cruz. Si bien en los casos mencionados la curación es simultánea a la epifanía, existen otros en que los incubantes reciben durante el sueño la prescripción de la terapia a seguir para la total restitución de su enfermedad. El contenido de la epifanía se cifra, pues, en estos tres puntos: a) aparición del santo, b) diálogo con el enfermo, c) curación durante el sueño o prescripción del remedio.

5. APARIENCIA DE LOS TAUMATURGOS

La visión de los santos curadores obtenida en sueños por los incubantes coincide con las características del θεῖος ἀνὴρ señaladas por L. Bieler⁴⁹. Los terapeutas están revestidos en su manifestación al enfermo de gran belleza exterior, que, como ha señalado el mencionado autor, no es sino el reflejo de la nobleza anímica del hombre divino. Asclepio (MA 25) en su aparición a Sóstrata se muestra como un hombre «de hermoso aspecto». Artemio adopta, asimismo, una noble figura al visitar a sus clientes⁵⁰. Demetrio se aparece

⁴⁸ *De Inc.*, p. 5.

⁴⁹ ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ, Darmstadt, 1967.

⁵⁰ MAR 18 (21, 5): ἐν σχήματι εὐπρεποῦς τινος ἀνδρός; MAR 22 (29, 22): ἐν σχήματι... τινος πάνυ εὐπρεποῦς; MAR 40 (66, 7): ἐν σχήματι εὐειδοῦς.

también a un trabajador de Capadocia con el aspecto de un joven de gran prestancia (MD III 5 [1397]). En su hagiografía al obispo Cipriano se le representa como νέος καὶ χαριέστατος (*ibid.* 6 [1380 A]). El obispo de Tesalónica ve también a Demetrio en una aparición somnial en la figura de un personaje bien parecido (II 2, 1340 C). En MCD 45 se les llama a Cosme y Damián καλοὺς ἡμῶν κυβερνήτας⁵¹.

La belleza y la pulcritud de presencia son señalados por Deubner⁵² como atributos típicos de las divinidades paganas en sus epifanías. Los taumaturgos adoptan en las epifanías las más diversas apariencias. La visión más frecuente de los incubantes tal vez fuera la de la figura de los santos representada en los iconos del templo. Así, sucede que el monje Macario ve a Cosme y Damián revestidos de una estola amarilla según están representados en las puertas del *Kosmidion* (MCD 47, 70). El enfermo de MCD 30 (R 37) contempla a la Virgen María en medio de los santos de acuerdo con la representación del pórtico derecho del monasterio (MCD 30, 18). La hidrópica de MR 15 (38, 8) ve también a la Virgen en medio de los santos ὡς καὶ γέγραπται τῇ λεχθεισῇ εἰκόνι. La enferma de Laodicea ve en sueños a los santos conforme la imagen de ellos que llevaba su marido siempre en el bolsillo. Juan el Tracio, devoto de Isaías, tuvo una visión confusa que comunicó a sus padres. Este joven al ver la representación del taumaturgo a la entrada del templo reconoció en ella la figura de su visión somnial (MI 2 [260, 26]). A la niña de MAR 34, curada después de haber obtenido la epifanía de Artemio, le preguntó su madre por la forma del santo. Eufemia afirma haber visto a San Artemio de acuerdo con los rasgos del icono del retablo del altar. Esteban, que dormía en el

⁵¹ Santa Fe se apareció a una devota cuya forma puellari et eleganti, adeo venusta, adeo decora, ut nichil illi in humanis formis posset comparari (MF II 7, cf. III 5). Una tal Fedamia describe su visión de San Julián en estos términos: *Eum statura esse procerum, veste nitidum, elegantia eximium, vultu hilarem, flava caesarie immixtis canis, incessu expeditum, voce liberum, allocutione blandissimum, candoremque cutis illius ultra lili nitorem fulgere; ita ut de multis millibus hominum quae saepe vidisset nullum similem conspicasset* (MJ 9); cf. MMR IV 37; MF = Milagros de S. Fe, Bouillet (ed.), en *Liber miraculorum Sanctae Fidis*, París, 1897; MJ = Kutsch y Arnolt (eds.), «Libro de Milagros de San Julián y de San Martín, escritos por Gregorio de Tours», en *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1885, I 2, pp. 562-661.

⁵² *De Inc.*, p. 12.

templo del Precursor junto a las puertas del tesoro, ve en sueños a San Artemio conforme a la imagen del santo representada sobre dichas puertas (MAR 41). Obsérvese también en estos relatos que San Artemio viste con frecuencia en sus epifanías el *στιχοβαλτίδιον* (túnica y cinturón, cf. MAR 7, 11 y 32), atuendo con el que es muy probable se hallase representado en el templo de Constantinopla, en donde se le rendía culto⁵³. San Demetrio también aparecía en sus epifanías *οὕτως ὁποῖω σχήματι κατὰ τὰς εἰκόνας ἐγγράφεται* (MD I 10 [1265]).

Esto no quiere decir que el soñador se representara siempre a los taumaturgos en su fisonomía habitual, es decir, tal como se los imaginaba a través de la iconografía. Por el contrario, los terapeutas se aparecen a los enfermos *ἐν σχήματι οὐ τῷ εἰωθότι αὐτοῖς* (MCD 1, 21). En sueños se aparece Artemio a sus clientes bajo el aspecto del padre del enfermo (MAR 1 [2, 15]), el de un pariente o el de un amigo (MAR 31 [25, 2]). El anciano guardia de la zona del Cesario se imaginó en su sueño incubatorio al santo bajo la apariencia del administrador encargado de la misma (MAR 16 [16, 22]). Andrés cree ver en su experiencia onírica a Artemio con el aspecto de un senador de palacio, amigo del que le había conducido al templo del Precursor (MAR 37 [60, 15]). Jorge, enfermo de la isla de Platea, piensa también que el personaje de su visión somnial era un miembro del senado (MAR 39 [64, 13]). Jorge el Rodio, antes de descubrir la acción salutífera de Artemio, sospechaba que éste era uno de los enfermos del santuario (MAR 35 [56, 15]). A otro enfermo se le apareció el santo bajo la apariencia de un carnicero con los instrumentos propios del oficio (MAR 25 [35, 21]). Un constructor de navíos a su regreso en barco a la Galia tiene una visión de Artemio en la que el santo se le muestra en la forma de capitán de navío (MAR 27 [39, 20]).

Obsérvese que las manifestaciones del santo a los clientes no ocurren al azar, sino que su representación onírica en el enfermo está siempre de algún modo relacionada con la vida o psicología del incubante. Así, Cosme y Damián se muestran a un «federado» en la apariencia de «federados», de tal forma que el incubante no

⁵³ Cf. K. Lehmann, «Ein Reliefbild des Heiligen Artemios in Konstantinopel», en *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* I (1920), pp. 381-384.

reconoció a los taumaturgos, sino que pensó que eran unos camaradas (MDC 35, 21).

Muy frecuente en las epifanías incubatorias es que los enfermos vieran a los santos en la fisonomía del personal del santuario. Una hija de un clérigo del *Kosmidion*, después de una estancia de nueve meses en el templo, «ve en sueños a dos clérigos del templo llamados Cosme y Damián en razón del nombre de los Santos». Estos clérigos eran realmente San Cosme y San Damián, que, tras dialogar con la enferma, la liberaron de su dolencia (MR 17 [41, 13]). A un hidrópico se le aparecen bajo el aspecto de empleados del templo (MR 5 [18, 12]), y a un paralítico le ofrece uno de los santos su ayuda bajo la fisonomía de un bañero de las instalaciones acuáticas del *Kosmidion* (MCD 14, 25). Los enfermos de Menuthi también ven a Ciro y a Juan con los rasgos del administrador del templo (MCJ 32), o del diácono que realizaba por entonces la liturgia del templo (MCJ 36), o de algún monje del santuario (MCJ 38). Una mujer, que había ido con su hija al templo del Precursor a suplicar a Santa Febronia, ve en sueños «a una bella mujer revestida del hábito monástico» (MAR 24 [33, 30]). A Isidoro, incubante en el templo de San Artemio, después de haber sido liberado por el santo del mal espíritu que le poseía, se le aparece Artemio acompañado de una mujer con hábito monástico y de otro personaje revestido de piel de oveja y con sandalias (MAR 6 [8, 4]). Es claro que los acompañantes de San Artemio no eran sino San Juan Bautista y Santa Febronia (obsérvese el «nombre parlante»). Con toda probabilidad estos santos estarían representados de esa guisa en los iconos del templo del Precursor. Es perfectamente plausible, pues, que este enfermo, residente desde hacía algún tiempo en el santuario, obtuviera la visión de los tres santos protectores del templo (cf. MAR 38 [62, 20]).

