



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació

Departament de Filologia Clàssica

Programa de doctorado 220D Autors, texts i lectors. El Patrimonio Documental y Bibliográfico

**ORÍGENES Y DESARROLLO
DE LA HAGIOGRAFÍA GRIEGA
A TRAVÉS DE LA FIGURA DE SANTA TECLA**

Tesis doctoral presentada por
Ángel Narro Sánchez

Dirigida por el Prof. Dr. Don Jordi Redondo Sánchez

Valencia, 2013

Índice

Agradecimientos	1
Prólogo	3
Abreviaturas de revistas	9
1. Los orígenes de la hagiografía griega	15
1.1. Biografía y hagiografía	15
1.2. El proceso de nacimiento de la biografía griega	16
1.3. La biografía como género literario. Cornelio Nepote y Plutarco	21
1.3.1. Cornelio Nepote	21
1.3.2. Plutarco	24
1.4. El nacimiento del cristianismo y su literatura	26
1.4.1. Los textos fundacionales del cristianismo y su componente biográfico	26
1.4.2. Los <i>Hechos</i> como género literario	31
1.5. Los orígenes de la hagiografía	42
1.5.1. Las fuentes de la hagiografía y su clasificación tradicional	42
1.5.2. Proto-hagiografía y hagiografía propiamente dicha	48
1.5.3. Los personajes retratados: apóstoles, mártires, santos	51
1.6. Conclusiones	62
2. <i>Hechos de Pablo y Tecla (Ath)</i>	65
2.1. El contexto de aparición del texto	65
2.1.1. Cronología relativa	65
2.1.2. Origen y autoría de los <i>Ath</i>	71
2.1.3. Género literario de los <i>Ath</i>	78
2.1.4. La doctrina de los <i>Ath</i> . La ἐγκράτεια y sus implicaciones en el texto	83
2.2. Estructura, contenido y lengua de los <i>Ath</i>	86
2.2.1. Estructura de los <i>Ath</i>	86
2.2.2. Los personajes de la narración	88
2.2.3. Lengua y estilo de los <i>Ath</i>	103
2.2.4. Oralidad y escritura en los <i>Ath</i>	119
2.3. Texto y comentario	123
Los añadidos posteriores	198

3. La présence de Thècle dans la littérature chrétienne jusqu’au V^e siècle	211
Avant-propos	211
3.1. La fortune des <i>Actes de Paul et Thècle</i> dans le christianisme primitif	212
3.1.1. Introduction.....	212
3.1.2. Le jugement des Pères de l’Église	213
3.2. Thècle dans la littérature chrétienne grecque (III-V ^e siècle).....	222
3.2.1. Méthode d’Olympe (II-III ^e siècle)	222
3.2.2. Eusèbe de Césarée (265-340)	225
3.2.3. <i>Physiologus</i> (date incertaine).....	229
3.2.4. <i>Papyri graecae magicae</i> (date incertaine)	230
3.2.5. (Pseudo-)Athanasie d’Alexandrie	232
3.2.6. Épiphanie de Salamine (<i>circa</i> 315-403).....	234
3.2.7. Grégoire de Nysse (331/341-394)	239
3.2.8. Macaire de Scété (<i>circa</i> 300-390).....	242
3.2.9. (Pseudo-)Basile de Césarée (329-379).....	244
3.2.10. Grégoire de Nazianze (329-390).....	245
3.2.11. Jean Chrysostome (344/9-407)	250
3.2.12. Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome.....	252
3.2.13. <i>Martyrium Eugenii, Valeriani, Candidi et Aquilae</i> (date incertaine).....	259
3.2.14. Sévérien de Gabala (IV-V ^e siècle)	260
3.2.15. Macaire de Magnésie (IV-V ^e siècle)	261
3.2.16. Théodoret de Cyr (<i>circa</i> 393-460)	262
3.2.17. Elie Eudocie (<i>circa</i> 400-460).....	263
3.2.18. <i>La Vie de Sainte Synclétique</i> (<i>circa</i> V ^e siècle).....	265
3.2.19. <i>Actes de Xanthippe et Polyxène</i> (IV-V ^e siècle).....	267
3.3. Quelques témoignages latins de l’époque	272
3.3.1. Ambroise de Milan	274
3.3.2. Égérie (IV ^e siècle)	276
3.4. Conclusions	279
4. <i>Vida y milagros de Santa Tecla</i>	283
4.1. <i>La Vida y Milagros</i> y la hagiografía de la época.....	284
4.2. El culto a Tecla en Seleucia.....	291
4.3. El autor de la <i>Vida y Milagros de Santa Tecla</i>	301
4.4. La composición de la <i>Vida</i> sobre la base de los <i>ATh</i>	303

4.5. La tipología de los <i>Milagros</i> : beneficiarios y apariciones de la santa.....	322
4.6. Fuentes de la <i>Vida</i> y los <i>Milagros</i>	337
4.6.1. Fuentes bíblicas.....	338
4.6.2. Fuentes griegas	355
4.7. Lengua y estilo	371
4.7.1. Fonética.....	373
4.7.2. Morfología	375
4.7.3. Sintaxis	384
4.7.4. Figuras retóricas.....	392
4.7.5. Léxico	397
Conclusiones	411
Bibliografía	417

Agradecimientos

Después de más de dos años de trabajo, de meses recluído y rodeado de libros frente al ordenador y de semanas en que los ansiados sábados y domingos servían para descansar y poco más, por fin aparece la luz al final del túnel y el final del camino se vislumbra en el horizonte. Son muchas las instituciones, pero más las personas a las que tengo que agradecer algo en estas líneas iniciales de mi tesis doctoral.

En el plano institucional, he de agradecer a todos los miembros del Departamento de Filología Clásica de la Universitat de València su excelente acogida y su ayuda en los momentos en que de ella he precisado y muy especialmente a mi director de tesis, el profesor Jordi Redondo i Sánchez por sus ánimos, sus correcciones, sus reprimendas y, sobre todo, su sabiduría. En segundo lugar, he de dar las gracias a la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana por haberme ofrecido la oportunidad de realizar esta tesis doctoral con el soporte económico aportado durante 4 años, desde marzo de 2009 hasta marzo de 2013, del programa de Becas para la Formación de Personal Investigador (BFPI). En tercer lugar, también he de agradecer la amabilidad de los miembros del Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica de la Alma Mater Studiorum - Università di Bologna por haber tenido la gentileza de acogerme de nuevo, esta vez para realizar la estancia predoctoral para obtener el doctorado europeo.

En cuanto a las personas que me han apoyado y aguantado durante estos años he de agradecer a Patri su comprensión y su paciencia, a mis padres su educación, sus ánimos y su amor, más aún en estos años en los que hemos tenido que superar algunas pruebas difíciles, y a mi hermana su alegría y su amistad. Tampoco me puedo olvidar de los amigos, ni de aquéllos que veo poco, pero de vez en cuando, ni de aquéllos otros que he podido ver aún menos.

Bologna, 26 de febrero de 2013

Prólogo

En la pequeña localidad burgalesa de Fuentenebro, de la cual procede mi familia paterna, la vida discurre de modo tranquilo y apacible. Las fatigantes labores del campo se hacen algo más livianas al caer la noche en las bodegas en compañía de amigos y convecinos con carne de lechal al frente y un buen vino de Ribera amenizando la velada.

El otoño hace hermoso el paisaje por aquellos lares, las lluvias de septiembre aligeran el sofocante calor del verano y los arroyos incluso vuelven a llenar sus brazos de agua helada y cristalina; el invierno, duro pero soportable, deja de tanto en tanto postales dignas de las mejores estampas de cualquier *christmas* navideño; la primavera, por su parte, revitaliza el ambiente, tiñe de verde los campos que dorarán en el estío y nieva de blancas flores los almendros de las veredas. ¿Y el verano? El verano es sofocante, pero es descanso; es alegría, pero es trabajo; es reencuentro, pero es despedida y es fiesta, pues es San Lorenzo.

El 10 de Agosto de cada año, normalmente bajo un sol de justicia, un grupo de jóvenes de dieciocho años madruga con alegría para aporrear a ritmo de dulzainas y tambores las puertas de las principales autoridades del municipio. El alcalde de buen humor les acoge y les ofrece alguna pasta y algún chupito de bebida espirituosa además de rellenar con algún billete un botijo de los de antes, de esos que se solían dejar a la sombra del almendro en las cálidas mañanas estivales. Después, los concejales de igual modo abren las puertas de sus casas y conversan y se desayunan junto a aquellos jóvenes que rebosan vida y ganas de diversión. También aquí cae algo de parné. La última parada es la casa parroquial, donde el sacerdote de turno les recibe con sus mejores galas de calle y les anima a sentarse y disfrutar de una mesa en la que el vino de misa sin estar consagrado hace las delicias de los presentes, y la propina sigue siendo aquí generosa.

Tras el toque de diana, el pueblo comienza a amanecer. Se oyen a los madrugadores que van a comprar el pan, y a alguno que dejó para mañana lo que pudo hacer ayer se le ve de prisa y corriendo con el tractor en marcha y la camisa de domingos asomando por la cremallera del mono. El pueblo entero no se quiere perder la festividad de su municipio, el día del año señalado por todos en el calendario, el 10 de Agosto, el día de San Lorenzo. A la una del mediodía, con puntualidad, un murmullo se advierte

en torno a la iglesia del pueblo. Con las puertas abiertas los monaguillos se preparan con los estandartes en su interior junto al cura y a cuatro mozos voluntarios que cargarán sobre sus hombros una imagen de madera policromada tallada a mediados del siglo XVII. La muchedumbre ataviada como en un día de boda espera paciente que el reloj del párroco marque la hora indicada. Señal, primeros acordes de jota y comienza una procesión por las calles del pueblo en la que no paran de sonar las dulzainas y en la que la muchedumbre acompañante no deja de bailar y de llenar de vivas el ambiente soleado en ese día de Agosto.

A la hora de comer familias enteras se agrupan en torno a la mesa para degustar el cordero lechal asado típico de aquellas tierras, que si bien en estos tiempos es un plato apto para cualquier día del año, en Fuentenebro tradicionalmente era el manjar especial que se preparaba en el día dedicado a su santo patrón. Tras la comida, la sobremesa y la siesta, comienza el baile y la juventud toma las calles del pueblo. Aún los más ancianos del lugar recuerdan como años ha contrataban músicos venidos de muy lejos a los que invitaban a comer en un acto de hermanamiento y hospitalidad con San Lorenzo presente en casi todos los cánticos y coplillas.

Cristianos y no cristianos, ateos y creyentes, crédulos y escépticos, todos rebosan de ilusión en ese señalado día y en torno a él sigue girando desde hace ya muchos años la vida de este pequeño municipio burgalés. Es un día especial, de fiesta, un día en el que se olvidan las rencillas y en el que todo el mundo se muestra amable y dispuesto a divertirse. Pero, por otra parte, es una celebración religiosa, pues se recuerda en este día el martirio que sufrió en Roma un obispo de origen hispánico llamado Lorenzo allá por el siglo III, quien fue quemado vivo en una parrilla, objeto que en el municipio se usa día tras día para asar chuletas en las meriendas en la bodega y que aquí tiene, pues, una doble significación, más emotiva si cabe que en cualquier otra población colindante.

La historia aquí relatada no diferirá en gran medida de cualquier descripción cotidiana de un día festivo en cualquier municipio de nuestro país e incluso – me atrevería a decir – de gran parte de Europa. Los santos forman parte de nuestro acervo cultural y son quizá la herencia cristiana que más ha trascendido a nivel popular y cuya presencia mejor se conserva en las zonas rurales en las que su santo es su mayor exponente y el motivo de celebración más importante en el calendario festivo del mismo. Este carácter popular del culto a los santos es algo que resulta curioso, ya que es capaz de hacer entrar a misa, o al menos implicarse de manera parcial en actividades

relacionadas con el mundo de la Iglesia y la religión, a la mente más atea y al escéptico más crítico y convencido. La impresión que da esta tradición del culto al santo es la de estar desembarazada de ese carácter dogmático y didáctico-moral de la religión y la de enlazar con la muchedumbre, con el vulgo, en un plano mucho más emotivo y personal. Sobre el santo se hacen coplillas, algunas incluso con un tono jocoso y picarón, los jóvenes se turnan para llevarlo sobre sus hombros, la gente pide el día libre en el trabajo para no perderse la procesión y durante el año el día y el nombre del santo están continuamente en boca de los oriundos de la localidad como punto de referencia.

Sin embargo, como hemos sugerido un poco más arriba esta veneración de carácter popular no comporta un carácter religioso, sino que, al contrario, se relaciona más bien con el buen comer, el buen bailar y el buen beber. Es por ello que podemos afirmar sin ambages que el culto a los santos hoy en día podría representar una especie de muestra de religiosidad popular en la que intervienen los elementos típicos de antiguos rituales báquicos: vino, viandas, música y bailes. En efecto, la gente se divierte ante los ojos de cristal de aquella santa representación, cuya leyenda se originó en los primeros siglos del cristianismo perviviendo aún hoy en la actualidad como el tipo más genuino y popular de religiosidad en el ámbito rural. La gente más creyente de la localidad considera a San Lorenzo su patrón, su protector, un ente que les ayudará en los momentos difíciles y que les aportará el sosiego adecuado para poder superarlos y para los menos tampoco es sólo un motivo de jolgorio y borrachera. La mayoría conocen su historia y cómo fue martirizado, pero pocos datos más sobre él nos pueden aportar si preguntamos por allí a cualquier paisano, si bien no por ello lo consideran menos suyo.

En el plano más literario, las obras acerca de las vidas y hechos de los santos varones y hembras en el primer cristianismo se multiplican por doquier en los primeros siglos de nuestra era y culminan en la época medieval con una gran recopilación de biografías de santos en la que podemos observar la gran cantidad de relatos de este tipo transmitidos en la época que el beato Jaime de Vorágine fue capaz de compilar en su *Legenda aurea* o *Flos sanctorum*.

No obstante, para poder analizar los orígenes de este tipo de relatos que narran la vida de personajes santos cuyas conductas han de servir como ejemplo al resto de la comunidad cristiana por su valentía, su carisma y su fe es necesario remontarnos a una época controvertida en la que el cristianismo acababa de nacer contracorriente en un mundo mediterráneo controlado por el imperio romano. En este estudio intentaremos,

pues, situar el nacimiento de la hagiografía como un género ambivalente a causa de su componente literario, por un lado, y de su talante popular, por otro. Esta duplicidad, presente si atendemos a la consideración actual de los santos, aparece en mayor o menor medida en todas las etapas por las que atravesaremos en nuestro recorrido a través de los tiempos, si bien nuestro trabajo se centrará exclusivamente en los primeros cinco siglos del cristianismo en los que podremos examinar desde una perspectiva diacrónica el devenir de la hagiografía en lengua griega a través de la figura de Santa Tecla, patrona en la actualidad de Tarragona, de la ciudad italiana de Este, de la población siria de Maaloula o del pequeño municipio francés de Rocles (Lozère).

El ejemplo de Tecla, virgen de Iconio que, maravillada por el discurso de Pablo en pro de la castidad, decide abandonar a su familia y seguirlo en su predicación por Asia Menor, nos servirá para dibujar una estructura del proceso de formación de la hagiografía que no pretende servir como paradigma único y exclusivo ni como modelo para otras figuras del santoral cristiano, sino como ejemplo de cómo nace un relato hagiográfico, se desarrolla y pasa a formar parte de un motivo de culto dentro del cristianismo, perviviendo hasta nuestros días. Aún así, las referencias a otros santos y santas de la época serán inevitables y nos ayudarán a entender mejor todo el proceso.

La elección del personaje de Santa Tecla no es un hecho fruto del azar. Su figura es de un gran interés porque tradicionalmente ha sido considerada como la primera mártir del cristianismo, lo que sin duda nos puede dar una buena pista de su gran antigüedad. El primer texto que conservamos sobre su vida data del siglo II y en él aparece ya fijada la que será su historia para el resto de los siglos. La obra en cuestión es interesante desde el punto de vista cristiano ya que se trata de uno de los textos considerados apócrifos en el cristianismo primitivo, los *Hechos de Pablo y Tecla*. A partir de este primer testimonio textual escrito en griego tenemos las opiniones de los Padres de la Iglesia que hablaron y debatieron en torno al texto y a la figura de Tecla y ya en el siglo V aparece otro extenso relato en el que un rétor anónimo convertido en sacerdote en la ciudad oriental de Seleucia decide verter su talento e ingenio para reformular el texto de los *Hechos* y añadir una recopilación original de cuarenta y seis milagros escribiendo la llamada *Vida y milagros de Santa Tecla*. En consecuencia, la fortuna que el personaje de Tecla parece tener en el cristianismo primitivo nos ha llevado, pues, a realizar este estudio con el fin de establecer un ejemplo de transmisión dentro de la tradición hagiográfica seguramente único.

Así pues, hemos decidido estructurar nuestro trabajo en cuatro capítulos en los que la figura de Santa Tecla será nuestro objeto de estudio a través de los testimonios textuales que sobre ella conservamos. En primer lugar, en el primero de ellos pretendemos dar una visión particular del género literario de la hagiografía y comentaremos sus particularidades dentro del contexto de la literatura griega imperial, analizando las causas y las condiciones de su surgimiento y las primeras obras que podemos adscribir a dicho género.

En segundo lugar, dedicaremos el capítulo siguiente al análisis del texto de los *Hechos de Pablo y Tecla*, presentando un amplio estudio introductorio del mismo, una traducción española y un análisis lingüístico y literario, sin duda necesario para poder comprender de manera correcta el texto y su situación en el contexto del primer cristianismo.

Por otra parte, en el tercer capítulo analizaremos la difusión del relato sobre Tecla que narran sus *Hechos* y nos ocuparemos de examinar su transmisión en esta primera etapa de difusión, sobre todo en los autores de lengua griega, aportando testimonios de los Padres de la Iglesia y del resto de escritores cristianos de los siglos III y IV que nos proporcionarán una prueba irrefutable de la rápida difusión del texto y de la importancia del culto a esta santa en esta segunda etapa del proceso.

Finalmente, en cuarto lugar, nos ocuparemos del texto de la *Vida y milagros de Santa Tecla*, cuya edición fue realizada por el estudioso francés Gilbert Dagron en 1978. Aquí analizaremos los rasgos principales del texto para centrarnos después en dos aspectos fundamentales que no habían gozado hasta ahora de la atención de los estudiosos que se habían ocupado del texto: la importancia de sus fuentes y de la lengua utilizada. Por razones de extensión, hemos decidido no incluir el texto griego y la traducción de la *Vida y Milagros* en el cuerpo de la tesis doctoral y dejarlo a la disposición de los interesados en el apéndice que presentaremos el día de la lectura.

El Puig, 9 de Noviembre de 2010

ABREVIATURAS DE REVISTAS

<i>AA</i>	<i>Archäologischer Anzeiger</i>
<i>AAH</i>	<i>Acta Antiqua Hungarica</i>
<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana: revue critique d'hagiographie</i>
<i>Acme</i>	<i>Acme: annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano</i>
<i>Adamantius</i>	<i>Adamantius: rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la tradizione alessandrina »</i>
<i>AJAH</i>	<i>American Journal of Ancient History</i>
<i>AMal</i>	<i>Analecta Malacitana</i>
<i>AN</i>	<i>Ancient Narrative</i>
<i>AnnSE</i>	<i>Annali di Storia dell'esegesi</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>ArA</i>	<i>Artibus Asiae</i>
<i>ARW</i>	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
<i>Apocrypha</i>	<i>Apocrypha: revue internationale des littératures apocryphes</i>
<i>ARYS</i>	<i>ARYS. Antigüedad: religiones y sociedad</i>
<i>Augustinianum</i>	<i>Augustinianum: periodicum semestre Instituti Patristici Augustinianum</i>
<i>BA</i>	<i>Butlletí Arqueològic</i>
<i>BAGB</i>	<i>Bulletin de l'Association Guillaume Budé</i>
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de Littérature Écclésiastique</i>
<i>BRABLB</i>	<i>Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona</i>
<i>Byzantion</i>	<i>Byzantion: revue internationale des études byzantines</i>
<i>ByzZ</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>

<i>CA</i>	<i>Classical Antiquity</i>
<i>CBR</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
<i>CEA</i>	<i>Cahiers des Études Anciennes</i>
<i>CFC</i>	<i>Cuadernos de Filología Clásica</i>
<i>CFC(G)</i>	<i>Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos</i>
<i>Classica</i>	<i>Classica: revista brasileira de estudos clássicos</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres</i>
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DR</i>	<i>Deutsche Rundschau</i>
<i>EB</i>	<i>Estudios bíblicos</i>
<i>Edades</i>	<i>Edades. Revista de historia</i>
<i>EE</i>	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
<i>Emerita</i>	<i>Emerita: revista de lingüística y filología clásica</i>
<i>Eos</i>	<i>Eos: organ Polskiego Towarzystwa Filologicznego</i>
<i>Eranos</i>	<i>Eranos: Acta philologica suecana</i>
<i>Erytheia</i>	<i>Erytheia</i>
<i>FAG</i>	<i>Forschungen zur Alten Geschichte</i>
<i>FE</i>	<i>Foro de Educación</i>
<i>G&R</i>	<i>Greece and Rome</i>
<i>Gerión</i>	<i>Gerión</i>
<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>Habis</i>	<i>Habis: filología clásica, historia antigua, arqueología clásica</i>
<i>Hagiographica</i>	<i>Hagiographica</i>
<i>Hormos</i>	<i>Ὅρμος: quaderni dell'Istituto di Storia Antica dell'Università di Palermo</i>
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>

<i>Ilu</i>	<i>'Ilu: revista de ciencias de las religiones</i>
<i>Itaca</i>	<i>Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JESHO</i>	<i>Journal of Economic and Social History of the Orient</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
<i>JHSex</i>	<i>Journal of History of Sexuality</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JS</i>	<i>Journal des Savants</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>Kadmos</i>	<i>Kadmos: Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik</i>
<i>Kernos</i>	<i>Kernos: revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique</i>
<i>Koinonia</i>	<i>Κοινωνία</i>
<i>Lexis</i>	<i>Lexis: poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica</i>
<i>MHA</i>	<i>Memorias de Historia Antigua</i>
<i>Minerva</i>	<i>Minerva: revista de filología clásica</i>
<i>Muséon</i>	<i>Le Muséon: revue d'études orientales</i>
<i>Myrtia</i>	<i>Myrtia: revista de filología clásica</i>
<i>ND</i>	<i>Nuovo Didaskaleion</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>Orientalia</i>	<i>Orientalia</i>
<i>Philologus</i>	<i>Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur und ihre Rezeption</i>
<i>PhU</i>	<i>Philologica Urcitana</i>
<i>QUCC</i>	<i>Quaderni Urbinati di Cultura Classica</i>
<i>RAC</i>	<i>Rivista di Archeologia Cristiana</i>

<i>RBen</i>	<i>Revue Bénédictine</i>
<i>RBi</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RE</i>	<i>A.F. Pauly - G. Wissowa, Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft</i>
<i>REArm</i>	<i>Revue des Études Arméniennes</i>
<i>REL</i>	<i>Revue des Études Latines</i>
<i>Reportata</i>	<i>Reportata. Passato e presente della teologia</i>
<i>RHPPhR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RISSH</i>	<i>Revue Informatique et Statistique dans les Sciences Humaines</i>
<i>RPh</i>	<i>Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes</i>
<i>RQA</i>	<i>Römische Quartalschrift</i>
<i>RSBN</i>	<i>Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RT</i>	<i>Religion & Theology</i>
<i>Rursus</i>	<i>Rursus. Poïétique, réception et réécriture des textes antiques</i>
<i>SBSSP</i>	<i>Society of Biblical Studies Seminar Papers</i>
<i>SdD</i>	<i>Storia delle Donne</i>
<i>Semeia</i>	<i>Semeia</i>
<i>Signs</i>	<i>Signs</i>
<i>SMed</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>StP</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>Synthesis</i>	<i>Synthesis</i>
<i>SWJT</i>	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
<i>TAPhA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TL</i>	<i>Travaux de Littérature</i>

<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae: a review of early Christian life and languages</i>
<i>Viator</i>	<i>Viator: medieval and Renaissance studies</i>
<i>WS</i>	<i>Wiener Studien: Zeitschrift für Klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition</i>
<i>Zephyrus</i>	<i>Zephyrus: revista de prehistoria y arqueología</i>
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>
<i>ZRGG</i>	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte</i>

1. Los orígenes de la hagiografía griega

1.1. Biografía y hagiografía

El *Diccionario de la Real Academia* define el término ‘hagiografía’ como “historias de las vidas de los santos” (DRAE *s.v.* *hagiografía*), mostrando de manera escueta el carácter biográfico de este tipo de relatos, especializados en narrar la vida de los santos. Estos hombres y mujeres son considerados ejemplos dignos de imitar por la doctrina cristiana cuyas experiencias vitales han de ser no sólo un testimonio de la fe divina, sino un espejo en el que todo creyente deberá verse reflejado para alcanzar la gracia de Dios. Sin embargo, dicho vocablo puede ser empleado tanto para designar a ese tipo de literatura, mayoritaria aunque no exclusivamente biográfica, como para hacer alusión a la disciplina que se encarga del estudio de dichos documentos. Así, Aigrain la define como “el estudio científico de los santos, de su historia y de su culto dentro de una rama, especializada a causa de su objeto, de los estudios históricos¹”.

La solución quizá esté en seguir a Philippart, para quien el término ‘hagiografía’ debería designar al tipo de literatura, mientras que para la disciplina prefiere utilizar el vocablo ‘hagiología’. En un principio, la forma neutro plural *hagiographa* no designaba a las vidas de los santos, sino a algunos textos del *Antiguo Testamento* (*Job, Salmos, Proverbios, Cantar de los Cantares, Esther, Daniel, Esdrás-Nehemías, Crónicas y Ruth*), hasta que a principios del siglo XIII Ugución de Pisa en su *Tratado de los nombres de los santos* afirma *agiographia id est scriptura sanctorum*². En cualquier caso, en nuestro estudio utilizaremos el término hagiografía para ambas realidades, ya que por tradición es lícito y comúnmente aceptado, aunque la mayor parte de casos en los que aparezca será para aludir a las obras literarias.

La definición académica de “historias de las vidas de los santos” nos hace caer en la cuenta de la estrecha relación entre la hagiografía, la historiografía y la biografía. De hecho, normalmente tendemos a asociar automáticamente el término hagiografía con las vidas de santos y, en consecuencia, con el género biográfico, uno de los más idóneos para transmitir el modelo de conducta del santo cristiano, pero, como veremos, no el único. En la primera etapa de expansión de la hagiografía observaremos la existencia de

¹ AIGRAIN, R. (1953) *L'hagiographie. Ses sources—Ses méthodes—Son histoire*, Paris, p. 7.

² PHILIPPART, G. (1994) “Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts”, *Hagiographica* 1, 1-16.

otra serie de géneros literarios que dominaban el panorama proto-hagiográfico y que dieron lugar a la postre a las primeras biografías de santos en el siglo IV. Con todo y con eso, sin duda una de las herramientas más eficientes que poseemos para el estudio de los santos en la antigüedad son sus βίοι.

En el DRAE podemos leer, en contraste con la definición de ‘hagiografía’, una información más elaborada acerca del término ‘biografía’ a través de las tres acepciones que presenta. En la primera nos lo define como “la historia de la vida de una persona”, en la segunda como “la narración escrita de la vida de una persona” y en la tercera como el “género literario al que pertenecen estas narraciones”. Aurelio Pérez Jiménez considera la biografía como el “género que se ocupa de la actividad y fortuna individuales, con su proyección histórica y social, de los grandes personajes de la historia y la cultura”³. Mucho más escueta es la definición de Momigliano como “una relación de la vida de un hombre desde su nacimiento hasta su muerte”⁴.

1.2. El proceso de nacimiento de la biografía griega

Hablar de biografía en la antigüedad griega es, sin duda, pensar automáticamente en Plutarco y en sus *Vidas Paralelas*. Sin embargo, en los siglos precedentes observamos ya algunos elementos que anuncian su surgimiento sobre todo en escritos de corte historiográfico o filosófico. Los primeros atisbos de un género tan específico como el de la biografía son simples descripciones o retratos que se intercalan en textos que podríamos adscribir a la historiografía o la filosofía de aquel tiempo⁵.

Como bien es sabido, en la antigüedad las biografías se conocían con el término griego βίοι, equivalente al latino *vitae*, que tenía precisamente el significado de ‘relato acerca de la vida de una persona’. El término griego βιογραφία, del cual deriva el nombre de este género en la mayor parte de las lenguas modernas, es utilizado por primera vez en el siglo V d.C. por Damascio para referirse a la biografía que escribió

³ PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1985) *Plutarco. Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*, Madrid, p. 72.

⁴ MOMIGLIANO, A. (1986) *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México D.F., p. 22. [Momigliano, A. (1971) *The Development of Greek Biography*, Harvard]

⁵ HÄGG, T. & ROUSSEAU, P. (2001) “Introduction: Biography and Panegyric”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, p. 5.

sobre su maestro Isidoro de Alejandría⁶. Se trata, por tanto, de un término acuñado tardíamente en sustitución del clásico βίος y utilizado además en un contexto cristiano.

Así pues, el género literario de la biografía nace en Grecia, según la mayor parte de la crítica, en el siglo IV a.C. con las narraciones sobre episodios aislados de la vida de Sócrates por parte de Platón y Jenofonte en sus *Apologías*⁷ (cf. Hägg & Rousseau 2001: 5). A pesar de ello, hasta llegar a estas obras, en las que se atisba una amalgama de elementos biográficos sin una cronología concreta, se ha de repasar, en primer lugar, una serie de antecedentes literarios que puedan ayudar a entender la gestación de este nuevo género en la época anteriormente señalada⁸.

Desde principios del siglo XX, el estudio de la biografía en la antigüedad gozó del interés de buena parte de los especialistas de la época. Obras como las de Leo⁹, Misch¹⁰ o Stuart¹¹ continúan siendo hoy en día manuales de referencia – aunque sea sólo como parte de la historia de la filología moderna sobre esta cuestión – a la hora de abordar un tema como el que ahora nos ocupa.

Meister, quien considera la biografía un producto especializado de la historiografía, observa cierto interés biográfico ya en los poemas homéricos¹². Pérez Jiménez (1985: 72), por otro lado, considera que el género de la biografía tiene su prehistoria en los poemas de Hesíodo y en la lírica arcaica; mientras que Momigliano (1986: 37-38) subraya el interés en los héroes del pasado mítico como Heracles, Teseo o Edipo en tanto que factor importante para poder rastrear los orígenes de la biografía.

En efecto, si atendemos a los datos ofrecidos, parece obvio que si no había una clara presencia de textos biográficos en la Grecia del siglo V a.C., al menos sí que

⁶ El texto griego dice así: τὴν μὲν οὖν βιογραφίαν Ἰσιδώρου ὁ Δαμάσκιος ταύτη προσφωνεῖ, ἥς καὶ ἡ ἀξίωσις, καὶ ἄλλων τινῶν συναιτίων γεγεννημένων τῆς προτροπῆς, αἰτία κατέστη τῷ συγγραφεῖ, καθάπερ αὐτὸς ἐπιμαρτύρεται, τῆς σπουδῆς. (Dam. VI ante 10-13).

⁷ En esta afirmación de Hägg y Rousseau, quienes se ocupan de mostrar los paralelismos existentes entre la biografía y el panegírico, se recoge una larga tradición de estudios acerca del tema de la biografía expuesta en obras que iremos señalando a lo largo de este capítulo.

⁸ En esta parte del capítulo trataremos tan sólo cuestiones generales acerca del nacimiento de la biografía sin centrarnos de manera especial en algunos puntos del debate intelectual en torno a esta serie de cuestiones. Nos servirá a modo de introducción general para poder establecer más tarde la relación entre la biografía antigua y la hagiografía cristiana.

⁹ LEO, F. (1901) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig. En esta obra de referencia para los estudiosos del tema de la biografía se proponen dos tipos de biografía en la antigüedad: la biografía plutarquea, aquella ordenada cronológicamente, y la biografía suetoniana, aquella ordenada de manera sistemática. El primer modelo sería más apto para personalidades políticas y el segundo para narrar las vidas de literatos y artistas.

¹⁰ MISCH, G. (1907) *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig & Berlin.

¹¹ STUART, D.R. (1928) *Epochs of Greek and Roman Biography*, Berkeley.

¹² MEISTER, K. (1992) *La storiografia greca*, Bari, p. 220. [Meister, K. (1990) *Die griechische Geschichtsschreibung: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart-Berlin-Köln]

podemos intuir un germen biográfico en la zona de influencia jonia. Este primer componente aparecería de la mano del surgimiento de la primera historiografía y se desarrollaría de manera definitiva en el siglo posterior a través de escritos biográficos como el de Escílax de Carianda, quien escribió una vida de Heráclides, famoso tirano de Milasa, o el de Janto de Lidia, historiador contemporáneo de Heródoto que podría haber escrito una biografía de Empédocles, según el testimonio de Diógenes Laercio (cf. Momigliano 1986: 42-45)¹³.

Por otra parte, la relación entre historiografía y biografía ya fue apuntada por Homeyer en un trabajo en el que consideraba que algunos pasajes de la obra de Heródoto, en concreto las digresiones en las que habla de algunos aspectos de la vida de Ciro y Cambises, podrían ser los primeros testimonios del género¹⁴. Tras él, Estesímbroto de Taso también habría escrito biografías sobre Temístocles, Tucídides y Pericles (cf. Meister 1992: 221).