No obstante, en los templos de los taumaturgos-terapeutas como Artemio, Cosme y Damián, Ciro y Juan, la figura adoptada con mayor frecuencia por los santos en sus epifanías era la de médico. San Artemio se aparece como tal a una mujer, que no cesaba de suplicarle, con un maletín en la mano donde llevaba el instrumental propio de la profesión (MAR 42 [71, 15]). Al herrero Jorge se le muestra también Artemio en la figura de un médico con el instrumental necesario para la intervención (MAR 44 [73, 20]) y a un

presbítero del templo de San Juan, a quien había tratado un médico persa, se le aparece San Artemio con la fisonomía de dicho médico (MAR 23 [32, 17]). En cierta ocasión, San Artemio se mostró a un empleado del santuario con el aspecto del médico jefe (ἐν σχήματι τοῦ... ἀρχιατροῦ) y le indicó el tratamiento para uno de los enfermos que allí yacía (MAR 22 [30, 17]). Ciro y Juan también se presentaban con frecuencia a sus clientes σχήμασιν ἰατρῶν (cf. MCJ 9 y 33) y, asimismo, el atuendo favorito de Cosme y Damián en sus hagiografías era el de médico. Al enfermo de MCD 27 le pareció en sueños que sus médicos habituales le anunciaban su visita y que él ordenaba introducirlos con muchas antorchas. Al despertar del sueño, se dio cuenta este enfermo que la visita médica nocturna se la debía a San Cosme y San Damián. El monje Macario (MCD 47, 38-53), desesperado en su enfermedad, de repente tuvo la impresión de oír una voz que le ordenaba salir de la cama y le anunciaba la visita de los médicos. En efecto, acto seguido, ve el monje en sueños a dos individuos: uno de ellos llevaba en el pecho una bolsa con material médico, y el otro le ordenaba sacar de ella cierto unguento para friccionar al paciente. Al preguntarles Macario quiénes eran, ellos mismos se identificaron como los médicos del *Kosmidion*. Cosme y Damián se aparecen también en la figura del médico al marido de la enferma de MCD 29 y al enfermo de MR 4. San Ptolomeo adopta la apariencia de médico en la epifanía incubatoria a un hidrópico que guardaba estancia en su templo en la localidad egipcia de Ishnin (MPT 2). Demetrio aparece también dialogando con sus enfermos; a un ciego le dice: οὐχ ὄρας με τὸν ἰατρόν; οὐχ ὄρας με τὸν θεραπευτήν; (MD III 2 [1385]). Y cuando el enfermo le pregunta quién es Demetrio, responde: Εἰμὶ δὲ ὁ ταῦτά σοι προστάσων Δημήτριος, τῶν δὲ τῆς πόλεως κηδεμῶν καὶ τῶν ἀσθενείας ἄριστος ἰατρός (MD III 4 [1393]).

Caracteriza también la actividad terapéutica de los santos su preocupación por la salud del alma. A los santos, se lee en los *Thaumata*, no sólo les ha confiado Dios el cuidado de los cuerpos, sino antes bien el de las almas (MCD 31, 29). Por esto los taumaturgos se preocupan ante todo de la purificación de los males del alma (τὰ τῆς ψυχῆς πάθη καθάραντες [MCD 2, 41])⁵⁴.

⁵⁴ Santa Fe al tocar en su epifanía salutífera la llaga infectada de un soldado herido la revienta y un líquido fétido comienza a supurar. La mártir tranquiliza

En esta línea de «curación espiritual» se encuentran ciertas prescripciones de los terapeutas a sus enfermos: a un paciente del *Kosmidion* le ordenan Cosme y Damián permanecer seis años en el templo. El motivo de tal terapia era darle lugar a reflexionar sobre su vida pasada (MCD 30, 70). En ciertas ocasiones, Cosme y Damián no curan totalmente a los enfermos, sino que les dejan un dolor parcial, como freno moderador de su conducta (cf. MCD 22). En esta preocupación por la vida del alma difiere notablemente el modo de actuar de los santos cristianos del de los dioses paganos. Asclepio cuando cura a sus clientes, o incluso cuando los reprende por alguna falta en su conducta, busca la integridad del hombre en cuanto tal. En la religiosidad helena el polo de la atención es el hombre, que encuentra su razón de ser en sí mismo. En el cristianismo, en cambio, se considera al hombre como criatura de Dios. La razón de su ser está puesta en Dios y en hacerse merecedor de una vida futura sin la cual no tendría sentido la presente. De ahí la importancia capital concedida por los taumaturgos cristianos a la vida del alma.

6. DIÁLOGO EN LAS HAGIOFANÍAS

Forma parte esencial de las epifanías el diálogo del enfermo con el santo. Filóstrato ya recoge tales diálogos de Asclepio en la *Vita Apolonii*. En las hagiografías cristianas el santo curador se presenta al enfermo y le pregunta qué tiene y qué es lo que desea, aunque esto le sea de sobra conocido al divino terapeuta. Artemio inicia la conversación con una fórmula del tipo τί ἐστίν ὁ ἔχεις;⁵⁵. La pregunta le da pie al incubante para manifestar sus sentimientos. Eúporo, cuando Artemio le pregunta: τί ἔχεις; τί λυπηῖ καὶ ἄχθη καὶ ἀδημονεῖς; le comunica su enfermedad y le confía que por culpa de sus pecados no ha sido digno de obtener la curación (MAR 5 [6, 3]). En el diálogo enfermo-terapeuta, de reiterada apa-

al soldado con estas palabras: *Ne timeas, fili neque formides, quia nobis medicorum officio fungentibus, non sordent humanae carnis putredines, sed potius facinorosarum animarum fetores. Ad hoc enim veni, ut tibi, dona, conferam salutis* (MF IV 17).

⁵⁵ MAR II (3, 8); 5 (5, 5); 11 (12, 5); 20 (25, 4); 28 (40, 28); 40 (56, 9).

rición en los *Thaumata*, la terapia incubatoria recuerda los métodos de la actual medicina psicosomática. Mediante el diálogo el enfermo pone en conocimiento del terapeuta los problemas que le afectan. En una segunda fase de la conversación, Artemio le pide al incubante que le muestre el órgano enfermo, para indicarle después el modo idóneo de su curación o para poner fin directamente a su dolencia. A veces el santo reprocha al enfermo lo que éste en su fuero interno estima origen de su mal. Artemio se aparece en el templo del Precursor al joven Narsés, muy aficionado a las apuestas y en sueños le dice: *καὶ διατὶ φιλοσυνθηκεῖς; ἰδέ, καὶ τῇ ψυχῇ σου ἐπεβούλευσας καὶ τῷ σώματι*. Narsés, en efecto, había apostado levantar una piedra de gran peso y colocarla sobre sus hombros, pero falló en el intento lastimándose (MAR 7 [8, 24]). A Jorge el Frigio le reprende Artemio por su charlatanería (MAR 8 [9, 14]). En otras ocasiones, el taumaturgo se hace eco de las cuestiones doctrinales debatidas en la época. Así, Esteban le oye decir a Artemio en sueños: *Ἡ ἅγια Τριάς, ἢ τὰ πάντα συστησαμένη τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, ἢ τοὺς πάντας περιποιουμένη καὶ τοὺς νοσοῦντας ἐπισκεπτομένη, αὐτὴ σε ἰᾶται* (MAR 41 [69, 6]). De igual modo, Cosme y Damián entablan conversación con sus enfermos (cf. MCD 1, 22) y se interesan por su enfermedad, para conocer directamente del paciente «aquello que ellos en virtud de la gracia divina ya conocían» (MCD 12, 50).

Con frecuencia dialogan Cosme y Damián entre sí y deliberan sobre el caso de algún enfermo concreto⁵⁶. Tecla también solía preguntar en sus epifanías a los incubantes de qué estaban aquejados y cuál era su deseo⁵⁷.

Los santos presentan en estos diálogos los rasgos filantrópicos de todo taumaturgo. Tecla se aparece y sonrío a Basilio cuando éste empieza a desfallecer en su empresa de relatar las obras de la santa (MT 16). Se complace sonriente ante las respuestas ingeniosas de sus clientes (MT 24). Monta, sin embargo, en cólera cuando alguien intenta menospreciarla en la solemnidad de su culto (cf. MT 23 y 24). Cosme y Damián se muestran, asimismo, con rostro alegre y sonriente a sus pacientes. Se ponen con gentil sonrisa en contacto

⁵⁶ Cf. MCD 1, 59; 17, 20; 30, 38; 47, 43; 48, 37.

⁵⁷ MT 24 (608 A): *καὶ ὡς ἔθος αὐτῇ πρὸς τοὺς ἀρρώστους αἰεὶ ποιεῖν... εὐθὺς ἤρετο, ὃ τι τε πάσχοι, καὶ ὃ τι βούλοιο.*

con los incubantes y se interesan por su enfermedad (cf. MCD 34, 26; 27, 17 y 23, 24). Sonríen irónicamente ante el desaliento de los incubantes, cuando éstos desesperan ya de la protección divina (cf. MCD 9, 41; 11, 23; 12, 48), y vuelven a sonreír con complacencia en la aparición de despedida, una vez satisfecho su deseo (MCD 18, 154). Estos mismos santos se revelan, empero, airados con el pagano de MCD 9, que los confunde con las divinidades helenas (MCD 9, 37), y con el hereje de MCD 17, a quien conminan a abandonar el templo una vez recobrada la salud, pues les resulta abominable su herejía. Reprenden también al rico abogado Víctor por su tacañería a la hora de recompensar al carnicero Héspero, por medio del cual había recibido la salud (MCD 34, 75). No profieren Cosme y Damián, sin embargo, los juramentos, ni adoptan los rasgos terroríficos de algunas de las epifanías de Ciro y Juan en Menuthi⁵⁸.

Los santos operan sobre sus clientes con una *dynamis* invisible (ἀοράτως)⁵⁹ y dejan tras su epifanía una suave fragancia⁶⁰. A menudo se presentan con vestiduras refulgentes (cf. MCJ 70, 3668 C y 21, 3484 B) o rodeados de un resplandor tal, que cegaba la vista de quienes lo contemplaban⁶¹. Estas características de las epifanías de nuestros taumaturgos no son exclusivas de las hagiografías cristianas: Los autores paganos ofrecen abundantes paralelos de experiencias religiosas similares (cf. Deubner, *De Inc.* 10 ss.). Coinciden, por otra parte, con la afirmación de Jámblico (III 2, 6) de que las epifanías divinas son aprehendidas de una manera global por los *diferentes sentidos*.

⁵⁸ Cf. N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid, 1975, páginas 67 ss. En este libro se hace un estudio exhaustivo del fenómeno de la *incubatio* en Menuthi a través de las colecciones de milagros de Ciro y Juan atribuida a Sofronio de Jerusalén. Dedicó un capítulo a las epifanías oníricas de los taumaturgos (pp. 61-85). Este trabajo tiene el mérito de ser el primero que se plantea a fondo el fenómeno de la *incubatio* en el cristianismo, en concreto, en la localidad de Menuthi, a pocos kilómetros de Alejandría y de ser en esta dirección el único hasta ahora publicado.

⁵⁹ Cf. MCD 4, 20; 8, 13; 17, 35; 19, 13; 40, 24; MR 32 (67, 16); MAR 6 (7, 5); MD I 4 (1236 A); 14 (1314 B).

⁶⁰ Cf. MCD 27, 16; MR 35 (75, 30); MAR 32 (29, 2); MD I 1 (1213); 4 (1241).

⁶¹ MD III 5 (1397): ὑπὸ δὲ τῆς θείας ἐκεῖνης μαρμαρυγῆς τὰς αἰσθήσεις ἀφαιρεθεῖς. Cf. MJ 9; MMR III 23; MF II 5 y IV 27.

7. REITERACIÓN DE LAS EPIFANÍAS

En ciertas ocasiones las epifanías de los santos se repiten en una misma noche o en noches consecutivas. Esta reiteración obedece generalmente a la reticencia de los enfermos, sea ésta motivada por la falta de fe de los incubantes, o se deba a su extrañeza por lo paradójico de la terapia. La multiplicación de las epifanías a causa de las desviaciones dogmáticas es muy frecuente en los *Thaumata* de Sofronio. Ciro y Juan se aparecen una y otra vez hasta que sus clientes se acogen a la ortodoxia de Calcedonia⁶².

A fines proselitistas obedece también la secuencia de epifanías de MCD 9 y 17. Un hereje y un pagano pasan por la experiencia de ver el desprecio con que por su condición heterodoxa los terapeutas los tratan. Cosme y Damián los ignoran en su visita médica, en tanto que repartían sus cuidados entre los cristianos ortodoxos. Hemos de señalar el hecho, sin embargo, de que estas visitas también creían tenerlas los paganos. Los santos se le aparecieron al fin al pagano de MCD 9, que confundía a nuestros terapeutas con Cástor y Pólux, y enfurecidos le dijeron que ellos no eran las divinidades a quien él invocaba. En una segunda epifanía, Cosme y Damián le aclaran que son los servidores de Cristo y que, si tiene fe en su Maestro, recibirá de Él la curación. Finalmente, como el pagano promete reconocer a Dios como Maestro y Señor de vida, se le aparecen de nuevo los terapeutas y le liberan de su dolencia. Asimismo, el hereje de MCD 17 les escuchó a los santos esta conversación: «¿Qué te parece de éste que ya lleva mucho tiempo?», replicando el otro de forma que pudiera oírle el enfermo: «Déjale ahí fuera. ¿No se ha demorado? Ea, en primer lugar liberemos a los ortodoxos y éste ya se dará prisa». A los dos días de esta visión les vuelve a ver el hexacionita deliberar sobre su caso. Le hacen una cura y a la noche siguiente se le aparecen de nuevo, manifestando su repulsa a su herejía. Tres veces se le aparecen también Cosme y Damián a la hebrea hasta que ella accede al tratamiento prescrito por los

⁶² V. Fernández Marcos, *op. cit.*, pp. 80 ss.

santos (MCD 2). La triple epifanía de estos relatos obedece a fines de índole doctrinal.

La reiteración de las epifanías es en otras ocasiones un recurso literario que resalta la actuación paradójica de los santos. A un hombre aquejado de fuertes dolores, San Artemio le hace ir hasta tres veces a la forja de un herrero para curarle sus testículos (MAR 26). No menos paradójica es la orden de Cosme y Damián al clérigo de MCD 26 o al paralítico de MCD 24. Al enfermo de MCD 11 se le hubieron de aparecer los santos nada menos que cuatro veces hasta conseguir hacerle beber la pócima recomendada. El incubante se resistía a tomarla por considerarla remedio inútil y perjudicial. Durante tres noches consecutivas se manifestaron también Cosme y Damián a los enfermos de MCD 34 para que éstos cumplieran lo ordenado.

La multiplicación de las epifanías suele estar en estrecha relación con los ensueños prostagmáticos. La sucesión de las epifanías está también encaminada al fortalecimiento de la fe de los enfermos. Una mujer de Laodicea recibe tres veces la visita de los taumaturgos: la primera noche, para interesarse por su estado y hacerla saber que se encontraban con ella; la siguiente, para aplicarle la terapia que curaría su dolencia; la tercera, para recetarle un fármaco que había de aplicarse como lenitivo. El motivo de esta tercera epifanía, afirman los *Thaumata*, fue confirmar a la paciente en su fe.

Una variante de la reiteración de las epifanías se encuentra cuando el paciente recibe una primera visita del santo antes de obtener la epifanía salutífera. Se trata de epifanías preincubatorias que han de ser incluidas en el contexto de la *incubatio*. Su motivación, tanto psicológica como literaria, es de la misma índole que las epifanías incubatorias propiamente dichas. A una mujer que permanecía con su hijo en el templo de la *Theotokos*, denominado τὰ Κύρου, se le apareció alguien en sueños y le dijo: «Lleva a tu hijo a Oxeia, al templo de San Juan; permanece junto a San Artemio y tu hijo se recuperará». Esta mujer va al templo indicado y al poco tiempo se le aparece Artemio y le dice: Ὁ ἐκ τῆς Θεοτόκου τεχθεὶς Χριστὸς ὁ θεός, αὐτός σε ἴδεται (MAR 12 [13, 8]). Obsérvese la coincidencia de ideas en el sueño. Es el único milagro en que se menciona expresamente durante el sueño a la *Theotokos*,

y se trata precisamente de una paciente que se traslada al templo de San Artemio a causa de la visión preincubatoria obtenida en el de la Madre de Dios. A este tipo de epifanías pertenece la de MD I 1 (1213) en que el santo se aparece al enfermo y le aconseja acudir a su mansión si quiere curarse. Ciro y Juan dispensan también a sus pacientes epifanías preincubatorias aconsejándoles ir a su santuario.