No obstante, determinar el siglo V a.C. como la centuria en la que nace el género de la biografía puede ser un tanto arriesgado si se atienden a los datos mostrados por Momigliano. Por esta razón, tan sólo creemos que se puede afirmar con seguridad que es posible aceptar la existencia de una serie de elementos que podemos considerar como antecedentes del género biográfico. A fin de cuentas, la dificultad para determinar en la época la presencia de un género u otro ha de ser tenida en cuenta para entender las dificultades a la hora de juzgar una determinada obra en el espacio común que parecen compartir el encomio, la biografía o la historiografía (cf. Pérez Jiménez 1985: 73)¹⁵.

En el siglo IV a.C. encontramos también algunos elementos que podemos considerar precursores del género biográfico. En este siglo se ha postulado tradicionalmente el surgimiento de la biografía de la mano de la escuela socrática como apuntó Dihle¹⁶ y apoyó Momigliano (1986: 62-63), quien considera dentro de la misma época el *Evágoras* de Isócrates y el *Agesilao* de Jenofonte como ejemplos de este tipo de obras (cf. Momigliano 1986: 65-72). Por el contrario, estos escritos, según Pérez

¹³ Momigliano interpreta el pasaje de Diógenes Laercio VIII 63 como prueba de la existencia de una biografía escrita por Janto de Lidia. Si bien el pasaje no parece demasiado claro: καθάπερ Ξάνθος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λέγει. Momigliano compara esta estructura lingüística con otra de naturaleza similar que aparece en el mismo autor (VII 6: καθὰ καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος ἐν τοῖς περὶ Ζήνωνός φησι.) para demostrar cómo Diógenes hacía uso de esta estructura para referirse a una obra escrita por un determinado autor, Janto de Lidia en el primer caso y Apolonio de Tiro en el segundo.

¹⁴ HOMEYER, H. (1962) "Zu den Anfängen der griechischen Biographie", *Philologus* 106, 75-85

¹⁵ Como indica Pérez Jiménez se puede profundizar más en la cuestión en la siguiente obra: GENTILI, B. & CERRI, G. (1983) *Storia e biografia nel pensiero antico*, Bari.

¹⁶ DIHLE, A. (1956) *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen.

Jiménez (1985: 74), son una muestra del primer tipo de literatura en prosa que tiene por meta la caracterización de un personaje a través de su conducta: el encomio.

Por su parte, el panegírico, como género ligado a la oratoria surge de igual manera en este siglo IV y en él se focaliza la atención sobre un individuo, caso del citado *Evágoras* de Isócrates (cf. Hägg & Rousseau 2001: 2). Todavía en este siglo se considera a Aristóxeno, autor de vidas sobre Sócrates o Pitágoras entre otros, como el primer biógrafo peripatético. Éste no era otro que el máximo representante de la biografía filosófica por la que se interesaban los discípulos del perípato entre los que estaban además Hermipo, Antígono de Caristo y Sátiro (cf. Momigliano 1986: 95-99; Hägg & Rousseau 2001: 5).

A pesar de todo ello, muchos han sido los investigadores que muestran su desacuerdo frente a estas teorías que sitúan el alumbramiento de la biografía en el siglo V o IV a.C. Ramón Palerm afirma, siguiendo las tesis de Musti¹⁷, que uno de los principales problemas para poder aceptar estas teorías es la diferencia entre lo que el investigador italiano consideró “biografía” y lo que catalogó como “attenzione biografica”¹⁸. En la misma línea crítica a los postulados acerca del nacimiento del género en época clásica se hallan las opiniones de Gallo¹⁹, Pérez Jiménez (1985: 72-74) o Candau, quien propone a Plutarco como padre de la biografía política según el punto de vista occidental del concepto del género²⁰.

Así, los estudiosos de la biografía, especialmente los de Plutarco, manifiestan sus dudas acerca de un modelo biográfico claro en la época que hubiera podido servir de base al de Queronea²¹. En la obra de Barbu, es quizá donde encontramos una información más clara y concisa acerca de la biografía en el período alejandrino²². En ella, hallamos resumidas las dos principales visiones acerca de este período, la de Leo y la de Gillenband²³. Leo (1901: 119), por un lado, considera que es al inicio de la época alejandrina cuando la biografía se convierte en género literario. Según su estudio, es

¹⁷ MUSTI, D. (1987) “Protagonismo e forma politica nella città greca”, in *Il protagonismo nella storiografia classica (XIVe Giornate filologiche genovesi - febbraio 1986)*, Genova, 9-36.

¹⁸ RAMÓN PALERM, V. (1992) *Plutarco y Nepote. Fuentes de la interpretación del modelo biográfico plutarqueo*, Zaragoza, pp. 11-12.

¹⁹ GALLO, I. (1974) “L’origine e lo sviluppo della biografia greca”, *QUCC*, 18, 173-186.

²⁰ CANDAU, J.M. (1995) “Los silencios de Plutarco. Consideraciones sobre la composición de las *Vidas Paralelas* a propósito de un libro reciente”, *Habis*, 26, p. 137

²¹ GEIGER, J. (1985) *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography*, Stuttgart, pp. 30-65

²² BARBU, N.I. (1934) *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, Paris.

²³ GILLENBAND, W.U. (1927) *Plutarch und die griechische Biographie. Studien zu plutarchischen Lebensbeschreibungen des V Jahrhunderts*, Stuttgart.

necesario distinguir dos etapas: la primera de ellas, que llegaría hasta Calímaco, se caracteriza por la presencia de biografías políticas e intelectuales con un estilo literario y anecdótico, cuyos máximos representantes son Sátiro y Hermipo; la segunda, después de Calímaco, se distingue por la ausencia de biografías de hombres políticos y militares y por un estilo más científico (cf. Leo 1901: 131-135). Por otro lado, Gillenband (1927: 107-108) distingue un primer período de 323 a.C. hasta Polibio en el que tan sólo se escribieron biografías de personajes intelectuales en un estilo científico y una segunda etapa, de Polibio a Plutarco, en la que la biografía, liberada del gusto por la anécdota, se centra en la comparación entre griegos y romanos iniciada por el propio Polibio.

No obstante, la conclusión de Barbu es la ausencia en este período de biografías de hombres políticos y militares. Dicha posición nos hace, de un lado, poder afirmar que en la época alejandrina la biografía era un género que se ocupaba de la vida de filósofos e intelectuales y, de otro, considerar como original la aportación de Nepote, primero, y Plutarco, después, al género de la biografía. Ellos serían, pues, los primeros en escribir vidas de hombres políticos y militares, espacio reservado hasta ese momento, como podemos ver en las palabras de Barbu al género historiográfico.

“La conclusion est donc que, durant toute l'époque alexandrine, on n'a pas écrit de biographies des hommes politiques et militaires parce que – en ce qui concerne les personnalités politiques et militaires contemporaines – c'était l'historiographie qui – par son style anecdotique et par la qualité d'avoir été écrite par des historiens ayant participé aux faits qu'ils décrivaient – satisfait le goût des contemporains, du double point de vue : de la curiosité pour les événements politiques et du goût pour les petites scènes de la vie intime.” (cf. Barbu 1934: 31)

En cualquier caso, sí que podemos indicar, siguiendo a Pérez Jiménez (1985: 76-77), que en la época alejandrina se da una coyuntura que estimulará el proceso de la creación de un género biográfico propiamente dicho favorecido por el papel cada vez más preponderante del individuo en la evolución de los acontecimientos históricos. Todo ello ligado a la aparición de las dinastías macedonias y al reparto de los reinos helenísticos a la muerte de Alejandro despertó el gusto en el público por la anécdota y los géneros de evasión.

1.3. La biografía como género literario. Nepote y Plutarco

1.3.1. Cornelio Nepote

Pelopidas Thebanus, magis historicis quam vulgo notus. cuius de virtutibus dubito quem ad modum exponam, quod vereor, si res explicare incipiam, ne non vitam eius enarrare, sed historiam videar scribere, si tantummodo summas attigero, ne rudibus Graecarum litterarum minus dilucide appareat, quantus fuerit ille vir. itaque utriusque rei occurram, quantum potuero, et medebor cum satietati tum ignorantiae lectorum (Nep. Pel. I 1).

El tebano Pelópidas fue más conocido por los historiadores que por el pueblo. Tengo dudas acerca de la manera de relatar sus virtudes; porque temo que, si comienzo a explicar los hechos, no narre su vida, sino que parezca que estoy escribiendo su historia. Si, en cambio, abordo tan sólo los temas superfluos, que no quede claro cuán importante fue aquel hombre a los menos versados en las letras griegas. Así pues, procuraré atender a ambos aspectos, en la medida de lo posible, y tendré cuidado tanto de no saturar como de no mantener en la inopia al lector.

Como decíamos al inicio del apartado anterior es imposible dissociar el concepto de biografía en la antigüedad de la figura de Plutarco. Con todo y con eso, es necesario nombrar junto al autor de Queronea a Cornelio Nepote, autor latino de una compilación de biografías escritas al menos un siglo antes de la aparición de las *Vidas Paralelas*. En su monografía acerca de ambos autores, Ramón Palerm resume brevemente la polémica en torno a las fuentes en el modelo biográfico de Plutarco. El debate, iniciado, sobre todo, con el análisis de la *Vida de Cimón* de Meyer a finales del siglo XIX²⁴, le sirve para sentar las bases de un análisis comparativo entre Plutarco y Nepote en el que la claridad y el establecimiento de ciertos puntos comunes son de gran utilidad para aportar de manera resumida algunos datos acerca de estas dos figuras, ejemplos del culmen del género de la biografía en la antigüedad (cf. Ramón Palerm 1992: 1-31)²⁵.

En vistas de todo lo comentado hasta ahora, Cornelio Nepote podría ser considerado como el primer autor de biografías en tanto que género original *per se*. De él se sabe que murió durante el gobierno de Augusto, hacia el año 28 a.C.²⁶, merced a

²⁴ MEYER, E. (1989) "Die Biographie Kimons", *FAG* 2, 1-87.

²⁵ La sección se corresponde con los dos primeros capítulos de la obra, sin duda, de gran valor para esta introducción al tema de la biografía griega por su claridad y sencillez.

²⁶ Agnes y Segura Moreno sitúan su nacimiento en el 100 a.C. y su muerte en torno al 28 a.C. a causa de la alusión a Octavio César Augusto como *imperator*, título que recibió en el 28 a.C., pero no como *augusto*, consideración que obtuvo ya en el 27 a.C. AGNES, L. (1977) *Opere di Cornelio Nepote*, Turín, pp. 38 y 43. SEGURA MORENO, M. (1985) *Cornelio Nepote. Vidas*, Madrid, p.8.

los datos que el propio texto arroja y al testimonio de Plinio el Viejo (*Nat.* IX 39 y X 23). Además, tuvo relaciones con el círculo de los neotéricos y en especial con Catulo, cuyo primer libro de poemas le dedica en un tono afectivo y cariñoso (Catull. I: *Cui dono lepidum novum libellum / arida modo pumice expolitum? / Corneli, tibi: namque tu solebas / meas esse aliquid putare nugas*).

Su actividad literaria se desarrolló en el siglo I a.C., época en la que se produjo un *floruit* intelectual en una ciudad de Roma en la que figuras como Ático, Hortensio, César, Cicerón o Varrón le dejaron en un segundo plano. En cuanto a su obra, se cree que pudo componer una vasta producción entre la que se encontraban una crónica en tres libros mencionada por Catulo (I 5-7) que seguía *grosso modo* el modelo de las crónicas de Apolodoro de Atenas; un tratado de ejemplos en cinco libros, escrito tras la muerte de César, a imitación de las *paradoxa* griegas; una *Vida de Catón*, perdida hoy día, de la que nos habla en la vida más breve del mismo personaje y por último su *De viris illustribus*²⁷, obra de la que sólo se ha conservado el libro tercero en el que se ocupa de relatar las vidas de célebres generales extranjeros. En él se incluían un total de veintitrés *vitae* de generales griegos tales que Milcíades, Temístocles, Aristides, Pausanias, Cimón, Lisandro, Alcibíades, Trasíbulo, Conón, Dion de Siracusa, Ifícrates, Cabrias, Timoteo, Datames, Epaminondas, Pelópidas, Agesilao, Eumenes, Foción y Timoleón de Siracusa, además de las de los cartagineses Amílcar y Aníbal Barca.

Según Segura Moreno (1985: 10-11), podemos dividir esta obra de Nepote en dieciséis libros de los cuales Agnes (1977: 16-18), tiene por seguros diez y cree probable la existencia de los seis restantes. Así, podemos asegurar, siguiendo al estudioso italiano, la existencia de cinco categorías: generales, reyes, historiadores, poetas y gramáticos, divididas, a su vez, en dos partes correspondientes a personajes romanos y extranjeros. Por ello, las categorías de jurisconsultos, oradores y filósofos, que cita Segura Moreno, han de ser tomadas en consideración con suma cautela, dados los pocos datos de que disponemos para poder determinar su veracidad.

En efecto, no siempre se ha valorado con cierta ecuanimidad a Cornelio Nepote en comparación, por un lado, con otras grandes personalidades literarias de la época y, por otro, con Plutarco. Sin embargo, existe en su prosa un distanciamiento definitivo

²⁷ El título *De viris illustribus* ha gozado de gran fortuna en la tradición literaria occidental. San Jerónimo de Estridón escribió una obra homónima en la que pretendía compilar un manual de patrología en torno a 393, cuya sustancia, según QUASTEN, J. (1986) *Patrología. Vol. III*, Madrid, p. 268 [Quasten, J. (1960) *Patrology*, Vol. III, Utrecht], está tomada de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Siglos más tarde, el humanista italiano Petrarca tituló de igual manera su tratado acerca de los hombres ilustres de la antigüedad.

entre la historiografía y la biografía, género por él cultivado en su “narración compendiosa de hechos humildes, de hombres no menos ilustres, de heroicidades, vicios, virtudes y traiciones, encaminados todos ellos a crear en sus lectores como una despensa bien nutrida de reflexiones morales (cf. Segura Moreno 1985: 13)”. Sus obras biográficas, sin responder claramente a ninguno de los modelos propuestos por Leo, se destacan por la curiosidad por el ámbito privado del biografado, atendiendo no sólo a su importancia histórica, sino también a sus valores morales, además de por su eminente intención didáctica. Por otra parte, sus *Vidas* son el producto de una investigación previa y de una selección de material importante, formado no sólo gracias a los testimonios de los grandes historiadores griegos como su admirado Tucídides o el propio Jenofonte, sino también a través de escritos de autores menores como Teopompo, Éforo o Timeo (cf. Agnes 1977: 24-27; Segura Moreno 1985: 20).

No obstante, a pesar de la necesidad de analizar la prosa de Nepote en su propio contexto histórico-literario, parece del todo imposible evitar el parangón con el beocio Plutarco. Ramón Palerm (1992: 16-31) establece cinco puntos en común entre los compendios biográficos de ambos. En primer lugar, la coincidencia en su declaración de intenciones sobre el marco genérico en que redactan las composiciones afirmando escribir βίαι o *vitae*, apartándose así de la historiografía. En segundo lugar, ambos autores se alejan conscientemente del género encomiástico y analizan las virtudes y defectos de los personajes de los que hablan con una intención claramente moralizante. El tercer punto que subraya define al lector tipo de ambos autores como un lector culto, de posición económico-social elevada y acomodado al poder romano, al que va dirigida la producción biográfica. En cuarto lugar, destaca la gran similitud que los dos biógrafos muestran en la selección de los personajes. Por último, subraya la utilización de los cánones acuñados por la retórica antigua presentes en el esquema estructural de los modelos biográficos tanto de Nepote como de Plutarco.

Sin abandonar la literatura latina, es preciso también hacer una breve mención de las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio dentro del género biográfico, si bien como apunta Cox Miller²⁸, como en el *Agésilao* de Jenofonte, la narración de los eventos no es más que una excusa para discutir acerca del ἦθος del personaje. La principal

²⁸ COX MILLER, P. (1983) *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley & Los , pp. 13-14

característica de Suetonio tal vez sea que fue el primer biógrafo en realizar la caracterización física y psicológica del personaje a través del método fisiognómico²⁹.

1.3.2. Plutarco

οὔτε γὰρ ἰστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δῆλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἤθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων. ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι τὰς ὁμοιότητας ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν οἷς ἐμφαίνεται τὸ ἦθος ἀναλαμβάνουσιν, ἐλάχιστα τῶν λοιπῶν μερῶν φροντίζοντες, οὕτως ἡμῖν δοτέον εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα μᾶλλον ἐνδύεσθαι, καὶ διὰ τούτων εἰδοποιεῖν τὸν ἐκάστου βίον, ἐάσαντας ἑτέροις τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀγῶνας (Plut. *Alex.* I 2).

Pues no escribimos historias, sino vidas; ya que no suelen estar normalmente en los hechos más ilustres las pruebas de la virtud o el vicio, sino que a menudo una breve acción, una palabra o una broma describen mejor el carácter que batallas con miles de muertos, excelentísimos ejércitos o asedios de ciudades. Así, igual que los pintores se centran en las semejanzas del rostro y en la expresión de los ojos, que es donde se deja ver el carácter, preocupándose poco por el resto de partes, también se nos ha de permitir a nosotros penetrar más intensamente en los signos del alma y, por mediación de ellos, modelar la vida de cada cual, dejando para otros la grandiosidad de las batallas.

Este pasaje plutarqueo de la *Vida de Alejandro* ha sido interpretado tradicionalmente como el manifiesto programático de Plutarco en lo que a sus *Vidas* respecta. Su intención de escribir ‘vidas’ y no ‘historias’ es una prueba clara y manifiesta del distanciamiento que el propio autor pretende marcar frente al género historiográfico y de la novedad representada. Además, en él podemos observar su intención de analizar el carácter de los personajes a través de un método introspectivo con un trasfondo ético-moral que algunos autores han considerado, sin embargo, que no

²⁹ Los fisiognomistas creían que eran capaces de determinar la naturaleza de una persona a través de la manifestación exterior de algunos elementos físicos, a los que asignaban un determinado rasgo de personalidad. La fisiognomía gozaba de una gran fama en la antigüedad a partir de una obra (*Physiognomia*) atribuida falsamente a Aristóteles. Entre los autores antiguos también destaca el médico Loxo: FOERSTER, R. (1893) *Scriptores physiognomici Graeci et Latini I*, Leipzig. Acerca de la cuestión también se puede consultar los siguientes trabajos: ARMSTRONG, A.M. (1958) “The Methods of the Greek Physiognomists”, *G&R* 5, 52-56; EVANS, E. C. (1941) “The Study of Physiognomy in the Second Century A.D.”, *TAPhA* 72, 96-108 o EVANS, E. C. (1969) *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia. La relación de Suetonio con la fisiognomía fue abordada por Coussin a mediados del siglo pasado en el siguiente trabajo: COUSSIN, J. (1953) “Suetone Physiognomiste dans les Vies des XII Césars,” *REL* 31, 234-256. Recientemente ha aparecido un artículo en el que se aborda la relación entre la fisiognomía y la biografía latina de época imperial: ROHRBACHER, D. (2010) “Physiognomics in Imperial Latin Biography”, *CA* 29-1, 99-116.

puede aplicarse al esquema general de todas las *Vidas*, sino más bien a algunos pasajes concretos en los que el de Queronea se ciñe más a esa presentación y valoración ética de las acciones de sus personajes³⁰.

Sea como fuere, lo cierto es que parece haber una distinción clara entre la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y el $\xi\theta\omicron\varsigma$. Por este motivo, normalmente se interpreta que al historiador le interesan más las acciones, mientras que el biógrafo mostrará una especial atención al carácter, lo que normalmente se expresa a través de frases lapidarias, juegos de palabras o anécdotas (cf. Meister 1992: 220).

Plutarco, nacido en Queronea (Beocia) a mediados del siglo I, pertenecía, según algunos indicios, a una familia bien posicionada en el organigrama social bajo la dominación romana, lo que le permitió recibir una educación ejemplar y frecuentar importantes personalidades dentro del Imperio. Sus diversos intereses se pueden entrever echando tan sólo una ojeada a los escritos que de él poseemos sea en la recopilación de *Moralia* o incluso en las *Vidas*, cuyo valor no sólo ha de restringirse al ámbito puramente biográfico, sino también histórico, filosófico o etnográfico.

Hasta el momento, hemos ya planteado la cuestión acerca de la originalidad o no del modelo plutarqueo que Ramón Palerm esbozó en un breve artículo en el que distinguió dos líneas investigadoras diferentes entre sí. El debate gira en torno a partidarios y detractores de la originalidad plutarquea – sin perder de vista la obra de Cornelio Nepote – según se había considerado que el de Queronea se había servido de fuentes mediatas (biografías helenísticas) o, por el contrario, que era necesario concederle una sensible originalidad metodológica en sus obras redactadas³¹.

Del autor de Queronea se nos han conservado, como es sabido, una buena cantidad de obras que se han agrupado en dos grandes bloques: por un lado las *Vidas* y por otro la obras morales y de costumbres o *Moralia*. En el llamado ‘catálogo de Lamprias’ que recoge la Suda encontramos citados 227 escritos atribuidos a Plutarco de los que habrían llegado hasta nosotros tan sólo 83, a los que habría que sumar otros 18 que hoy conservamos y no aparecen en él y 15 más que encontramos de manera fragmentaria³². Por lo que respecta a las biografías de hombres ilustres escritas por el de Queronea, en la actualidad conservamos un total de 23 pares de vidas paralelas

³⁰ DUFF, T. (2002) *Exploring Virtue and Vice*, Oxford, pp. 20-21.

³¹ RAMÓN PALERM, V. (1991) “Sobre tradición y originalidad en el modelo biográfico de Plutarco”, in García López, J. & Calderón Dorda, E. (eds.) *Estudios sobre Plutarco: Paisaje y Naturaleza*, Madrid, 107-113.

³² TRAGLIA, A. (2005) *Plutarco. Vite parallele I*, Torino, pp. 22-27.

distribuidos de la siguiente manera: Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa; Solón y Publícola; Temístocles y Camilo; Pericles y Fabio Máximo; Alcibíades y Coriolano; Timoleón y Emilio Paulo; Pelópidas y Marcelo; Aristides y Catón; Filopemen y Tito Flaminio; Pirro y Cayo Mario; Lisandro y Sila; Cimón y Lúculo; Nicias y Craso; Eumenes y Sertorio; Agesilao y Pompeyo; Alejandro y César; Foción y Catón el Joven; Agis y Cleomenes y Tiberio y Cayo Graco; Demóstenes y Cicerón; Demetrio y Antonio; Dion y Bruto y, por último, Arato y Artajerjes y Galba y Otón.

Con el autor beocio se abandona la generalidad del hecho histórico y se atiende a la particularidad e individualidad del personaje, verdadero protagonista de sus escritos. Este concepto ha de ser tenido en cuenta en tanto que marca identificativa de la biografía con respecto, sobre todo, a la historiografía. Pérez Jiménez, sostiene que, si bien en la historiografía se va produciendo paulatinamente un mayor interés por la personalidad de los individuos y se observa una mayor intención didáctico-moral, su valor es secundario y tan sólo explica aspectos parciales del género. Por su lado, el modelo biográfico plutarqueo se nutre de dos elementos fundamentales: su esquema formal, derivado de los esquemas retóricos fijados para el encomio biográfico, y un método de investigación heredado de la tradición historiográfica para conseguir la objetividad de este género ausente en el encomio (cf. Pérez Jiménez 1985: 77).

En otro orden de cosas, se ha de destacar el papel claramente moralizante de las *Vidas* de Plutarco en las que aparecen situaciones éticamente aceptables frente a otras del todo desdeñables. De esta manera se enfatizan no sólo las virtudes del personaje retratado, sino también sus cualidades negativas (cf. Pérez Jiménez 1985: 85; Ramón Palerm 1992: 18-19). Este hecho se ve favorecido por una caracterización psicológica del personaje y por una objetividad a la hora de valorar las acciones que hacen difícil que se puedan emitir juicios de valor absolutos acerca de la visión de los caracteres retratados por el autor de Queronea.

1.4. El nacimiento del cristianismo y su literatura

1.4.1. Los textos fundacionales del cristianismo y su componente biográfico

El nacimiento de la nueva religión en una época de cierta estabilidad política en el Imperio representa el avance progresivo hacia una nueva etapa caracterizada por el cambio cultural y, sobre todo, religioso. Momigliano considera el cristianismo como el factor que provocó el fin del imperio romano en el momento en que la Iglesia, en tanto que organización, rivalizó con el propio estado y fue capaz de atraer a personas educadas e influyentes³³, hecho que se produciría a partir de Constantino, ya que hasta su época la aristocracia había sido fundamentalmente pagana³⁴.

Los primeros textos cristianos, dejando de lado los *Hechos de los Apóstoles*, son aquellos en los que se narra la vida de Jesucristo, los llamados *Evangelios canónicos*: los tres evangelios sinópticos (*Evangelio de Mateo*, *Evangelio de Marcos*, *Evangelio de Lucas*) y el *Evangelio de Juan*. Es curioso observar cómo en una época en la que vemos consolidarse un género como el de la biografía que tanto y tan pausadamente había tardado en gestarse, de la mano de la nueva religión aparecen una serie de textos en los que la importancia del componente biográfico parece innegable.

En líneas generales, la redacción en lengua griega de los cuatro *evangelios canónicos* se sitúa en la segunda mitad del siglo primero. En esta época la κοινή griega se convierte en la lengua del cristianismo y con ella penetran en el universo cristiano toda una serie de conceptos propios del mundo helenístico³⁵. El *Evangelio de Marcos* es el más antiguo de los cuatro, seguido de los de Mateo y Lucas, ambos fechados normalmente entre el año 80 y el 95, dejando en último lugar el *Evangelio de Juan*, que parece haber sido redactado un poco más hacia el final del mismo siglo³⁶. Además de la

³³ MOMIGLIANO, A. (1989) “El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano”, in Momigliano, A. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, pp. 20-23. [Momigliano, A. (1963) “Christianity and the Decline of the Roman Empire”, in Momigliano, A. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, pp. 1-16]

³⁴ GRANT, R.M. (1987) *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia, p. 27. [Grant, R. M. (1977) *Early Christianity and Society*, New York]

³⁵ JAEGER, W. (1973) *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México D.F., p. 5. [Jaeger, W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard].

³⁶ SCHENELLE, U. (1994) *The History and Theology of the New Testament Writings*, London, pp. 222-243; DAVIES, W.D. & ALLISON, D.C. (1988) *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume I: Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh, pp. 127-138.

distinción cronológica, tradicionalmente se separa un grupo de tres evangelios (Mateo, Marcos y Lucas) llamados sinópticos, del cuarto evangelio, el de Juan³⁷.

Si analizamos brevemente el contenido de los cuatro evangelios del *Nuevo Testamento* dos de ellos, el de Mateo y el de Lucas, se adaptan a la perfección a aquella definición de Momigliano que consideraba una biografía la “relación de la vida de un hombre desde su nacimiento hasta su muerte”, mientras que los otros dos restantes omiten la parte inicial de la vida de Jesús para comenzar su narración a partir de su encuentro con Juan el Bautista. La crítica ha interpretado el *Evangelio de Marcos* como la fuente segura de Mateo y Lucas junto a las supuestas fuentes Q³⁸, nombre que normalmente reciben las fuentes orales o escritas de las que se nutrieron los evangelistas. Tradicionalmente ha sido considerado como una narración histórica estructurada de manera cronológica³⁹, si bien hay quien ha entendido dicho evangelio incluso en clave de tragedia⁴⁰. El *Evangelio de Mateo* se basa claramente en el anterior, de ahí que encontremos un gran número de pasajes comunes entre ambas narraciones. Como aquél, ha sido considerado como una narración histórica formada por secuencias cronológicas sobre la vida de Jesucristo⁴¹. El *Evangelio de Lucas* reivindica en su prólogo el papel de su autor en tanto que primer historiógrafo de la tradición cristiana y deshace, en oposición a Nepote y Plutarco, la clara distinción establecida entre los géneros de la historiografía y la biografía⁴². En cuanto al contenido narrativo, continúa la misma línea que Marcos y Mateo. Finalmente, el *Evangelio de Juan* es el que más se

³⁷ KÜMMEL, W.G. (1975) *Introduction to the New Testament*, pp. 188-247.

³⁸ La letra Q se utiliza para denominar un conjunto hipotético de fuentes escritas que habrían servido de inspiración para la composición de los evangelios de Mateo y Lucas. Los estudios bíblicos en los últimos años se han centrado sobre todo en esta cuestión. Esa serie de pasajes comunes a los llamados “evangelios sinópticos” y al apócrifo *Evangelio de Tomás* compuesto de una serie de *logia* o palabras de Jesús se han recogido en dos obras aparecidas en la primera parte del siglo XXI: ROBINSON, J.; HOFFMANN, P. & KLOPPENBORG, J. (2000) (eds.) *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospel of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Leuven. Para profundizar en el tema se puede consultar la recopilación de trabajos que se publicó en 2005 bajo los auspicios de la Facultad de Teología de Lovaina: ROBINSON, J. (2005) (ed.) *The Sayings Gospel Q: collected essays*, Leuven.

³⁹ NINEHAM, D.E. (1963) *St. Mark*, London, p. 36; BEST, E. (1983) *Mark: The Gospel as Story*, Edinburgh, pp. 100-133.

⁴⁰ SMITH, S. H. (1995) “A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark’s Gospel”, *NT*, 37-3, 209-231.

⁴¹ JOHNSON, L.T. (1986) *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, London, pp. 173-176.

⁴² ALEXANDER, L. (1986) “Luke’s Preface in the Context of Greek Preface-Writing”, *NT* 28, 48-74; ROBBINS, V.K. (1978) “Prefaces in Graeco-Roman Biography and Luke-Acts”, in Achtemeier, P. J. (ed.) *Seminar Paper*, Vol. II, Missoula, 193-207; CALLAN, T. (1985) “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, *NTS* 31, 576-581; DU PLESSIS, I.I. (1974) “Once More: The Purpose of Luke’s Prologue (Lk I 1-4)”, *NT* 16, pp. 259-260.

aparta de la tradición judía y de la visión sinóptica de los tres evangelios anteriores al escribir su narración con un tono original y más didáctico si cabe que sus antecesores⁴³.

En efecto, la relación entre la biografía de época grecorromana y los evangelios ha sido una cuestión que ha venido siendo debatida desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. La discusión comenzó, como recuerda BurrIDGE, a finales del antepasado siglo con la consideración de los evangelios como escritos biográficos, teoría que fue contestada por la mayoría de estudiosos de la cuestión a lo largo del siglo XX y más tarde recuperada en el último cuarto de la misma centuria y principios de la presente⁴⁴.

Así, Koester recupera la idea de la relación de los *Evangelios* con los βίῳ grecorromanos⁴⁵, mientras que Sanders y Davies se muestran contrarios al carácter biográfico de estas obras⁴⁶. Por su parte, Shuler los considera como encomio biográfico⁴⁷; Johnson (1986: 145) reconoce la biografía de época helenística como el género que más se le aproxima y el propio BurrIDGE (1992: 109-127) propone un método para poder comparar de manera objetiva la biografía de tradición grecorromana y los *Evangelios* con el fin de poder determinar sus similitudes. A través del análisis de un buen número de condicionantes internos y externos del texto, BurrIDGE (1992: 191-239) establece una serie de paralelismos entre las características propias del género biográfico y aquellos elementos presentes en los *Evangelios*. Los resultados expuestos demuestran la cercanía de ambos grupos de textos y muestran, pues, la estrecha relación entre βίος y εὐαγγέλιον.

En efecto, a la luz de los datos expuestos por BurrIDGE el componente biográfico cuenta con un peso específico dentro de la narración y constituye en sí mismo una nueva vertiente en el ámbito del género con unas características propias pero con una intención didáctica y moralizante clara. Esta intención, sin embargo, no debe estar reñida con el componente apologético al que se asocia a causa de la necesidad de la

⁴³ Para un estudio sobre el *Evangelio de Juan* y sus fuentes contamos con la obra que a continuación indicamos, en la que se recogen diferentes artículos de la revista *Novum Testamentum* sobre la cuestión: ORTON, D.E. (1999) *The Composition of John's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, Leiden.

⁴⁴ BURRIDGE, R. A. (1992) *What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman biography*, Cambridge, pp. 3-25. En esta interesante obra, el autor hace un detallado repaso cronológico del debate acaecido entre partidarios de la consideración biográfica de los textos evangélicos y detractores. Así, observamos diferentes puntos de vista desde los cuales se ha intentado abordar la cuestión con una acertada crítica por parte del propio autor.

⁴⁵ KOESTER, H. (1989) "From Kerygma-Gospel to Written Gospels", *NTS* 35, 361-381.

⁴⁶ SANDERS, E.P. & DAVIES, M. (1989) *Studying the Synoptic Gospels*, London, p. 288

⁴⁷ SHULER, P.L. (1986) *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia, pp. 103-106

difusión de la doctrina cristiana dentro de la estructura social del momento. Finalmente, otra variante genérica interesante a propósito de la biografía es la aportada por Baltzer, quien identifica los evangelios con las prácticas populares de contar la vida de los profetas hebreos y determina, de esta manera, su relación con la tradición judía⁴⁸.