8. HORA Y LUGAR DE LAS EPIFANÍAS

La epifanía de los santos terapeutas acontecía habitualmente en el sueño durante la noche⁶³, o bien al despuntar el día⁶⁴, o en las últimas horas de la tarde (cf. MCD 1). Esto coincide con la afirmación de Jámblico (III 2) de que los ensueños *theopemptoi* suceden cuando el sueño nos abandona y empezamos a despertar y con los modernos resultados de la investigación científica que confirman que los mejor recordados son los tenidos en un estado de duerme-vela. En la hora mágica del mediodía realizan también de vez en cuando los taumaturgos «sus visitas» (cf. MA 3 [4, 6]). La aparición de *daimones* en el momento cenital del día pertenece a la tradición de la literatura griega y romana y es un *topos* heredado por los escritores cristianos para caracterizar tanto las apariciones de los *daimones* como las de los santos⁶⁵. En MAR 4 se lee que la visita terapéutica de Artemio a un niño enfermo en África tuvo lugar el mismo día y a la misma hora en que su padre preparaba la vela al santo. ¿Hasta qué punto no se puede considerar este milagro como un eco del relato evangélico de la curación del siervo del centurión en el

⁶³ MCD 1, 49; 6, 14; 11, 6; 12, 30; 13, 22; 16, 75; 17, 19; 20, 30; 24, 23; 26, 7; 29, 13; 30, 23; 34, 48; 37, 17; 39, 42; 43, 10; MAR 1 (2, 15); 5 (6, 1); 9 (10, 5); 16 (16, 21); 17 (18, 10); 20 (25, 3); 22 (29, 29); 23 (32, 17); 24 (33, 22); 25 (35, 21); 27 (39, 19); 30 (43, 6); 31 (45, 1); 32 (47, 18); 35 (60, 13); 36 (58, 14); 41 (68, 24); 42 (71, 44); 45 (75, 10); MD III 2 (1388); I 3 (1228); MI 2 (260, 20); 15 (264, 18); 18 (264, 34). Se especifica que la epifanía fue a medianoche en MR 4 (16, 14); 13 (31, 1) y 36 (77, 12).

⁶⁴ Cf. MAR 2 (3, 1); 7 (9, 15); 11 (11, 21). En las estelas de Epidauro se registra también con frecuencia la curación al nacer el día (ἀμέρας δὲ γενομένου, MA 3; 4; 7; 9; 13; 28; 29; 32; 41 y 58).

⁶⁵ Roscher, s. v. *Meridianus daimon*, en *Myth. Lex.*

mismo día y a la misma hora en que Cristo la prometió? (cf. Mt 8, 13). En las narraciones de *incubatio* asoman los *topoi* propios de todas las curaciones milagrosas, cuyo fin es la edificación de los oyentes y el encomio de los taumaturgos.

El lugar propio de las epifanías de los incubantes era el santuario del dios o santo a donde acudía el enfermo confiado en las virtudes terapéuticas del mismo. Pero los *Thaumata* presentan además otras epifanías acaecidas en el exterior del templo. En el recinto del santuario, no en su interior, se le aparecen Cosme y Damián a un paralítico en los baños del *Kosmidion* (MCD 14). También Ciro (MCJ 52), relata Sofronio, se aparece una vez a un paralítico en los baños del templo de Menuthi. Blémides recibe una epifanía de los *anargyroi* en la era del santuario, cuando se encontraba allí en espera de que se abrieran las puertas para poder implorar a los santos su curación (MCD 42). Jorge el Rodio tuvo la visión salutífera de Artemio cuando se hallaba en las letrinas del templo (MAR 35), y lo mismo le sucedió a otro cliente de Ciro y Juan (MCJ 56). Tecla libera de la muerte a una mujer al aparecerse junto a ella e impedir que se tirase a uno de los pozos del recinto sagrado (MT 3). Existe también el caso de enfermos que reciben el sueño incubatorio cuando, tras una larga e infructuosa estancia en el santuario, regresan desolados a sus casas (cf. MCD 1 y 18; MM 12; MCJ 37; 51; 54 y 57). Este tipo de epifanías se encuentra también en los *iamata* de Asclepio (MA 25 y 76).

Algunos enfermos que de tierras lejanas habían llegado a Constantinopla a suplicar a Artemio la liberación de sus dolencias obtienen la visión salutífera en el barco a la vuelta a su patria (MAR 5, 14 y 27). Los enfermos de MAR 24 y 31 reciben el sueño del santo en su domicilio después de su regreso del santuario.

Estas epifanías postincubatorias de Artemio, ya en el mar (a los enfermos que venían de lejos), ya en sus respectivos domicilios, debían de ser frecuentes entre los clientes del santo. Así se deduce de las palabras de un clérigo del templo a un enfermo a quien le dijo al despedirle: «A bastantes, en efecto, el Santo, después de haber pasado una temporada y haber abandonado (el santuario), les visitó en el mar y en sus casa» (MAR 35 [56, 9]).

A Eufemia, encargada de cuidar las candelas del templo del Precursor o San Artemio, se le aparece en sueños Artemio, cuando

yacía enferma en casa de sus padres (MAR 34). En otras ocasiones, la experiencia onírica de los enfermos se da en lugares ajenos al templo de los taumaturgos. Así, el enfermo de MAR 13 fue curado cuando se hallaba en los baños de Dagisteo y el de MAR 11 en los baños de *Xenon* de Pasquenticio⁶⁶. Artemio se aparece a un monje en el monasterio de la *Theotokos* de la isla de Platea (MAR 39 y 40), el cual por circunstancias especiales no pudo ser trasladado a Constantinopla al templo del Precursor, pero tenía todas sus esperanzas puestas en San Artemio. Igualmente, Cosme y Damián se aparecen al monje Macario en el monasterio constantinopolitano de Chôra⁶⁷ y en sueños le dicen que son los médicos del *Kosmidion* que han recibido de un superior orden de concederle sus cuidados (MCD 47). También a la enferma de MCD 13, cuyo marido era ferviente devoto de los santos y asiduo visitante del *Kosmidion*, se le aparecen en sueños Cosme y Damián en Laodicea⁶⁸, ciudad en la que se hallaba con su consorte por razones de trabajo de éste.

Creemos lícito considerar estas epifanías *extra templum* como epifanías incubatorias, puesto que en ellas se ha cumplido el requisito necesario del acto incubatorio. Los enfermos han mostrado su voluntad de acudir al templo y cifran todas sus esperanzas de curación en los santos. En MCD 1 y 18, MM 12, MAR 5, 14, 24, 27, 31 y 35 y MT 3 las epifanías pueden ser calificadas de incubatorias. Aunque los enfermos a quienes se aparece el santo han dado ya por finalizada su estancia en el santuario, de hecho estaban predispuestos psicológicamente por sus vivencias religiosas en el templo a este tipo de experiencias somniales o alucinatorias. Desde un punto de vista psicológico, el proceso desencadenante de estas epifanías ὑπὸς es el mismo que motiva las epifanías ὄψεσθαι, habituales en la *incubatio*. No cabe poner en duda que la «realidad» psíquica de estas epifanías tenía la objetividad subjetiva de las apariciones de los santos a los incubantes que dormían junto a sus reliquias. En cuanto a las epifanías recibidas por enfermos que no «habían

⁶⁶ Sobre los baños de Constantinopla, cf. R. Janin, *Constantinople Byzantine*, París, 1950, pp. 216 ss.

⁶⁷ Antiguo monasterio constantinopolitano hoy convertido en mezquita, cf. R. Janin, «Églises et monastères de Constantinople», en *La Géographie Ecclesiastique de l'empire byzantine*, París, 1953, pp. 545-553.

⁶⁸ S. v. en PW XII 1,722 ss.

incubado» previamente en el santuario, hemos de hacer notar que en todos los casos se trataba de personas muy devotas de los santos que de alguna manera habían compartido la curación numinosa de parientes o amigos, y que de haber podido se hubieran trasladado al templo del curador. Si de hecho no se personaron físicamente en el santuario, de algún modo estuvieron presentes en espíritu. Y dado que la *incubatio* alcanzó su difusión por tratarse de un fenómeno religioso de origen y de naturaleza psíquico-espiritual, creemos poder incluir dentro de dicho fenómeno estas epifanías como pertenecientes a un acto de *incubatio in distans* perfectamente admisible dentro del marco psíquico-religioso de la incubación. Se confirma con esto lo que decíamos más arriba de que el sueño incubatorio o iatromántico no se caracteriza como afirmaba Bouché-Leclercq «por haber sido enviado con un fin determinado en un lugar especialmente destinado a las consultas médicas», sino que más bien se debe a unos desencadenamientos psicológicos normales, favorecidos por las creencias del marco socio-religioso en donde se desarrollaba la vida de las personas que obtenían tales ensueños.

9. TERMINOLOGÍA DE LAS EPIFANÍAS

La hagiofanía se expresa en los *Thaumata* mediante diversos verbos. Haremos un examen de los vocablos empleados con vistas a conocer si expresan diferentes concepciones de la epifanía del santo:

Φαίνομαι⁶⁹: este verbo es el más empleado para indicar la manifestación de los santos. Homero lo empleaba con preferencia a ningún otro para designar las epifanías de los dioses (cf. *Il.* XX, 131; I 198; *Od.* 7, 201; 16, 161). En los LXX traduce la forma *hiphil* del hebreo *r'h*.

⁶⁹ MAR 1 (2, 15); 2 (3, 7); 6 (8, 4); 8 (9, 11); 10 (10, 23); 12 (13, 1); 16 (16, 21); 20 (25, 3); 22 (30, 18); 23 (32, 17); 24 (33, 22); 25 (35, 21); 26 (37, 3); 27 (39, 18); 28 (40, 27); 30 (43, 4 y 44, 3); 31 (45, 1); 36 (58, 14); 42 (71, 14); 44 (73, 19); MM 6 (78, 27); 10 (86, 20); 12 (88, 7); MD I 6 (1244); III 2 (1388); MR 4 (16, 14 y 27, 23); MCD 3, 21; 6, 14; 8, 9; 10, 55; 11, 23; 12, 47; 13, 38; 17, 49; 18, 43; 20, 31; 28, 11; 39, 32; 47, 60.

Ἐμφανίζομαι⁷⁰: se emplea este verbo en el Nuevo Testamento en Mt 27, 53.

Ἐφίστημι⁷¹: este término evoca el homérico κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλῆφιν ἐπέστη (Il. 20, 496), recogido por Heródoto en I 34, 1 (Αὐτίκα οἱ εὐδοντι ἐπέστη ὄνειρος) y empleado también en la literatura posterior⁷². La imagen del sueño colocada sobre la cabeza del soñador, familiar en la Antigüedad, reaparece evocada en la siguiente expresión de los *Thaumata* de Demetrio cuando el santo asiste en un sueño a uno de sus enfermos: ὄναρ οὖν θεῖον ὁ θεῖος ἐπέστη Δημήτριος (MD III 4 [1393]). Unos renglones más abajo el autor de este relato identifica a Demetrio, promotor del sueño, con el sueño por él enviado. En los *Thaumata* las epifanías registradas con el verbo ἐφίστημι recogen la faceta divina del santo, el cual viniendo «de arriba» se sitúa sobre el soñador, permaneciendo éste siempre a un nivel óptico inferior que aquél. Las epifanías de los dioses paganos se suelen designar también con el verbo ἐφίστασθαι. Para la designación de las angelofanías en Lc 2, 19 y 24, 4 y *Acta* 12, 7 se emplea este mismo término.

Παρίστημι⁷³: de la misma raíz que el anterior, la preposición modifica su significado. Así como el verbo con la preposición ἐπί significaba «aparecerse por encima de», la preposición παρά le confiere el sentido de «aparecer al lado de». El único ejemplo en los *Thaumata* de Cosme y Damián, en que la hagiofanía se indica con el verbo παρίστημι, los santos se parecen al enfermo amigablemente y le indican bromeando que sea más espléndido con el individuo por quien ha obtenido la curación. El MT 3 de Basilio de Seleucia describe la epifanía de Tecla mediante el verbo παραφαίνω en una ocasión en que la santa se muestra al lado de la enferma a quien socorre. En los *Thaumata* de Ciro y Juan también aparece la diferencia entre ἐφίστημι y παρίστημι, según que el sueño de los santos

⁷⁰ MI 20 (265, 12); MM 5 (74, 19); 7 (80, 20); 9 (85, 21); 13 (89, 17); MCD 32, 18.

⁷¹ MCD 2, 11; 11, 6; 12, 80; 16, 10 y 58; 20, 48; 23, 24; 26, 11; 31, 11; 34, 48; 38, 21; 39, 38; 41, 22; 42, 31; MI 2 (260, 17); 14 (264, 7); MR 3 (67, 6); MD III 4 (1393); MAR 3 (4, 7); 6 (7, 6); 39 (64, 22).

⁷² Cf. Teocr. 21, 5: τὸν ὕπνον αἰφνίδιον θοροβεῦσιν ἐφιστάμεναι μελεδῶναι y Palladas, *Ant. Pal.* IX 378, 2: Ἄνδροφόνω... ὕπνωνόντι νυκτὸς ἐπιστήνηα φασὶ Σάραπιν ὄναρ.

⁷³ MCD 34, 70; MD I 8 (1253 B).

se coloque «por encima» o «al lado» del paciente. Esta distinción viene ya marcada desde Epidauro.

Ἐπιφαίνω: este término aparece tan sólo en Sozómoeno (PG 67, 357) al relatar la creencia en las epifanías del arcángel San Miguel en el *Michaelion* de Sostenio (πεπίστευται ἐνθάδε ἐπιφαίνεσθαι Μιχαήλ τὸν θεῖον ἀρχάγγελον). A continuación se describe la epifanía de la *dynamis* divina del Arcángel a Aquilino, enfermo del santuario (κειμένῳ δὲ ἐνθάδε νύκτωρ ἐπιφανείσα θεία δύναμις προσέταξε). Nicéforo Calista afirma que este santuario fue célebre por las epifanías de San Miguel (PG 145, 1329 A).

Ἐπιφοιτῶ: tiene el sentido de «visitar habitualmente». Lo emplea el autor de los *Thaumata* de Demetrio para indicar la intensa actividad del santo en ocasión de la peste. Demetrio no circunscribió entonces sus visitas ni en el tiempo ni en el espacio, sino que incluso acudía personalmente a las casas de los enfermos para llevarles el consuelo necesario⁷⁴. Basilio de Seleucia emplea también este verbo al referirse a la visita habitual de Tecla a los clientes de su santuario⁷⁵. En MCD 14, 5 se aplica el término a la gracia de Dios, que, cuando visita al enfermo por mediación de los santos, aleja todo tipo de males (ἐπιφοιτῶσα γὰρ ἢ τοῦ θεοῦ δι' αὐτῶν χάρις). El sustantivo ἐπιφοιτήσις aparece en MCD 15, 23 y 38, 20.

Ἐπισκέπτομαι⁷⁶: en griego clásico no aparece este verbo para designar la acción de las epifanías. En la *Septuaginta* este término traduce la raíz hebrea *pqd* («visitar», «inspeccionar»)⁷⁷. En los *Thaumata* se encuentra con frecuencia en su sentido clásico de «visitar a los enfermos»⁷⁸. Herodiano (4, 2, 7), en efecto, designa con este verbo la visita de los médicos a los enfermos. Dentro de las colecciones cristianas se emplea con especial frecuencia en los

⁷⁴ MD I 3 (1233 B): οὐδὲ γὰρ τόπων ἢ χρόνων τὴν οἰκείαν ἐπίσκεψιν περιώρισέ ποτε, ἀλλὰ καὶ κατ' οἴκους τῶν πασχόντων, τοὺς χρεῖαν ἔχοντας ἴᾳται.