En nuestra opinión, la hipótesis defendida por Burridge parece la más adecuada, más aún cuando relaciona la biografía grecorromana, los evangelios y la hagiografía cristiana dentro de esa variabilidad del discurso biográfico en la antigüedad que apuntaban Gentili y Cerri (1983: 85-86) o Gallo⁴⁹. Para Burridge los tres tipos de textos presentan una serie de *family resemblances* con la biografía como telón de fondo, argumento que Frickenschmidt aglutina bajo el término *Literaturfamilie*⁵⁰, y con el que Van Uytfanghe también se identifica a la hora de catalogar la hagiografía cristiana dentro del discurso biográfico tardo-antiguo⁵¹.

Por otro lado, además de los textos canónicos, los llamados *Evangelios apócrifos* son otros testimonios de este primer cristianismo que forman parte de todo un *corpus* apócrifo completado por *hechos*, *apocalipsis* y *epístolas*⁵², siguiendo la clasificación de los textos neotestamentarios. Estos *Evangelios apócrifos* se escriben bien para ofrecer versiones diferentes a las aportadas por los textos canónicos sobre aspectos de la vida de Jesús, bien para cubrir etapas de su vida de las que poco o nada nos informan los textos canónicos como por ejemplo su infancia⁵³, casos del *Evangelio de la Infancia de Pseudo-Tomás*, el *Evangelio árabe de la Infancia*, el *Evangelio armenio de la Infancia* o la *Historia de José el Carpintero*⁵⁴. La relación genérica con los textos canónicos parece clara. De hecho, Piñero los considera como pertenecientes a un mismo género o subgénero literario que los evangelios canónicos⁵⁵.

⁴⁸ BALTZER, K. (1975) *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen, pp. 20-29.

⁴⁹ GALLO, I. (1990) *Problemi vecchi e nuovi della biografia greca*, Napoli, p. 11.

⁵⁰ FRICKENSCHMIDT, D. (1997) *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen, pp. 85-86.

⁵¹ VAN UYTFANGHE, M. (2005) “La biographie classique et l’hagiographie chrétienne tardive”, *Hagiographica* 12, p. 239.

⁵² DE SANTOS, A. (1963) *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, pp. 2-3

⁵³ CULLMANN, O. (1991) “Infancy Gospels”, Schneemelcher, W. (Ed.) *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, Cambridge, pp. 414-417.

⁵⁴ Ésta es la selección de apócrifos de la infancia de Jesús más representativos que hace De Santos en su edición y traducción española de los apócrifos neotestamentarios.

⁵⁵ PIÑERO, A. (1993) “Los evangelios apócrifos”, in Piñero, A. (ed.) *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Madrid, pp. 375-376.

1.4.2. Los *Hechos* como género literario.

El mismo paralelismo entre evangelios canónicos y apócrifos se puede aprovechar a la hora de estudiar los *Hechos* (πράξεις / *Acta*) en tanto que género literario. Además de los *Hechos de los apóstoles* de Lucas contamos con los *Hechos* apócrifos de Andrés, Pedro, Juan, Pablo y Tomás, los cinco textos principales que configuran el núcleo de los *Acta Apostolorum Apocrypha*, narraciones que convivieron con las oficialmente aceptadas interactuando con ellas sin mayores problemas antes de la configuración del canon cristiano⁵⁶.

El primer relato iniciador de este tipo de literatura es el de los *Hechos de los apóstoles* escrito por Lucas seguramente al hilo de la composición de su evangelio, entendiendo ambas obras como dos partes de un todo. En el texto canónico se narra la expansión de la Iglesia fuera de su ámbito de acción más inmediato (Jerusalén y la Antioquía de Siria) y se estructura en dos grandes bloques en los que el protagonismo es asumido por Pedro y Pablo, evangelizadores a través de cuyos viajes progresa la narración. El debate en torno a su género literario se ha prolongado hasta nuestros días con tres tendencias fundamentales que consideran la obra de Lucas adscrita, bien al género de la historiografía, bien al de la novela antigua, bien al de la biografía⁵⁷.

En primer lugar, existe una corriente de estudiosos que han coincidido en señalar la historiografía como el género más adecuado a la hora de clasificar los *Hechos de los apóstoles*, considerándolos normalmente como una “monografía histórica”⁵⁸. Aune lo califica de “historia general” de carácter popular escrita por un historiador helenístico *amateur* con conocimientos de retórica griega y además establece un buen número de paralelos entre los *Hechos* y la historiografía clásica, helenística y judía con la intención de demostrar cómo Lucas escribe una suerte de historia del cristianismo, entendido como pueblo o nación, desde sus orígenes hasta su tiempo⁵⁹. Sterling, por su parte, los etiqueta como “historia apologética”, subgénero derivado de la historiografía que narra

⁵⁶ BOVON, F. (1988) “The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles”, *HTR* 18-1, 19-36.

⁵⁷ VERHEYDEN, J. (1999) “The Unity of Luke-Acts. What Are We Up To?”, in Verheyden, J. (ed.) *The Unity of Luke-Acts*, Leuven, pp. 45-48. El investigador belga nos ofrece en este trabajo una magnífica panorámica de los estudios llevados a cabo acerca de la cuestión genérica de los *Hechos* y de su relación con el propio *Evangelio de Lucas*. A tal efecto consúltese también el siguiente trabajo: PHILLIPS, T.E. (2006) “The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?”, *CBR* 4-3, pp. 365-396.

⁵⁸ KLAUCK, H.J. (2008) *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción*, Santander, p. 11.

⁵⁹ AUNE, D.E. (1988) *The New Testament in its literary environment*, Cambridge, pp. 125-140.

los avatares de un grupo en particular escrito por uno de sus miembros para dotar al conjunto de cierta identidad dentro del contexto social del momento⁶⁰.

En segundo lugar, otro nutrido grupo de estudiosos ha propuesto el género de la novela como el más cercano a los *Hechos*. Pervo señala algunos de los motivos prototípicos de la novela antigua presentes asimismo en los *Hechos* como el elemento del viaje, el de la aventura, la aretología o el componente retórico⁶¹, y acuña el término “novela histórica de edificación” para referirse al texto canónico (cf. Pervo 1987: 136-138). De esta manera trata de relacionarlo con la novela antigua sea de origen pagano, judío o cristiano (cf. Pervo 1987: 115-133). Praeder, siguiendo esta tendencia, considera los *Hechos de los apóstoles* una adaptación cristiana de la novela antigua⁶². Por último, es interesante observar el análisis de Schwartz en el que relaciona las novelas con los *Hechos* canónicos a través de las escenas judiciales en unos y otro texto⁶³.

En tercer lugar, otra de las posturas más extendidas fue la mantenida por Talbert, quien adscribe el texto de Lucas precisamente al género biográfico a través de una comparación con las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, obra con la que coincidiría, según este autor, en contenidos, forma y función, a pesar del problema cronológico que dicha analogía plantea⁶⁴. En una línea similar, Robbins (1978: 193), afirma que el género más adecuado sería el de la biografía didáctica y Czachesz, siguiendo los postulados de Dihle, lo equipara a la *Apología de Sócrates* de Platón⁶⁵. Para Brodie, sin embargo, se trata de una “biografía profética” sobre la base del *Primer libro de Reyes del Antiguo Testamento* con especial alusión a la historia de Elías y su siervo Eliseo⁶⁶, mientras que Balch, por fin, opina que Lucas en los *Hechos* imita el

⁶⁰ STERLING, G.E. (1992) *Historiography and Self-Definition, Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, pp. 311-389.

⁶¹ PERVO, R.I. (1987) *Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, pp. 106-108.

⁶² PRAEDER, S.M. (1981) “Luke-Acts and the Ancient Novel”, *SBSSP* 20, pp. 278-279.

⁶³ SCHWARTZ, S. (2003) “The Trial Scene in the Greek Novels and Acts”, in Penner, T.C. & Stichele, C.V. (eds.) *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, 105-137.

⁶⁴ TALBERT, C.H. (1974) *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, pp. 125-140. El *Evangelio de Lucas* se suele datar entre los años 70-80, mientras que las biografías de filósofos son algo posteriores alcanzando su máximo apogeo en el siglo III con el propio Diógenes Laercio.

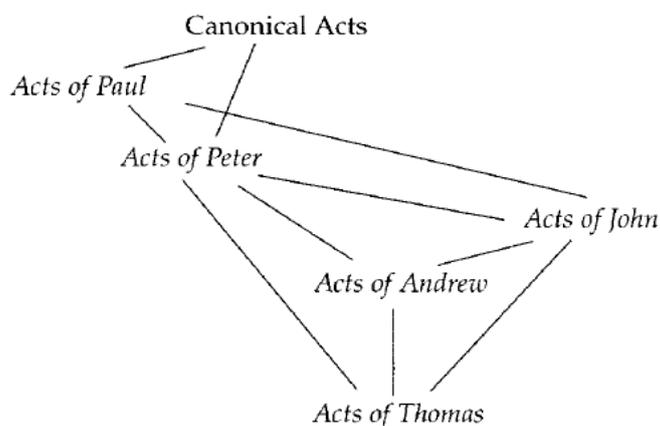
⁶⁵ CZACHESZ, I. (2007) *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, Leuven, pp. 19-21.

⁶⁶ BRODIE, T.L. (1990) “Luke-Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative”, in Richard, E. (ed.) *New Views on Luke and Acts*, Collegeville, 78-85.

género de la historiografía política, renovándolo bajo la influencia de la biografía antigua⁶⁷.

Por otra parte, los *Hechos* apócrifos de los apóstoles respetarían a grandes rasgos la estructura y la temática de los *Hechos* lucanos, de los que se diferenciarían principalmente por el interés historiográfico de los primeros, que siguen la línea de la *Septuaginta* y los libros de los *Macabeos*⁶⁸ y, sobre todo, por centrar la atención del relato en tan sólo uno de los apóstoles y no en el conjunto. Así, por *Hechos apócrifos de los apóstoles* entendemos una serie de narraciones que relatan la misión evangélica en solitario de algunos de los compañeros de Jesucristo. El núcleo más antiguo lo conforman los *Hechos de Andrés*, los *Hechos de Juan*, los *Hechos de Pedro*, los *Hechos de Pablo* y los *Hechos de Tomás*, con otras narraciones más tardías como los *Hechos de Felipe* excluidas de este “canon” apócrifo.

Una cuestión largamente debatida ha sido la relación de dependencia entre los cinco textos implicados y la fecha de aparición de cada una de estas obras. Schmidt a principios del siglo pasado consideró que los *Hechos de Pedro*, compuestos entre el 180 y el 190⁶⁹, eran los más antiguos y que de ellos dependían los *Hechos de Pablo*, según Schneemelcher de los años 185-195⁷⁰. Sin embargo, Mac Donald diseñó un *stemma* algo diverso para explicar la relación de dependencia entre los textos implicados, en el que consideraba a los *Hechos de Pablo* como el texto más vetusto⁷¹.



⁶⁷ BALCH, D.L. (1989) “Comments on the Genre of Luke-Acts. A Preliminary Comparison of two Hellenistic Historians”, in *SBL 1989 Seminars Papers*, Atlanta, pp. 360-361; BALCH, D. L. (1990) “The genre of Luke-Acts: Individual Biography, Adventure Novel or Political History?”, *SWJT*, 33, 5-19.

⁶⁸ BOVON, F. (2003) “Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles”, *J ECS* 11, pp. 169-170.

⁶⁹ La misma opinión nos ofrece: THOMAS, C.M. (2003) *The Acts of Peter, Gospel Literature and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, New York, pp. 37-39.

⁷⁰ SCHNEEMELCHER, W. & WILSON, R. (2003) *New Testament Apocrypha. Writings related to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Cambridge, p. 235.

⁷¹ MAC DONALD, D.R. (1997) “Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles”, *Semeia* 80, 11-41.

Sin embargo, las relaciones de interdependencia textual comentadas por Mac Donald fueron rápidamente criticadas por Pervo, quien subraya la dificultad de indicar a uno de estos *Hechos* apócrifos como fuente de otro en un contexto como el del primitivo cristianismo⁷². Además, otros autores como Klauck⁷³, sitúan a los *Hechos de Juan* como los primeros de los cinco grandes *Hechos* de los apóstoles. En definitiva, la cuestión de la dependencia literaria entre los cinco textos es una problemática sobre la que todavía no parece haber un acuerdo unánime, si bien los *Hechos de Pablo*, aquellos que más nos interesan, suelen ser siempre considerados como unos de los más antiguos. De hecho, a mediados del siglo pasado Peterson intentó hacerlos depender de los *Hechos de Tomás*⁷⁴, el más tardío de los cinco, hipótesis que fue contundentemente contestada por Devos⁷⁵, quien en la línea tradicional defendía justamente lo contrario. Sin embargo, en lo que no hay duda es que pronto, en el siglo IV, los cinco textos fueron reunidos en una recopilación de origen seguramente maniqueo, o en cualquier caso apreciada por los maniqueos, conocida por San Agustín⁷⁶.

Por lo que se refiere a los textos, de los *Hechos de Andrés* se conservan apenas unos fragmentos del inicio de la narración recopilados en el ‘Papiro copto de Utrecht’⁷⁷, en donde se narra la actividad del apóstol en Tesalónica. El resto de la narración se centra en el martiro del apóstol en la ciudad de Patrás a causa de la conversión de Maximila, mujer del procónsul Egeates y de Estratocles, su hermano⁷⁸. En opinión de Prieur, los *Hechos de Andrés* “nous présentent donc avant tout un révélateur, André, le contenu de sa révélation, ceux qui la reçoivent et comment ils le font” y se acercan al género de las vidas de filósofos, si bien reconoce que éstas se interesan más por la personalidad, la formación y la cualidades de los personajes retratados⁷⁹.

⁷² PERVO, R. (1997) “Egging on the Chickens: A Cowardy Response to Dennis MacDonald and Then Some”, *Semeia* 80, pp. 43-45.

⁷³ KLAUCK, H.J. (2008) *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción*, Santander. [Klauck, H.J. (2008) *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*, Waco]

⁷⁴ PETERSON, E. (1949) “Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli”, *VChr* 3, 142-162.

⁷⁵ DEVOS, P. (1951) “Actes de Thomas et Actes de Paul”, *AB* 69, pp. 119-130.

⁷⁶ MORESCHINI, C. & NORELLI, E. (2000) *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, p. 235. [Moreschini, C. & Norelli, E. (1995) *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina 1. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia]

⁷⁷ QUISPTEL, G. (1956) “An unknown fragment of the Acts of Andrew”, *VChr* 10, 129-148.

⁷⁸ La edición completa de las diferentes versiones griegas de la obra se pueden consultar en el volumen del *Corpus Christianorum Series Apocrypharum*: PRIEUR, J.M. (1989) *Acta Andreae*, Turnhout. Para la traducción española con texto griego y extenso comentario introductorio véase a Piñero y Del Cerro (2004: 109-235).

⁷⁹ PRIEUR, J.M. (1981) “La figure de l'apôtre dans les Actes Apocryphes d'André”, in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 122-123.

En segundo lugar, los *Hechos de Juan* narran la labor evangelizadora del apóstol en la ciudad de Éfeso donde resucita a la noble pareja compuesta por Licomedes y Cleopatra, se enfrenta a la diosa Ártemis en su célebre templo allí situado, obra otras resurrecciones y, en vez de morir martirizado, pide a sus seguidores que le cavén una tumba donde se situará él mismo para expirar y descansar eternamente⁸⁰.

Por lo que respecta a los *Hechos de Pedro*, las dos partes principales conservadas son los llamados *Actus Petri cum Simone* latinos que narran el enfrentamiento en Roma del apóstol con un célebre personaje de los *Hechos* canónicos, Simón el Mago, y el *Martirio de Pedro*, texto griego que parece continuar el hilo narrativo de la parte anteriormente mencionada. En este *Martirio de Pedro* aparece la célebre escena del *Quo vadis* en la que a las puertas de Roma el apóstol se encuentra con Jesús, quien le dice que será crucificado de nuevo. Finalmente, Pedro es crucificado por orden de Agripa y sin el consentimiento de Nerón, quien, como afirma el texto, hubiera deseado torturarlo de un modo aún más cruel. En la crucifixión de Pedro, boca abajo a petición propia, y en el discurso previo se observan ciertos aspectos gnósticos⁸¹, si bien, como recuerdan Piñero y Del Cerro (2004: 661 n 510), Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (VIII 8, 1) comentaba cómo muchos mártires fueron asesinados en la época de Diocleciano de esta manera.