⁷⁵ MT 24 (608): ἐπιφοιτήσασα νύκτωρ αὐτῷ καὶ ὡς ἔθος αὐτῇ πρὸς τοὺς ἀρρώστους ἀεὶ ποιεῖν... εὐθὺς ἤρετο, ὃ τι τε πάσχοι, καὶ ὃ τι βούλοιο.

⁷⁶ MCD 2, 31; 12, 35; 22, 55; 34, 77; 37, 4; 39, 23; MR 7 (23, 17); MI 2 (260, 26); MD I 3 (1228 y 1232); MAR 26 (38, 28); 37 (61, 1); 42 (71, 25); 44 (73, 14 y 16).

⁷⁷ Cf. Beyer, s. v. ἐπισκέπτομαι, en *TWbNT* II, pp. 595-619 y H. Fürst, *Paqid/ἐπισκέπτεσθαι. Die göttliche Heimsuchung. Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffs*, Roma, 1965.

⁷⁸ Plut. *De tuenda sanitate praecepta*, 15.

Thaumata de Ciro y Juan y de Cosme y Damián, terapeutas por excelencia, para designar sus epifanías a los enfermos. En MCD 2, 31 se designa con él la visita de un marido a su mujer enferma. Aquí tiene, pues, el mismo sentido que en el griego clásico. En los restantes pasajes son los taumaturgos el sujeto del verbo ἐπισκέπτεσθαι. Por el contexto se puede comprobar la íntima ligazón del término con la visita médica de los santos:

- MCD 34, 71: ἐπισκέψατό σε καὶ ἐθεράπευσεν ὁ θεός.
 MCD 37, 5: ἐπισκεπτόμενοι τοὺς νοσοῦντας προσηνεῖς καὶ γλυκείας χαρίζονται αὐτοῖς τὰς θεραπειάς.
 MCD 39, 22: εἰ γέ τι παρ' ἐκείνοις ὑπῆρχεν ἀνθρώπινον, πρῶτως τὸν πλούσιον ἐκείνον ἀνδρα καὶ περιφανῆ θεραπεῦσαι, εἰθ' ἔξῃς καὶ τοὺς πένητας ἐπισκέψασθαι.
 MI 2 (260, 26): οὗτος ὁ ἐμὸς ἰατρός, οὗτος ὁ τὴν ἐμὴν ἀρρωστίαν ἐπισκεψάμενος.
 MD I 1 (1228): ὄσους γὰρ αὐτὸς ἐφ' ἐκάστης νυκτός, ὡς φιλόπαις πατήρ, ἐπισκέπτετο.
 MD II 1 (1384): φθάνει κάκει ὁ ζητούμενος αὐτῷ ἰατρός, ὁ καλὸς ποιμὴν καὶ προστάτης ταχύνει τὸ τῆς οἰκείας μάνδρας ἐπισκέψασθαι πρόβατον.

Dedúcese de estos pasajes que el verbo ἐπισκέπτεσθαι no ha sido empleado al azar, sino que se ha elegido deliberadamente para recalcar la faceta médica de nuestros taumaturgos. El sustantivo ἐπίσκεψις aparece también en MCD 1, 55; 2, 28; 9, 33; 21, 20; 22, 2 y 76; 23, 40; 30, 16 y 69; 34, 25; 35, 15 y 16; MD I 2 (1224) y 3 (1233) y MAR 4 (25, 14). Si bien en algunos de estos casos su valor se ha neutralizado y puede entenderse simplemente como epifanía de los santos, en MCD 1, 51; 9, 33; 30, 16 y 69 y MAR 4 (5, 14) conserva todavía al igual que el verbo el sentido técnico de visita médica a los enfermos.

Περιοδεύω⁷⁹: «reconocer médicamente». En este sentido se emplea en MCD 12, 53: καὶ σοφῶς περιοδεύοντες τὸ γύναιον ἡρώτων τὶ πονεῖς; En MCD 16, 5 aparece aplicado a los médicos humanos con el significado de «tratar»: τῶν περιοδευόντων αὐτὸν ἰατρῶν ὑπὸ τοῦ πάθους ἡττηθέντων («los médicos que le *trataban* fueron vencidos por el mal») y en MCD 16, 17 se aplica este mismo verbo

⁷⁹ MCD 5, 16; 12, 53; 16, 5 y 17; 17, 6; 17, 39; 20, 34; 23, 36; 34, 66; 36, 4.

a la acción de los *anargyroi*: διὰ... τῆς ἀγίας αὐτῶν κηρωτῆς περιόδουσαν («trataron [*scil.* el mal] con ceroté»). Con el mismo significado aparece en MCD 17, 6 y 39; 20, 34; 34, 66 y 36, 4. Mediante las perifrasis περιόδους ποιέω (MR 21 [50, 27] y [51, 13]; 23 [54, 27] y [55, 6]; 32 [67, 5]), περιοδίαν ποιέω (MCD 17, 26) y πάροδον ποιέω (MCD 17, 19 y 29) se designa también una faceta específicamente médica de los taumaturgos en las epifanías (cf. Gal. XII¹ 518 y Luc. Gall. 23 y Nigr. 22).

Otro grupo de verbos se emplea también para expresar la manifestación de los taumaturgos. En los *Thaumata* de Cosme y Damián aparecen con frecuencia los verbos ἔρχομαι⁸⁰, συντυγχάνω y φθάνω. El empleo del verbo ἔρχομαι para indicar la manifestación de los santos pone de relieve una vez más la creencia en la objetividad de los sueños como realidades exógenas. Los santos vienen a los enfermos al modo de los humanos, incluso con apariencia de personas conocidas. En MCD 1 el hidrópico estando próximo a salir del templo se encuentra con los taumaturgos y conversa con ellos (μέλλοντος ἐν τῷ πλοιαρίῳ εἰσιέναι... συντυγχάνουσιν αὐτῷ οἱ ἔνδοξοι ἄγιοι... καὶ ποιοῦνται πρὸς αὐτὸν ὀμιλίαν). El verbo φθάνω designa también la acción de venir de los taumaturgos a los incubantes (cf. MCD 1, 49; 2, 52; 10, 34). Ha perdido el matiz del griego clásico de «adelantarse», «venir el primero» para significar simplemente «venir», como en griego moderno. El empleo de estos términos acentúa frente a φαίνω y ἐπίστημι, que ponía de relieve su carácter sobrenatural, el carácter humano de los taumaturgos.

Además de éstas, que hacen hincapié en la actividad de los santos, existen en los *Thaumata* otro tipo de fórmulas en las que el autor centra su atención, tomando una nueva perspectiva, en el durmiente en tanto que espectador del sueño. El esquema de este segundo tipo de presentación de las epifanías puede resumirse en la fórmula ὁ νοσῶν ὄρα κατ' ὄναρ τὸν ἅγιον λέγοντα αὐτῷ⁸¹. Observamos que, cuando la apariencia del santo en el sueño coincide con

⁸⁰ MR 3 (14, 10); 5 (18, 10); 12 (29, 6); 14 (35, 14); MCD 29, 18; 35, 18; MAR 7, 3.

⁸¹ MAR 5 (6, 1); 7 (8, 23); 9 (10, 4); 13 (13, 21); 14 (14, 7); 15 (15, 12); 24 (33, 30); 32 (46, 26 y 47, 20); 40 (66, 6); 41 (68, 25); 37 (60, 15); 42 (72, 7); 45 (74, 27); MR 16 (40, 5); 17 (41, 13); 25 (58, 7 y 18); 37 (38, 4); MCD 13, 22; 22, 18; 25, 14; 26, 6; 23, 57; 30, 11; 34, 26; 37, 17; 45, 10; 47, 40; MD I 1 (1216).

alguno de los iconos o pinturas del santuario se emplea este tipo de fórmula: las representaciones que el incubante *ve* todo el día en el templo son las mismas que por la noche *ve* en sueños.