En cuarto lugar, los *Hechos de Pablo* están formados por diferentes textos que han ido circulando de manera independiente, seguramente ya desde la antigüedad, cuyo núcleo principal lo forman los *Hechos de Pablo y Tecla*, la *Tercera epístola a los corintios* y el *Martirio de Pablo*. El descubrimiento de los papiros de Heidelberg y Hamburgo ayudaron a determinar la secuencia narrativa de los *Hechos de Pablo* originales en los que estarían integradas las tres partes mencionadas. Según se ha podido deducir de los fragmentos conservados, el relato se inicia en Damasco, de allí el apóstol viaja a Jerusalén, de Jerusalén marcha a Antioquía, de aquí a Iconio, luego vuelta a Antioquía, después se encamina hacia Mira, luego llega a Sidón, de allí a Tiro, más tarde a Éfeso, luego alcanzará Filipos, después Corinto y de allí partirá hacia Italia para ser martirizado en Roma.

⁸⁰ Para la traducción española con texto griego y comentario introductorio véase a Piñero y Del Cerro (2004: 299-481).

⁸¹ MORARD, F. (1981) "Souffrance et martyre dans les Actes Apocryphes des Apôtres", in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, p. 101.

Por último, los *Hechos de Tomás* son los más tardíos de los cinco textos. La mayor peculiaridad que presentan es que son los únicos conservados en su totalidad. El texto se inicia con una escena en la que aparece el reparto de las zonas del mundo entre los apóstoles para su evangelización y que tan sólo aparece en estos *Hechos de Tomás* dentro del núcleo de los cinco grandes *Hechos* apócrifos. Kaestli duda que existiera una tradición legendaria sobre la repartición de las zonas de misión apostólica bien definida y opina que la aparición de dicha escena en otros *Hechos* tardíos, como los de Felipe, ya del siglo IV, se debe sin duda a la influencia de los *Hechos de Tomás*, texto que habría creado a este respecto un *topos* literario en toda regla⁸². El destino de Tomás será la India. Allí, consigue convertir primero al rey Gundafor y a su hermano Gad a través de una argucia en la que juega con el plano terrenal y celestial; resucita a un joven que había sido asesinado por una serpiente a través del propio animal; libera de la posesión del demonio a una mujer; hace resucitar a una muchacha mediante las manos de su propio asesino; libra de los demonios a la mujer y la hija del caudillo Sifor; provoca la conversión de Migdonia, esposa de Carisio, pariente del rey Misdeo, de Tercia, mujer de éste último, y de Vazán, su hijo, y, finalmente, es condenado a morir alanceado por orden del propio Misdeo.

Desde el punto de vista estructural, en todos estos textos se suceden una serie de episodios relacionados con la peregrinación itinerante del apóstol en cuestión para evangelizar un territorio concreto. El recorrido va creando la narración a través de diferentes escenas de predicación, conversión, curación, interrogatorio o martirio. Una novedad importante respecto del texto canónico es precisamente la importancia del martirio del apóstol⁸³, que aparece al final de todos estos *Hechos* apócrifos menos en los de Juan. El martirio supone el punto álgido y culminante del relato en el que el apóstol ofrece su vida por sus creencias. Monaci destaca cómo ya desde una época muy temprana las narraciones del martirio del apóstol comienzan a circular de manera autónoma, separadas del resto del texto, dato que, sin duda, señala su importancia⁸⁴. Teniendo en cuenta que este grupo de *Hechos* se escriben entre los siglos II y III, seguramente el propio contexto social habría influido en esa relevancia del martirio.

⁸² KAESTLI, J.-D. (1981) "Les scènes d'attribution des champs de mission et de départ de l'apôtre dans les actes apocryphes", in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 249-264.

⁸³ HILHORST, A. (1995) "Apocryphal Acts as martyrdom texts: the case of the Acts of Andrew", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of John*, Kampen, 1-14.

⁸⁴ MONACI, A. (2010) *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia, pp. 55-57.

Éstos tomarían el texto lucano como modelo⁸⁵, aunque también se ha postulado una mayor semejanza de los *Hechos* apócrifos con el propio *Evangelio de Lucas* ya que en tales narraciones se concentran en una figura central, que como Jesús, va de un sitio a otro, predica, hace milagros y sufre el martirio por norma general (cf. Bovon: 2003).

Desde el punto de vista temático existen una serie de motivos que se repiten en los textos señalados. Aparte del martirio en tanto que colofón final, la temática principal de la narración nos describe los viajes evangelizadores de los apóstoles – de aquí la terminología de *περίοδοι* que muchos autores utilizaban en la antigüedad para referirse a estos relatos – y su predicación, con escenas de conversión y bautismo. También se efectúan milagros y como consecuencia de sus extrañas habilidades taumatúrgicas y su no menos enigmática doctrina, las persecuciones, interrogatorios y encarcelamientos se repiten acá y acullá. Los personajes principales son, en efecto, cinco de los apóstoles que aparecen en los *Hechos* canónicos, mientras que algunos de los secundarios remiten directamente al *Nuevo Testamento* o continúan, en la misma línea que en los textos canónicos, siendo personajes históricos relacionados con el Imperio como por ejemplo el propio Nerón que aparece en el martirio de Pablo en los *Acta Pauli*.

En cuanto al debate sobre el género literario de estos textos, algunos autores han señalado la continuidad del componente biográfico que observaban en los *Hechos* canónicos. A propósito de esta relación se han apuntado las similitudes entre éstos y las biografías de filósofos de la época⁸⁶. Textos como la *Vida de Démonax* de Luciano de Samósata, las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, la *Vida de Apolonio de Tiana* de Flavio Filóstrato o la *Vida de Pitágoras* de Porfirio poseían una finalidad protéptica, ofreciendo no sólo un modelo de vida, sino también una visión del mundo, un estilo de vida y una doctrina de una escuela filosófica en particular⁸⁷. Como afirma Clark: “The aim of the philosophic life was always to purify the soul and help it to rise by study and contemplation toward the divine⁸⁸”.

⁸⁵ ARTÉS, J. A. (1997) “Las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y los *Hechos Apócrifos* de Pedro y Pablo: Estudio lingüístico (II)”, *Minerva* 11, p. 52.

⁸⁶ DORIVAL, G. (2008) “Les formes et les modèles littéraires”, in Norelli, E. & Pouderon, B. (eds.) *Historire de la littérature grécque chrétienne*, Genève, pp. 142-146.

⁸⁷ GOULET, R. (1981) “Les vies de philosophes dans l’antiquité tardive et leur portée mystérique”, in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 162-183.

⁸⁸ CLARK, G. (2001) “Philosophic Lives and the Philosophic Life. Porphyry and Iamblichus”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, pp. 29-30.

Grau subraya cómo en el siglo III este tipo de biografías, que Miralles relaciona con la aretalogía⁸⁹, se utiliza para representar la vida del filósofo en tanto que θεῖος ἀνὴρ, según la terminología de Bieler⁹⁰, y destaca, siguiendo a Talbert⁹¹, cómo las escuelas filosóficas del momento estaban articuladas en comunidades a las que precisamente irían dirigidos esos βίοι⁹². Sin embargo, a pesar de la caracterización de los personajes protagonistas de ambos tipos de narraciones como θεῖοι ἄνδρες, la diferencia principal entre ellos radica, como recuerda Junod (1981: 218-219), en el hecho de que las propiedades sobrenaturales presentes en los apóstoles les son proporcionadas por dios y que, en consecuencia, el objetivo de estas narraciones no es tanto el de rendir homenaje a los apóstoles como a Dios.

Por otro lado, algunos autores como el propio Clark (2001: 29-30) han matizado la relación del género biográfico con algunas de estas vidas de filósofos como la *Vida de Pitágoras* y la *Vida de Plotino*, ambas de Porfirio o la *Vida pitagórica* de Jámblico, considerando que lo que realmente importa en estos textos no es tanto la vida contada, sino el modelo de vida del filósofo que habrá de servir de inspiración a sus seguidores. En un contexto social de similares características parece razonable pensar también en un contacto constante entre ambas esferas, que como señala el propio Grau (2010: 50), aludiendo a Alfonsi⁹³, compartían una misma sociedad. De hecho, muchos fueron los eclesiásticos de los primeros siglos que acabaron por convertirse al cristianismo tras haber buscado incesantemente la verdadera filosofía en innumerables escuelas de la época. Los contactos entre filósofos y escritores cristianos fueron constantes, como recuerda Clark (2001: 41-43) a propósito de la relación entre Porfirio y Orígenes y Eusebio de Cesarea. Sin embargo, según Junod, biografías de filósofos y *Hechos apócrifos*, a pesar de compartir una misma corriente espiritual, se diferencian en que las primeras representan un tipo de literatura de calidad y portadora de un mensaje elevado

⁸⁹ MIRALLES, C. (1996) “Novela, aretalogía, hagiografía”, *Synthesis* 3, pp. 5-6.

⁹⁰ BIELER, L. (1935) *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Wien.

⁹¹ TALBERT, C.H. (1978) “Biographies of Philosophers and Rulers as a Instrumental of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity”, *ANRW II*, 16-2, p. 1635.

⁹² GRAU, S. (2010) *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona, pp. 49-50.

⁹³ ALFONSI, L. (1974) “I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana”, *Augustinianum* 14, p. 454.

y los segundos otro tipo más ingenuo y de segunda fila⁹⁴. Además, la vida del apóstol no es aquello que verdaderamente interesa a los autores de los *Hechos*. La narración comienza *in medias res* sin alusiones a etapas vitales previas. No tenemos noticias de su gestación o nacimiento como sucede, por ejemplo, en la *Vida de Apolonio de Tiana* (I 4) o en la *Vida de Plotino* (I 1), éste último más misterioso si cabe por el hecho de que parece tener un origen divino y encarnarse de repente entre los hombres, siguiendo algunos relatos que señalaban similares nacimientos para Platón o Aristóteles⁹⁵. En realidad, en los *Hechos* lo que realmente interesa es la predicación del apóstol de la doctrina divina, herramienta que construye y determina los diferentes episodios de la narración.

Una segunda tendencia postula la relación de estos *Hechos* apócrifos con la novela erótica griega⁹⁶. En esta línea, se han realizado interesantes estudios, iniciados por von Dobschutz⁹⁷ a principios del siglo XX y continuados por Söder⁹⁸. Esta investigadora señaló una serie de elementos que aparecían tanto en los relatos de la novela griega como en los *Hechos apócrifos*, como el motivo del viaje, el componente aretalógico, el elemento tendencioso y un cierto componente erótico.

Esta posición ha sido defendida por otros autores como Hägg⁹⁹, quien acuñó el término ‘Novelas de los Apóstoles’ para referirse a estos textos; Pervo¹⁰⁰, que en la línea de su estudio del género de los *Hechos* de Lucas considera los apócrifos como “novelas históricas de edificación”; Klauck (2008: 17-20), quien postula la novela de *José y Asenet* como el puente entre novela helenística y los *Hechos apócrifos*; o Barrier, quien analizando el género literario de los *Hechos de Pablo* y *Tecla* establece el paralelismo entre los *Hechos apócrifos* y la novela grecorromana¹⁰¹.

⁹⁴ JUNOD, É. (1981) “Les vies de philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?”, in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 210-211.

⁹⁵ EDWARDS, M.J.. (2001) “Birth, Death and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, pp. 54-56.

⁹⁶ SIMONETTI, M. & PRINZIVALLI, A. (2003) *Letteratura Cristiana Antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in appendice*, Asti, pp. 132-133.

⁹⁷ VON DOBSCHUTZ, E. (1902) “Der Roman in der alt-christlichen Literatur”, *DR* 111, 87-106.

⁹⁸ SÖDER, R. (1932) *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart, p. 181.

⁹⁹ HÄGG, T. (1983) *The Novel in the Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, pp. 160-161. [Hägg, T. (1980) *Den Antika Romanen*, Uppsala]

¹⁰⁰ PERVO, R. (2003) “The Ancient Novel Becomes Christian”, in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden, 685-712.

¹⁰¹ BARRIER, J.W. (2009) *The Acts of Paul and Thecla*, Tübingen, pp. 7-21.

Una posición intermedia es la que mantiene Holzberg. En su opinión, los *Hechos* apócrifos no se pueden considerar como novelas en relación a las novelas eróticas griegas, porque representarían más bien los primeros testimonios de su recepción y su influencia¹⁰², argumentación problemática a propósito de la cronología que ambos grupos de obras parecen compartir.

A pesar de que la novela en algunos aspectos muestre un pronunciado arcaísmo que sitúa el desarrollo de la historia en el pasado ático más que en su presente romano-helenístico¹⁰³ – hecho que se demuestra en su relación con uno de los géneros más importantes de aquella época y del helenismo como la comedia¹⁰⁴ –, es cierto que ambos grupos de textos coinciden aproximadamente en la cronología: del siglo I al siglo IV para la novela griega¹⁰⁵ y también del I a finales del III para los *Hechos* en general. Whitmarsh destaca dos temas fundamentales en las novelas griegas: el amor recíproco heterosexual y el viaje y posterior retorno¹⁰⁶. El primero aleja a la novela de los *Hechos* apócrifos, mientras que el segundo es un elemento compartido por ambos tipos de textos aunque con matizaciones importantes. En la mayoría de las novelas griegas, con excepción de las *Etiópicas* de Heliodoro¹⁰⁷, el viaje es circular, similar al de la *Odisea* homérica. Sin embargo, en los *Hechos* de Lucas el viaje servía para estructurar la narración y se centraba en la evangelización del apóstol. Si atendemos a la historicidad de lo relatado por Lucas, el viaje en sus *Hechos* no sería un elemento de ficción de la trama sino el auténtico proceso por el que tuvo que pasar necesariamente el cristianismo para lograr su primera gran expansión. En esta misma línea, los *Hechos* apócrifos utilizarían una estructura similar para hacer más verosímil la narración de la evangelización de los apóstoles con la autoridad que la obra de Lucas les confería. Así pues, si bien es cierto que la similitud entre el viaje y el reencuentro de los amantes típico de la novela erótica griega se encuentra en algunos de los *Hechos* apócrifos

¹⁰² HOLZBERG, N. (1995) *The Ancient Novel: An Introduction*, London & New York, pp. 22-23.

¹⁰³ EGGER, B. (1994) “Women and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance”, in Tatum, J. (ed.) *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, MD & London, pp. 266-274.

¹⁰⁴ MORENILLA, C. (1998) “Amor y aventuras en la comedia y la novela”, in Bañuls, J.V.; De Martino, F.; Morenilla, C. & Redondo, J. (eds.) *El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental*, Bari, 223-248.

¹⁰⁵ BOWIE, E. (2002) “The chronology of the earlier Greek novels since B.E. Perry: revisions and precisions”, *AN* 2, 47-63. RUIZ MONTERO, C. (2006) *La novela griega*, Madrid, pp. 25-28.

¹⁰⁶ WHITMARSH, T. (2011) *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. Returning Romance*, Cambridge, p. 6

¹⁰⁷ KONSTAN, D. (2004-2005) “Travel in Heliodorus: Homecoming or voyage to a promise land”, *Classica* 17-18, 185-192.

tardíos como los *Hechos de Jantipa, Polixena y Rebeca* o los *Hechos de Felipe*¹⁰⁸, de nuevo su modelo siguen siendo los *Hechos* canónicos, a pesar de que su relación con la novela sea mucho más acusada.

Una tercera vía es la que proponen Piñero y Del Cerro. Ambos autores en su introducción a la edición y traducción española de los *Hechos* apócrifos cuestionan, precisamente, la dependencia de estas obras respecto de los modelos literarios grecoromanos de la época y proponen los *Hechos* lucanos como el modelo sobre el cual se basan las narraciones apócrifas de los apóstoles¹⁰⁹. Dichos autores, además de postular la obra de Lucas como modelo narrativo, opinan que este tipo de relatos utiliza un gran número de fuentes bíblicas y que es sobre todo en los textos neotestamentarios donde encuentran su fuente de inspiración. Ambos minimizan las similitudes entre la novela griega y los *Hechos apócrifos*, destacan la presencia del martirio en las narraciones sobre los apóstoles, e incluso matizan la función del viaje, señalada como punto clave, con las connotaciones evangelizadoras que en estos textos posee, ya que obedece a un plan premeditado y es inherente a la misión asumida por los apóstoles.

Nuestra opinión general, aunque con algunos importantes matices que observaremos en el caso de los *Hechos de Pablo y Tecla*, se sitúa mucho más cerca de los postulados de Piñero y Del Cerro, que consideran la originalidad de los *Hechos* apócrifos en relación con los *Hechos* canónicos y con el gran influjo de los textos bíblicos como fuente de inspiración, si bien no se puede considerar jamás un fenómeno literariamente aislado. Los *Hechos* canónicos de Lucas compartirían unos esquemas comunes con la novela griega de la época, pero su importancia dentro de la literatura cristiana hizo que se convirtiera en un modelo literario al que acudirían los autores de los cinco grandes *Hechos* apócrifos. Por ello, tal vez podríamos hablar del género *Hechos* (πράξεις / *acta*) por la dificultad de adscribir estas obras a uno de los géneros tradicionales, porque estos textos se basan en los *Hechos* canónicos, por el contexto cristiano en el que se desarrolla y, por último, porque estas narraciones donde se narran las peripecias de los apóstoles acuñaron el término πράξεις, seguramente en un intento de vincular la obra en cuestión al texto lucano.