En ciertos casos se atenúa, al modo de las estelas de Epidauro, la expresión mediante el neutralizador $\delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega$. En MAR 11 (11, 21) a la dueña de los baños al llegar la mañana $\xi\delta\omicron\xi\epsilon\nu$ ὄραν ἐν τῷ ὕπνῳ τινὰ τῶν ἐνδόξεων τοῦ παλατίου... εἰσελθόντα εἰς τὸν βαλανεῖον... εἰπεῖν τε πρὸς αὐτήν... Este personaje, naturalmente, resultó ser San Artemio. Tal vez las circunstancias especiales de esta epifanía hayan dado motivo al autor para matizarla mediante la introducción del $\xi\delta\omicron\xi\epsilon$. En MCD 34, 26 se introduce, asimismo, el sueño con el neutralizador: «un abogado ve el siguiente sueño: *Le pareció* ($\xi\delta\omicron\xi\epsilon\nu$) que los siervos de Cristo se acercaban a su cama y sonrientes le decían...ve a nuestras casa y busca cerca de la urna de las reliquias de los Santos a un hombre que yace paralítico; ordénale esto, que te corte el pelo, y al punto Cristo te sanará». En este caso lo paradójico de la prescripción bien pudo haber sido lo que llevó al autor a destacar el aspecto subjetivo del relato del sueño.

Otra variante de esta formulación es convertir a los taumaturgos en el sujeto paciente de la oración: con esta construcción ($\omicron\iota$ θεράποντες ὤφθησαν αὐτῷ) el agente queda difuminado, lo que realmente interesa en el relato es marcar el sujeto de la acción y la prescripción ordenada. Aparece esta construcción en MCD 24, 10, 17 y 29; 35, 8 y 26 y MAR 39 (64, 21).

El mismo tipo de formulación aparece en las colecciones latinas: a) el santo «se aparece» al enfermo en una visión: *Somnianti apparet in visu*; b) el enfermo ve al santo en sueños: *videt per somnium*; c) el santo es visto por el enfermo: *visus est ei*⁸².

La desaparición de los santos tiene lugar de forma súbita y aparece caracterizada por los siguientes términos: ἀφανῆς γίγνομαι (MCD 14, 39; 18, 109); ἀρπάζω (MCD 1, 46); ἀφίστημι (MCD 13, 26); ἀπολύω (MCD 10, 67 y MTR 24); ἀναχωρέω (MCD 12, 31); ἐξέρχομαι (MR 4 [17, 5], 14 (35, 24); ἀνίστημι (MR 14 [36, 16]).

⁸² a) MJ 22; MMR I 16, 24; II 23; IV 17; MF I 18; II 2 y 5; III 7; b) MMR II 40; MF I 19; III 5 y 6; IV 23; c) MMR II 4; III 23; MF II 7.

No aparece en estas colecciones el verbo ἀποπτάω empleado con frecuencia por Sofronio para expresar la desaparición de Ciro y Juan con la metáfora del vuelo.

10. APORTES, GARANTÍAS OBJETIVAS DEL SUEÑO INCUBATORIO

Los santos dejaban pruebas materiales como garantía de sus epifanías salutíferas, para que el incubante, al despertar del sueño incubatorio, se percatase de la realidad de la visión obtenida. Este motivo es conocido en la literatura clásica (Pind. *Ol.* 13, 65). Los clientes de Asclepio disfrutaron también de esta experiencia (cf. MA 12, 13 y 30), lo mismo que, al decir de los autores de nuestros relatos, los incubantes de los templos cristianos. Así, un mendigo paralítico que se había refugiado en el templo de Cosme y Damián sueña una noche que los santos se le aparecen y le dan un bastón. Al levantarse del sueño, encontró, en efecto, un bastón sobre su esterilla (MR 16 [40, 14]). Otros enfermos, que veían en sueños a los santos aplicarles una determinada terapia, se encontraban al despertar el vendaje o el emplasto que en la cura nocturna utilizaran los terapeutas. Una mujer que había llevado su hija a Febronia, ve por la noche a la santa aplicar en el lugar enfermo de la niña un emplasto de κηρωτή. Al despertar encontró el emplasto colocado según lo había visto en el sueño (MAR 24 [34, 6]). Otra mujer había acudido con su hijo a Artemio para que le curase el testículo enfermo. Por la noche se le manifestó el santo y le dio una pastilla de cera para que la aplicara a modo de emplasto sobre la parte aquejada del niño. Cuando la mujer despertó y se puso a reflexionar sobre el sentido de la visión, tocó al niño y se dio cuenta de que sobre el testículo afectado había un emplasto de ceroté (MAR 43 [72, 15]). El herrero Jorge al despertar halló también en su testículo enfermo el fino vendaje con el que había visto manipular en sueños a Artemio (MAR 44 [74, 5]). Un hombre con una pierna rota, una vez curada y vendada ésta por los médicos de casa, sueña que sus médicos habituales le visitan, charlan con él y le aflojan las vendas de la pierna. Al llegar la mañana y ver los médicos el estado de la ligadura se dan cuenta de que una persona experimen-

tada ha deshecho el ligamento. Preguntan al enfermo qué había pasado. Llenos de temor, no se atreven a tocar ahí donde los santos habían puesto sus manos (MCD 27). El hexacionita de MCD 17 comprueba también la veracidad del sueño al descubrir las vendas con que Cosme y Damián le habían vendado la pierna en una epifanía nocturna. El motivo de la «garantía» del sueño aparece también en MCD 16: Cosme y Damián ofrecen la estopa de un candelabro a una enferma del *Kosmidion*. Por la mañana ésta se levanta curada y, tras relatar el sueño a su marido, se acerca con él al candelabro de donde los santos le habían hecho tragar la estopa: ambos comprueban que estaba vacío. Otro modo de marcar la objetividad del sueño es poner de relieve las manchas de sangre o pus subsiguientes a la operación efectuada por los santos. Esto les ocurre a ciertos clientes de Artemio, que, al despertar del sueño incubatorio, se sienten curados y observan sus ropas mojadas de sangre y pus, lo que les garantiza la intervención efectiva del tauraturgo (cf. MAR 3, 13, 15 y 22). Este tipo de reliquia aparece también consignado en los *pinakes* de Epidauró (cf. MA 41, 27).

Consideramos, por último, el «aporte» (para emplear la terminología de los espiritistas) propiamente dicho, esto es, el objeto material que los santos dejan tras sí al incubante después de su epifanía. Al alejandrino Sergio le da en sueños Artemio una moneda (νόμισμα) de κηρωτή. Cuando despertó y abrió la mano se encontró un sello de cera con la figura en relieve del santo (MAR 16 [17, 3]). Una mujer del templo de Artemio soñó que Febronia le daba en sueños tres azufañas. De éstas se comió dos y al despertar se encontró que tenía la tercera en la mano (MAR 45 [75, 6]). Un paciente de Ciro y Juan, Menas, se encontró también sobre su lecho un higo seco que los santos le habían dado en sueños (MCJ 5). De esta misma índole, pero con mayores rasgos novelescos, son los aportes que encuentran los enfermos de MCD 34 y 26. El parálítico de MCD 34, carnicero de profesión, encuentra bajo su estera los instrumentos de barbero con que ha de afeitar a un canceroso, según la indicación onírica de los santos a este último. De igual modo, una ilustre dama del *Kosmidion* encuentra a sus pies bajo la colchoneta el fármaco que la había de curar. Así se lo habían revelado Cosme y Damián a un clérigo herético que también se hallaba en el templo de los santos (MCD 26, 31). A un cliente de Artemio,

al despertar, le pareció encontrar sobre su camastro los instrumentos de carnicero que había visto en sueños utilizar al santo (MAR 25 [36, 6]). Una serie de antiguas narraciones nórdicas con motivos oníricos recogida por G. Kelchner⁸³ recurre a «aportes» semejantes para comprobar la objetividad de los ensueños.

11. CONDICIONAMIENTOS DEL SUEÑO INCUBATORIO

En este último apartado en que consideraremos los condicionamientos del sueño incubatorio, nos parece oportuno mencionar la definición que da Taffin de la *incubatio*: «Es la práctica —dice— de provocar sueños y de orientarlos de forma que nos deparen un mensaje o simplemente una puesta en contacto con una realidad diferente a ésta de la vida cotidiana»⁸⁴. Este mismo autor afirma que el sueño incubatorio presenta dos caracteres paradójicos: «por una parte es provocado o institucionalizado, esto es, obtenido bajo una orden, por otra es adivinatorio, es decir, diagnóstico y terapéutico»⁸⁵.

Dada la tenaz persistencia de esta práctica religiosa en la que se creía en la aparición en sueños de un dios (en el paganismo) o de un santo (en época cristiana), creyeron ciertos autores del siglo pasado que el sueño de los incubantes de los *Asklepieia* era provocado a los enfermos por los sacerdotes de estos templos mediante sustancias con efectos alucinógenos, tesis hoy totalmente desacreditada. Lo que sí es cierto y admite la actual psicología onírica es que los sueños pueden en cierta medida ser dirigidos. Y esto es lo que ocurriría en los templos incubatorios, aun sin tener los dirigentes de dichos santuarios, plena conciencia del fenómeno. Una serie de circunstancias provocarían y contribuirían a la elaboración onírica de los incubantes. Un condicionamiento fundamental para obtener el sueño salutarífico lo constituiría la fe de los enfermos que

⁸³ *Dreams in old Norse Literature and their Affinities in Folklore*, Cambridge, 1935, pp. 75 ss.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 359.

⁸⁵ *Ibid.* p. 335.

se dirigían al santuario y su confianza en la manifestación de los taumaturgos. A este hecho de carácter espiritual habría de unirse el estado fisiológico de los pacientes, pues ocurre con frecuencia que el agotamiento físico producido por una enfermedad confiere a la psique una vulnerabilidad especial para cierto tipo de experiencias oníricas. Otro factor también a tenerse en cuenta al enjuiciar el sueño incubatorio es la creciente expectación en el transcurso de los desplazamientos —a veces largos— que se iría desarrollando en muchos de los enfermos.

A estos factores independientes de la organización interna de los santuarios se han de sumar los actos celebrados en estos centros de peregrinación. Los *Thaumata* hacen referencia a la liturgia de los santos, a procesiones nocturnas a la luz de las antorchas, al rezo en común del trisagio, a las oraciones de medianoche, a los cánticos en loor de los santos, a la adoración de la cruz, al reparto de la κηρωτή, entre los enfermos, etc.⁸⁶; actos todos encaminados al culto del santo y a la impetración de las súplicas de cada uno. El uso del incienso en los actos litúrgicos está igualmente atestiguado en los *Thaumata* (cf. MCD 18). Estas sustancias de aroma típicamente sacro contribuirían a polarizar los sueños nocturnos de los incubantes en los esquemas somniales típicos de la incubación. Plutarco⁸⁷ en su trabajo sobre Isis y Osiris comenta que en el templo de estas divinidades, donde también se practicaba la *incubatio*, se ofrendaba a los dioses por la mañana resina, a mediodía mirra y por la noche *kyphi*. Las pinturas de los templos, los exvotos que recubrían sus paredes y el continuo relato de las curaciones milagrosas, bien por parte de los incubantes, bien por los empleados del templo, como sabemos era costumbre, son fenómenos que predisponían el preconsciente al sueño incubatorio. Una prueba de lo que influía el ambiente externo en los sueños de los enfermos es la frecuencia con que la imagen onírica de los santos coincidía con la de las pinturas del santuario. Las oraciones nocturnas que interrumpían el sueño de los incubantes contribuirían al aumento de frecuencia en la aparición de sueños. Se ha comprobado con un número de personas sujetas a experimentación que, si se las des-

⁸⁶ MR 35; 36; MCD, P III, 25 ss.; MCD 7; MCJ 38; MAR 33.

⁸⁷ *De Is. et Os.*, 80.

pertaba en el momento que presentaban las manifestaciones oculares y electroencefalográficas características del soñar, aumentaba en ellas la frecuencia de la aparición de los sueños. Así, por ejemplo, en un sujeto la actividad onírica se presentó once veces durante la primera noche y treinta veces después de cinco noches de interrupción⁸⁸. A estos factores añadamos el condicionamiento social que supone el estar sumergido en un ambiente en donde todo el mundo espera en tensión emocional la curación. Este fenómeno es particularmente intensivo en los días de festividad y es precisamente en estos días cuando mayor número de curaciones se registran. «Impregnados por este ambiente», comenta Taffin⁸⁹, «el espíritu de los enfermos se hallaba predispuesto a percibir un sentimiento de presencia divina, que la expectativa en la visita del dios llevaba a su paroxismo». «Sobre este terreno», continúa Taffin, «debían brotar fácilmente objetivaciones más precisas que conducían del sentimiento de la presencia al de la aparición divina». Este mismo autor precisa que, más que sueños propiamente dichos, las epifanías de los incubantes serían alucinaciones hipnagógicas e hipnopómpicas, es decir, imágenes difusas de duerme-vela que por una elaboración secundaria⁹⁰ por parte del incubante quedarían configuradas en la forma que posteriormente eran narradas en el santuario.

12. CONCLUSIONES

Concluyendo, hemos de afirmar que las mencionadas colecciones de relatos incubatorios presentan el sueño incubatorio como lo que la moderna psicología denomina «sueño típico», tipificado literariamente en unos esquemas más o menos fijos en cuyos elementos estilísticos —citando las palabras de Curtius respecto a los *topoi*— «berühren wir eine Schicht historischen Lebens, die tiefer gelagert

⁸⁸ Cf. B. A. Choussay, *Fisiología humana*, cap. 89, «Fisiología del sueño», pp. 1160-1165, Buenos Aires, 1969⁴, p. 1162.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 346.

⁹⁰ Sobre la elaboración secundaria de los sueños, cf. S. Freud, *op. cit.* I, pp. 210 ss.

ist, als die des individuellen Erfindens»⁹¹, para cuya comprensión han de ser encuadradas en su marco cultural. Es decir, el hecho de que estos sueños se presenten agrupados en colecciones, no significa que sus esquemas básicos redaccionales hayan de entenderse como meros artificios literarios sin contacto con la realidad. Por el contrario, recientes estudios sobre «lugares comunes» redundan en la idea de Curtius y afirman que éstos son «temas que afectan al comportamiento primitivo del ser en sí, imágenes del inconsciente colectivo... que emergen a nueva vida de las capas más profundas del alma»⁹².

No dudamos de que las hagiofanías en tanto que experiencias subjetivas tuvieran lugar en los ensueños de los incubantes bizantinos. Los datos de los *Thaumata* muestran cómo las representaciones oníricas de los incubantes a menudo tienen puntos en común con sus preocupaciones de la vigilia o se adecúan a su peculiar modo de ser. Un dato en favor de lo que decimos es el hecho de que las apariciones somniales de los taumaturgos coincidieran con lo que de su figura conocemos por la iconografía, que, por descontado, conocían también los enfermos de los santuarios.

Respecto a la categoría en que ha de incluirse el sueño incubatorio, conforme a la nomenclatura de los antiguos, hemos de dejar en claro que éstos clasificaron los ensueños en compartimentos estancos como si fueran totalmente independientes los unos de los otros, cuando lo que hicieron en realidad fue dar nombre a las diferentes fases del proceso onírico. De ahí el empleo indistinto de uno u otro término al designar el ensueño incubatorio. Este tipo de ensueños se debe a un proceso onírico normal, en el que, dadas las circunstancias, el natural instinto de curación de los incubantes se «sacralizaba», por decirlo así, en la figura del «curador», de forma similar a lo que, según L. Gil⁹³, ocurría con Asclepio.

A lo largo de los textos analizados se comprueba cómo el ambiente de los santuarios favorece la formación de los ensueños incubatorios. No hemos de olvidar —como ha sido señalado por R. Bos-

⁹¹ E. R. Curtius, «Zur Literaturästhetik des Mittelalters, II», en *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938), p. 139.

⁹² B. Emrich, «Topik und Topoi», en *Toposforschung*, M. L. Baeumer (ed.), Darmstadt, 1973, p. 213.

⁹³ *Therapeia*, p. 43.

sard⁹⁴— la interacción existente entre la conciencia del sueño y la conciencia de vigilia. Señala este autor respecto al «rêve éveillé» (en el que habría que incluir gran parte de los ensueños recordados por los incubantes) su fuerte tendencia a perseverar y afirma, criticando a Pfister, que en este tipo de sueños «una misma ficción puede ser elaborada por la imaginación meses y años con un intenso desarrollo de elementos afectivos, hasta que al final se haya tramado toda una novela»⁹⁵.

La experiencia onírica incubatoria es, pues, perfectamente plausible y viene a avalar, hasta cierto punto, las teorías de Jung del arquetipo y del inconsciente colectivo «por cuanto que —con palabras de este autor⁹⁶— su frecuente aparición en casos individuales y su ubicación étnica prueban que el alma humana es propia de cada uno, subjetiva o personal y que en parte es colectiva y objetiva».

MERCEDES LÓPEZ SALVÁ

⁹⁴ *Psychologie du Rêve*, París, 1972, p. 66.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁶ *Energética psíquica y esencia del sueño*, p. 139.