¹⁰⁸ KONSTAN, D. (2009) "Reunion and Regeneration: Narrative Patterns in Ancient Greek Novels and Christian Acts" in Karla, G.A. (ed.) *Fiction on the Fringe. Novelistic Writing in the Post-Classical Age*, Leiden, pp. 110-116. No olvidemos la importancia de estas secuencias en los *ATH* que comentaremos llegado el momento.

¹⁰⁹ PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2004) *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Vol. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, pp. 36-44.

1.5. Los orígenes de la hagiografía

1.5.1. Las fuentes de la hagiografía y su clasificación tradicional

Las primeras persecuciones cristianas provocan la necesidad de crear algún tipo de documento de carácter oficial o literario que las recoja¹¹⁰. Dichas persecuciones fueron llevadas a término por los emperadores Nerón (64-68), Domiciano (81-96), Trajano (109-111), Marco Antonio (161-180), Septimio Severo (202-210), Maximino (235), Decio (250-251), Valeriano (256-259)¹¹¹, Diocleciano¹¹² (303-312/3) o Juliano el Apóstata (361-363).

Los *Evangelios* canónicos ya narraban cómo Jesús fue acosado por los judíos y condenado a la cruz por difundir la nueva fe. Por su parte, sus sucesores no se libraron, a tenor de lo mencionado en los *Hechos de los Apóstoles*, de la persecución por parte de las autoridades judías. Por ello en los *Hechos* encontramos pasajes en los que los seguidores de Jesús son perseguidos por los judíos e incluso llegan a ser encarcelados: Juan y Pedro son conducidos ante el sanedrín (*Acta* 4, 1-21); un poco más tarde vuelven a ser encarcelados junto al resto de apóstoles, aunque son liberados por un ángel (*Acta* 5, 17-18), que, sin embargo, no evita su vuelta ante el tribunal (*Acta* 5, 27-40).

Mención aparte merece la encarcelación, martirio y muerte de Esteban (*Acta* 6, 8 a 8), considerado a partir de este momento el primer mártir del cristianismo, y el caso de Saulo de Tarso, perseguidor de los cristianos (*Acta* 8, 1-3) que acaba convirtiéndose y cambiando su nombre por el de Pablo (*Acta* 9, 1-31). Además, en el *corpus* de los *Hechos* apócrifos podemos leer el martirio de cuatro de los apóstoles protagonistas (Andrés, Pedro, Pablo, y Tomás).

En la época del surgimiento del cristianismo existían tantos cultos como ciudades y pueblos agrupados bajo el poder de Roma y el homenaje público a los dioses de la ciudad imperial y al propio emperador eran obligatorios para todo ciudadano. Un nuevo dogma como el cristiano, relacionado con los cultos místicos por sus

¹¹⁰ Sobre el tema véase: FOX, L. R. (2006) *Pagani e cristiani*, Bari. [Fox, R.L. (1986) *Pagans and Christians*, London]; especialmente el capítulo IX (Persecuzione e martirio, pp. 449-532).

¹¹¹ Un breve resumen de los fundamentos de las persecuciones de Decio y Valeriano se puede leer en la obra anteriormente citada (Jossa 1997: 177-181).

¹¹² Para más información acerca de la llamada “gran persecución” recomendamos la lectura del siguiente libro en el que se estudian los aspectos más relevantes de dicha persecución anticristiana (pp. 35-79). DE STE. CROIX, G.E.M.; STREETER, J. & WHITBY, M. (2006) *Christian persecution, martyrdom and orthodoxy*, Oxford.

acusadores romanos – si tomamos por ciertas las palabras de Tertuliano (*Apol.* 7) – era sospechoso de invocar fuerzas divinas oscuras y temibles, capaces de amenazar a la ciudad, y se relacionaba con prácticas mágicas¹¹³.

Así, la difusión meteórica del cristianismo, su asociación a los cultos místéricos orientales y el rechazo del poder político romano por parte de los cristianos estimularon las persecuciones¹¹⁴. Jossa sostiene que tradicionalmente, a partir de un pasaje del propio Tertuliano (*Apol.* 4, 3), se había interpretado que las campañas contra los cristianos se basaban en una ley especial que prohibía, desde el principado de Nerón, el ejercicio de la religión cristiana en los territorios del imperio. Una segunda teoría, formulada también en base a una noticia de Tertuliano (*Apol.* 7, 1), decía que los cristianos eran perseguidos siguiendo la ordenanza penal general acusados de diversas abominaciones como infanticidios o antropofagia. Finalmente, la posición que defiende el propio autor, es la de que los cristianos habrían sido condenados en base al poder de *coercitio*, ostentado por los magistrados romanos para el gobierno de las provincias, que preveía acciones represivas para mantener el orden público en las provincias cuando no se reconocía la *religio* romana ni la *maiestas* imperial¹¹⁵.

Durante los primeros dos siglos las persecuciones fueron episódicas y esporádicas y es difícil cuantificar las víctimas que realmente murieron por defender la fe¹¹⁶. Normalmente las fuentes cristianas tienden a exagerar los martirios y a engordar las cifras reales de ejecutados (cf. Grant 1987: 21-22). Sirva como ejemplo los números expuestos por De Ste. Croix a propósito de la persecución en Palestina de los cristianos que describe Eusebio de Cesarea en sus *Mártires de Palestina* y que demuestran un número de muertes menor a lo popularmente aceptado (dos de media al año durante los casi diez años que abarca el testimonio de Eusebio)¹¹⁷.

La creación de un cierto tipo de literatura especializada en este tipo de asuntos parece en este contexto una imperiosa necesidad. Las comunidades necesitan recordar e

¹¹³ LEPALLEY, C. (2000) “I cristiani e l’Impero romano” in Mayeur, J.M.; Pietri, C.; Pietri, L.; Vauchez, A. Venard, M. (eds.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. I. Il nuovo popolo dalle origini al 250*, Roma, pp. 230-232. La acusación de magia al apóstol, como veremos, es un tópico común que aparece a menudo en los *Hechos* apócrifos.

¹¹⁴ GARCÍA PÉREZ, J.M. (2007) *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid, pp. 330-332. El autor destaca la renuncia del colectivo cristiano al culto que Roma exigía a todos sus ciudadanos era un delito contra la autoridad, además aporta un pasaje de Orígenes (*Cels.* 5, 37) en el que se manifiesta que el cristiano en caso de conflicto entre religión y autoridad imperial, deberá actuar haciendo predominar la primera de ellas.

¹¹⁵ JOSSA, G. (1997) *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma, pp. 83-88.

¹¹⁶ LEBRETON, G. & ZEILLER, G. (1975) *Storia della chiesa. I. La chiesa primitiva*, Torino, pp. 515-516.

¹¹⁷ DE STE. CROIX, G.E.M. (1954) “Aspects of the ‘Great’ Persecution”, *HTR* 47-2, pp. 101-102.

inspirarse a través de estos relatos edificantes. Rapp subraya cómo los textos hagiográficos juegan un papel significativo a la hora de unir al hagiógrafo y a su público para participar en cierta medida de la santidad¹¹⁸. Es precisamente este anhelo de participación de la santidad y, en definitiva, de lo divino lo que impulsa la creación de documentos hagiográficos, desde las actas de los mártires a las vidas de santos.

Aigrain (1953: 7) distingue dos tipos principales de fuentes para el estudio de la hagiografía: de un lado los martirologios, listado de santos según los aniversarios celebrados en las diferentes iglesias de un modo más o menos solemne, de entre los cuales los de tipo histórico responden al primer tipo de hagiografía (1953: 11), y, de otro, las fuentes documentales y narrativas que, a su vez, divide en tres tipos: epigráficas, diplomáticas y literarias (1953: 107).

1. El primer gran tipo de fuentes, los martirologios, se testimonia por vez primera a mediados del siglo II en la epístola que los fieles de Esmirna utilizan para hacerse eco de la muerte de su obispo Policarpo, donde declaran que se reunirán año tras año para conmemorarlo en su tumba. Esta costumbre de celebrar la muerte del mártir, nacida en los círculos cristianos urbanos bajo el gobierno de Antonino Pío gracias en buena medida a Ignacio de Antioquía¹¹⁹, se va extendiendo y evolucionando paulatinamente. Con ella se crea una documentación en la que aparecen como elementos principales el nombre del mártir, las fechas en las que se ha de celebrar su obituario y, con el paso del tiempo, un pequeño resumen de la vida del mismo (cf. Aigrain 1953: 12-13).

2. El otro gran conjunto de fuentes para el estudio de la hagiografía lo constituyen las manifestaciones documentales escritas de diferente índole que Aigrain (1953: 106-107) clasifica en tres grandes subconjuntos: fuentes epigráficas, diplomáticas y literarias.

2.1. En primer lugar, las inscripciones son una preciosa fuente para el estudio del culto a los santos en la antigüedad ya que en la mayor parte de casos se realizan poco tiempo después de la muerte del mártir. Los epitafios más antiguos recogen el nombre del difunto acompañado de un sencillo epíteto. En cambio, a partir del siglo tercero se comienza a incluir también la fecha de la deposición, sobre todo en los

¹¹⁸ RAPP, C. (1998) "Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis", *J ECS*, 6-3, p. 432.

¹¹⁹ BARNES, T. M. (2010) *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, p. 18-19.

epitafios papales, y tras la Paz de la Iglesia, a caballo entre los siglos IV-V, se añade al nombre del mártir el término *sanctus* (cf. Aigrain 1953: 109-111).

2.2. En segundo lugar, el grupo de las fuentes diplomáticas está formado por cartas, diplomas o redacciones de actas consistoriales. Dentro de esta segunda categoría, la correspondencia epistolar de los primeros teólogos y Padres de la Iglesia aporta una gran información acerca del culto a los santos y mártires. Como ejemplo, se puede recordar la carta escrita por la iglesia de Esmirna sobre el martirio de Policarpo o el *corpus* epistolar de Clemente de Roma o de Ignacio de Antioquía. Compartiendo rasgos similares se encuentran, según Aigrain (1953: 117-120), las memorias o autobiografías, de entre las que destaca las *Confesiones* de San Agustín de Hipona o el llamado *Carmina de vita sua* de Gregorio Nacianceno.

Mención aparte dentro de esta categoría merece para Aigrain el panegírico, género oratorio muy utilizado y bien conocido por los Padres de la Iglesia, quienes habían recibido una educación con un marcado carácter retórico de la mano de maestros paganos como Libanio, caso de Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno o Juan Crisóstomo. El panegírico en los primeros siglos del cristianismo constituye un ejercicio retórico en el que se busca la consagración de personajes no canonizados y que por su propia naturaleza, cerca de la retórica y la oratoria, permite una gran libertad creativa y argumental (cf. Aigrain 1953: 121-124).

2.3. En tercer lugar tenemos las fuentes literarias. Delehaye y Aigrain observan un especial interés por parte de los historiadores cristianos de los primeros siglos como Eusebio de Cesarea por la fortuna de los mártires, hecho que estimula la creación y difusión de las leyendas hagiográficas. El término ‘leyenda’, despojado aquí de su connotación negativa, hace referencia simplemente a los diferentes tipos de narraciones de vidas de santos que Delehaye clasifica en *novelas*, en las que el autor crea una narración a partir de hechos más o menos históricos relacionados con algún mártir o personaje santo, y *relatos*, los cuales, a su vez, subdivide en *fábulas*, *cuentos* y *mitos* (cf. Delehaye 1927b: 1-11). Así, la leyenda propiamente dicha, en la medida en que se acerca más o menos a la realidad, puede situarse más cerca del primer grupo o bien dentro del segundo (cf. Aigrain 1953: 125-130).

A partir de esta sencilla clasificación propuesta por Delehaye, Aigrain intenta agrupar los diferentes tipos de fuentes literarias en cinco grupos en los que incorpora diferentes clases de narraciones que con el tiempo se convertirán en géneros bien diferenciados por su estructura, forma y contenido.

2.3.1. Así, el primer subconjunto que presenta es el de los hechos y pasiones de los mártires, probablemente las narraciones más antiguas en las que podemos observar el componente hagiográfico por tratar de personajes relacionados con los textos neotestamentarios y por enlazar a través del título de estas obras con los *Hechos de los apóstoles*. Sin embargo, el origen de este tipo de narraciones se sitúa en la redacción de las actas oficiales de los procesos judiciales. Estos primeros documentos, de carácter oficial, son escritos por testigos oculares de los procesos y suponen, pues, una fuente historiográfica de primera calidad para el estudio de las persecuciones cristianas y de los mártires en la antigüedad.

No obstante, es a partir de estos documentos cuando comienza un proceso de literalización de los mismos con la intención de configurar la narración de la vida de un santo cuya característica principal, compartida, por otro lado, con la mayoría de escritos apócrifos del *Nuevo Testamento*, suele ser el predominio del componente maravilloso en detrimento de la exactitud documental. Fruto de esta tendencia son las pasiones épicas, término acuñado por Delehayé, en las que el autor inventa con total libertad aquello que sea necesario para satisfacer la curiosidad de sus lectores y en los que las referencias históricas, si las hay, suelen ser inexactas o, cuando menos, poco fiables (cf. Aigrain 1953: 135-151). A esta categoría pertenecen los cinco *Hechos* apócrifos en los que observamos las características principales de estos relatos: ausencia de datos históricos concretos, presencia del componente maravilloso o especial atención a las escenas de interrogatorios y de suplicios. A pesar de ello, Delehayé (1927b: 3-4), prefiere considerar este tipo de textos como novelas con trasfondo histórico, lo cual implica una labor investigadora del autor, quien aplica a la obra los recursos de su talento y su imaginación.

2.3.2. Continuando con el esquema propuesto, el segundo tipo corresponde a las llamadas “vidas de santos”, sean mártires o no, que gozan de una gran popularidad entre las capas más bajas de la sociedad y que se relacionan estrechamente con el género biográfico (cf. Aigrain 1953: 156-157). La *Vida de Cipriano* está considerada como la primera biografía cristiana en lengua latina e incluso algunos autores la han tenido por el modelo literario que determinó la forma y el contenido de las vidas de santos posteriores¹²⁰; aunque, por otra parte, otros, como Delehayé¹²¹ o Barnes (2010: 82-84), la han considerado como un panegírico, destinado a ser leído en público con un

¹²⁰ HARNACK, A. (1913) *Das leben Cyprians. Die erste christliche Biographie*, Leipzig, p. 33.

¹²¹ DELEHAYE, H. (1921) *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Wetteren, pp. 69-77.

contenido apologético latente. Probablemente, éste sea el tipo de documento hagiográfico que más fortuna haya tenido no sólo en la antigüedad, sino también en los siglos posteriores. Por esta razón, como decíamos al inicio, es habitual utilizar el término ‘hagiografía’ como equivalente a ‘vida de santo’ y se tiende, por norma general, a pensar en la hagiografía como un género estrictamente biográfico. Como afirma Impellizzeri, la hagiografía – como sinónimo de ‘vida de santo’ – es un clásico producto de la cultura de los monasterios que se inicia, en el caso oriental, con la *Vida de Antonio* y con la de Basilio de Cesarea, constituyendo un género literario con unas reglas propias y un propósito de edificación que buscaba perpetuar el recuerdo de los santos ascetas o mártires que daban prestigio al monasterio que los había acogido¹²².

2.3.3. En tercer lugar, Aigrain (1953: 172-173) considera otro grupo más, con unas características particulares dentro de las fuentes narrativas de la hagiografía: las colecciones de biografías de santos con una finalidad moralizante. A partir de su origen en las colecciones de vidas de ascetas y monjes orientales, estas colecciones gozan, sobre todo en la Edad Media, de un gran prestigio y difusión.

2.3.4. En cuarto lugar, encontramos las recopilaciones de milagros de santos. Dentro de este tipo de literatura de carácter hagiográfico se les da una importancia central a los milagros realizados por el santo en cuestión, y el componente sobrenatural y taumáturgico se halla presente en tanto que elemento inherente al propio género. De entre las compilaciones de milagros más interesantes tenemos los relatos milagrosos de Santa Tecla, los de los santos Cosme y Damián o los de Ciro y Juan. La principal virtud milagrosa es la curación espontánea de enfermos en el templo dedicado al santo a través del ritual de la *incubatio*, cuya práctica se relataba ya en época helenística en los *ἰάματα* de Posidipo y se relaciona con la tradición de la religión grecorromana y, en especial, con el culto a Asclepio en Epidauro (cf. Aigrain 1953: 178-181). Para Fernández Marcos estas recopilaciones de milagros demuestran el resurgimiento de esta práctica en el cristianismo, extendida por lo menos hasta el siglo VII, como nos muestran claramente los milagros de los santos Ciro y Juan¹²³.

2.3.5. Por último, para cerrar la clasificación de las diferentes fuentes para el estudio de la hagiografía tenemos que hablar de las llamadas “obras de invención y de translación”, textos añadidos al final de las vidas de santos con un carácter oficial que

¹²² IMPELLIZZERI, S. (1993) *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano, pp. 284-285.

¹²³ FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1975) *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, pp. 20-21.

normalmente han de ser entendidos como una composición independiente cuyo origen remonta a los primeros movimientos de las reliquias de los santos en la iglesia oriental (cf. Aigrin 1953: 186-188).

1.5.2. Proto-hagiografía y hagiografía propiamente dicha

Con todo, a pesar de esta clasificación tradicional de la hagiografía observada desde la tradición bolandista, es preciso determinar dos grandes etapas fundamentales en el proceso de la creación de la hagiografía como un género así de rico y diverso. En realidad, podríamos incluso hablar de una etapa de proto-hagiografía y otra de hagiografía propiamente dicha que no nacería sino a partir del siglo IV con la eclosión de una literatura cristiana en la que comenzarán a primar los modelos biográficos utilizados sobre todo en las vidas de filósofos y se abandonarán los propios de la literatura martirial y de los *Hechos* apócrifos. Mientras que el modelo de los *Hechos* lo encontrábamos en el *Nuevo Testamento*, las vidas de santos a partir del siglo IV se cimentarán claramente sobre la base de la biografía grecorromana.

Desde el punto de vista social, la proto-hagiografía se situaría en la primera etapa de la difusión del cristianismo marcada por las persecuciones romanas, mientras que la hagiografía propiamente dicha se desarrollaría posteriormente con el cristianismo en pleno auge o ya oficializado a partir del siglo IV. Esta proto-hagiografía estaría compuesta, a nuestro juicio, fundamentalmente por dos tipos de narraciones cuyo apogeo se concentra entre los siglos II y III: los *Hechos* apócrifos de los apóstoles y las actas de los mártires. Los primeros responden a una necesidad de las primeras comunidades cristianas y las segundas a una realidad social e histórica, aunque ambas son fruto de una misma época: la de las persecuciones. Ambos tipos de textos adquieren tintes dramáticos a través del martirio, el verdadero eje vertebrador de la proto-hagiografía, pero las actas tratarían de respetar la veracidad histórica, – o al menos en algunos casos, ya que, de cualquier manera, nos enfrentamos a textos poco fiables¹²⁴ – mientras que los *Hechos* apócrifos representarían la vertiente más ficticia y novelesca. Cuando las persecuciones acaban con la oficialización del culto cristiano, las narraciones de los martirios dejan de ser un relato de actualidad y por ese motivo, los hagiógrafos del siglo IV se ven obligados a buscar otros modelos literarios con los que

¹²⁴ CONSOLINO, F.E. (1992) “La donna negli *Acta martyrum*”, in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, pp. 95-96.

poder contentar la demanda del público cristiano, y esos modelos, como ya señalaba Cox Miller (1983: 45-51), parecen encontrarlos en las biografías de filósofos que coinciden cronológicamente con los textos que hemos calificado como proto-hagiográficos.

La elección del modelo biográfico viene dada por dos razones fundamentales: en primer lugar porque el personaje retratado y la época en la que se encuadra la acción narrativa no es la misma, y en segundo porque las biografías de filósofos se revelaban como una herramienta eficaz para narrar una serie de episodios similares temáticamente a los narrados en los *Hechos* apócrifos y que habrían de subsistir parcialmente en estas vidas de santos a partir del siglo IV. El modelo de los *Hechos* no podía aplicarse a otros personajes fuera del círculo de los apóstoles y de un contexto evangelizador como en el que se situaban dichos relatos. Los mártires y los apóstoles, quienes en los *Hechos* apócrifos padecían siempre el martirio excepto en la versión griega de los *Hechos de Juan*, iban a dar paso a toda una nueva generación de cristianos virtuosos que habían de ser ensalzados por las comunidades cristianas como confesores, obispos, ascetas, vírgenes o simplemente buenos cristianos que debían constituir un modelo de conducta para el resto de la comunidad. Además, con el surgimiento del monaquismo aparecen toda una serie de virtudes, presentes ya en la tradición filosófica griega o introducidas por el cristianismo, como la fe, la virtud de la esperanza, la castidad, el abandono de los bienes terrenales o la obediencia¹²⁵, las cuales se aplicarán a estos personajes que, sin sufrir necesariamente martirio, se convertirán en ejemplos de conducta.

Así pues, con el modelo de los *Hechos* agotado, hacía falta buscar otro tipo de narración que sirviera para contar las peripecias de estos nuevos personajes y así se utilizó el género biográfico. Esta elección se debe a los puntos en común que encontramos entre las narraciones de las vidas de los filósofos y los *Hechos* apócrifos primeros y las vidas de santos después, textos en los que aparecen como temas recurrentes las escenas en que se demuestra la sabiduría del personaje retratado, su capacidad taumatúrgica o su ascetismo. El ejemplo más claro de todos lo encontramos en la *Vida de Antonio*, obra que inaugura el primer *floruit* de la hagiografía propiamente dicha y que fue escrita por Atanasio de Alejandría en torno al 357, a pesar de que Monaci haya propuesto el relato biográfico sobre Orígenes que aparece en el sexto libro de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea como el punto de arranque de la

¹²⁵ GOBRY, I. (1991) *Storia del monachesimo I*, Roma, pp. 37-48.

hagiografía¹²⁶. Sin embargo, según esta misma investigadora, existe una diferencia fundamental entre el relato biográfico de Eusebio y el resto de βίοι que aparecen en el siglo IV que es la importancia en estas últimas del milagro como elemento característico del biografiado. Dicha presencia de lo milagroso lo achaca a la reacción frente al arrianismo de la Iglesia, utilizando los milagros de Jesús como una prueba de su divinidad y aplicando el mismo esquema a los personajes santos biografiados por influencia de las vidas de filósofos¹²⁷. Con todo, en nuestra opinión, también se tendría que tener en cuenta la presencia de milagros en los *Hechos* apócrifos de los apóstoles y su relación con las figuras de los filósofos paganos comentadas unas líneas más arriba como aspecto determinante para el cambio de rumbo del discurso biográfico cristiano.

La *Vida de Antonio* se ha relacionado tradicionalmente con diversos textos griegos con un marcado carácter biográfico como el *Agésilao* de Jenofonte, la *Vida de Plotino* de Porfirio o la *Vida de Apolonio de Tiana* de Flavio Filóstrato¹²⁸. A pesar de que algunos autores han cuestionado la autoría de Atanasio de Alejandría¹²⁹, otros han considerado absolutamente compatible la utilización de modelos y esquemas literarios de carácter clasicista con la teología y la formación del eclesiástico alejandrino¹³⁰, y han destacado su papel de educador en el relato, por lo que la finalidad moralizante y didáctica no sería sólo uno de los objetivos finales de esta vida¹³¹, sino también una parte especial de la propia narración.

El modelo literario de la *Vida de Antonio* no se encuentra en la proto-hagiografía, entendida como la conjunción de actas de mártires y de *Hechos* apócrifos de los apóstoles, sino en algún tipo de biografía de la considerada “helenística”. Entre los diferentes modelos comentados por Quasten, las dos vidas filosóficas, la de Plotino de Porfirio y la de Apolonio de Tiana de Filóstrato, serían seguramente el auténtico modelo de esta obra que marcará el estilo literario de las vidas de santos posteriores, es decir, de la propia hagiografía. En consecuencia, la hagiografía propiamente dicha,

¹²⁶ MONACI, A. (2004) “Pagani e cristiani nello specchio della biografia”, in Monaci, A. (ed.) *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, Verucchio, 51-109.

¹²⁷ MONACI, A. (2006) “La trasformazioni del discorso agiografico da Eusebio a Atanasio”, *AnnSE* 23, 45-65.

¹²⁸ QUASTEN, J. (1985) *Patrología*, Vol. II, Madrid, pp. 43-49. [Quasten, J. (1953) *Patrology*, Vol. II, Utrecht]

¹²⁹ BARNES, T.D. (2001) *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire*, Harvard, p. 240.

¹³⁰ CAMERON, A. (2000) “Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, p. 75.

¹³¹ ROUSSEAU, P. (2000) “Antony as Teacher in the *Greek Life*”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 89-109.

entendida como vida de santo, no nacería hasta este siglo IV. Posteriormente, su desarrollo se vio marcado fundamentalmente por la utilización del género biográfico, aunque no de manera exclusiva como hemos visto en la clasificación anterior. Precisamente, desde este punto de vista se ha observado a la hagiografía cristiana en los últimos tiempos bajo la óptica general de la biografía grecorromana, para considerar el discurso hagiográfico un elemento propio de la época y común a paganismo y cristianismo (cf. Monaci 2010: 93), en la línea de autores como Van Uytfanghe¹³² o Canetti¹³³. Igual que la biografía grecorromana, con la que los evangelios y la hagiografía cristiana compartían una serie de *family resemblances* (cf. Burridge 1992: 189-190), esta última no está compuesta por una serie de esquemas cerrados sino que, como subraya el propio Van Uytfanghe (2005: 248), es más bien abierta y flexible. Con este cambio significativo hacia el discurso biográfico la hagiografía se convierte en un tipo de biografía espiritual con cinco características básicas: la primacía de la conmemoración del santo; el carácter laudatorio, idealizante, apologético y selectivo de la obra; la unión entre la vida y un ἥθος basado en la *imitatio Christi*; su objetivo moralizador y pedagógico en tanto que *exemplum* para la comunidad cristiana y el retrato del santo, diferente según el caso concreto, pero siempre como elemento del poder divino, como ἄνθρωπος θεοῦ (cf. Van Uytfanghe 2005: 240-247).

1.5.3. Los personajes retratados: Apóstoles, mártires y santos

En los *Hechos* apócrifos, como sucedía en los *Hechos* de Lucas, los protagonistas son los apóstoles de Jesucristo. En *Mc.* 3, 14-19 aparece la elección de los doce apóstoles por parte de Jesús. El grupo es constituido inicialmente por Simón (Pedro), Santiago (hijo de Zebedeo), Juan, Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago (hijo de Alfeo), Tadeo, Simón el Cananeo y Judas Iscariote. En opinión de Roloff, la elección de doce apóstoles fue una acción cargada de simbolismo. Al ser doce las tribus de Israel, nombrando un similar número de apóstoles, Jesús trataba de reivindicar públicamente sus derechos sobre la totalidad de Israel¹³⁴.

¹³² VAN UYTFANGHE, M. (1994) "L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?", *AB* 111, 135-188.

¹³³ CANETTI, L. (2008) "Biografía, agiografía e persona. Una genealogía del discurso biográfico", in Canetti, L. (ed.) *Il passero spennato. Riti, agiografía e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, 63-84.

¹³⁴ ROLOFF, J. (1984) *Hechos de los Apóstoles*, Madrid, pp. 55-64. [Roloff, J. (1981) *Die Apostelgeschichte*, Göttingen]

Sin embargo, la definición de apóstol no parece del todo clara en los primeros siglos, sobre todo tras la traición de Judas Iscariote. En *Hechos* 1, 15-26, pasaje que narra la sustitución de Judas, en boca de Pedro se señalan las dos condiciones que el candidato había de cumplir: ser varón y haber sido uno de los discípulos que estuvieron con Jesús desde su bautismo hasta el día de la ascensión, requisito que descartaba a un personaje tan influyente como Pablo, quien con insistencia reclamaba en sus epístolas el título de apóstol¹³⁵. Según Richard (1998: 38), la definición de apóstol de Pedro mira fundamentalmente al pasado y restringe el apostolado a la vida de Jesús y a sus enseñanzas en Jerusalén. El propio Pablo, en opinión de Roloff (1984: 63), intenta hacer más amplio el concepto de “apóstol” cuando en *Gal.* 1, 19 no habla de los “doce”, sino de los “apóstoles”. Así, en *1Cor.* 15, 3-11 considera apóstoles a un grupo determinado de personas: aquellos que habían visto al Señor resucitado. Además, por si fuera poco, en Palestina y Siria se consideraban apóstoles a los misioneros enviados por una comunidad contra los que Pablo arremete en *2Cor.* 11.

Por otra parte, el propio Roloff (1984: 62) destaca un hecho interesante con respecto a los apóstoles y es que según los datos de la tradición primitiva, Jesús no intentó preparar a los doce para las labores que habrían de acometer después de su muerte ni les instó a crear la Iglesia, lo que parece ser iniciativa de Pedro y del resto del grupo. Con todo, en *Mc.* 3, 15 se indica explícitamente como Jesús les otorga a los apóstoles el poder de expulsar a los demonios.

En efecto, en los cinco grandes *Hechos* apócrifos parece que se impuso la tradición apostólica con Pablo integrado dentro de esta categoría. Fuera por iniciativa de Pedro y del resto de compañeros o no, el caso es que la creación de la Iglesia muestra la necesidad de expandir la doctrina de Jesús convirtiéndose los apóstoles en misioneros como los que criticaba Pablo en su *Segunda Epístola a los Corintios*. Sin embargo, en la tradición apostólica no se quiso renunciar al don de la exorcización otorgado por su maestro, cualidad que hacía participar a los apóstoles de un cierto grado de divinidad. De hecho, Pablo en *Hechos* 16, 18 consigue expulsar a un espíritu maligno del cuerpo de una joven en Macedonia. La misión evangelizadora de los apóstoles no parece contar con demasiadas fuentes documentales fidedignas, excepto en los casos de las misiones

¹³⁵ RICHARD, P. (1998) *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los apóstoles*, Santander, pp. 35-38.

de Juan y de Pedro¹³⁶, por ello quizá se hizo latente la necesidad de los *Hechos* apócrifos para cubrir aquel vacío¹³⁷.

En los *Hechos* apócrifos las capacidades sobrenaturales de los apóstoles se multiplican. Como apuntaba Junod (1981: 214-215) el apóstol no es tanto un θεῖος ἀνὴρ a la manera de Apolonio de Tiana, sino un Θεοῦ ἀνὴρ, un θεράπων Κυρίου, un intermediario que obra milagros gracias al uso de una δύναμις ligada al cumplimiento de la voluntad divina. Sus capacidades, como en los evangelios, se centran en tres habilidades fundamentales: la curación y resurrección de los muertos, el poder profético y la capacidad de poder controlar los elementos en general.

Las curaciones y resurrecciones acreditan a quien las realiza¹³⁸ y se convierten desde esta perspectiva en una confirmación de la δύναμις otorgada por Dios a los apóstoles. Así, en los *Hechos de Andrés* un testigo asegura que éste es capaz de acometer numerosos prodigios entre los que se encuentra la resurrección (*AAn* 25). Juan también es capaz de resucitar de los muertos a Cleopatra y Licomedes, noble matrimonio de Éfeso (*AJ* 23-24). Pedro, además de poder ejercer la resurrección sobre los animales, también es capaz de controlar el paso de la muerte a la vida con humanos, como se demuestra cuando resucita a la hija de un jardinero en la versión latina de sus *Hechos* (*APet* 2). Pablo también parece ostentar tan maravillosa cualidad al resucitar a Dion (*Pap. Heid. P.* 33). Y, por último, Tomás resucita a una muchacha que había sido asesinada por un joven posteriormente arrepentido (*AThom* 53-54).

En segundo lugar, menos productiva se muestra la capacidad profética de los apóstoles – tan sólo en Andrés –. En la antigüedad ya encontrábamos figuras como Isis (Diod. Sic. I 25) o Euno (Diod. Sic. XXIV 2, 5) capaces de profetizar y hacer milagros, poderes que también ostentan los filósofos retratados en esta época (Phil. VA IV 35)¹³⁹. Andrés muestra su clarividencia en una escena en la que observa en sueños los problemas que se le vendrían encima a causa de su relación con Maximila y de los celos y la rabia de su esposo Egeates (*AAn* 19). Un poco más adelante, sin la aclaración de si se trataba de una visión en sueños o no, el propio Andrés se muestra capaz de profetizar su martirio a manos del propio Egeates (*AAn* 45).

¹³⁶ LOI, V. (1984) *Le origini del Cristianesimo*, Roma, pp. 149-155.

¹³⁷ BARDY, G. & DI NOLA, G. (1996) *Storia della letteratura cristiana antica greca. Storia Letteraria. Letteratura critica e Approfondimenti tematici*, Città del Vaticano, pp. 141-142.

¹³⁸ ESTÉVEZ LÓPEZ, E. (2004) “Identidades y (de)construcciones socio-religiosas en los relatos de curación de los hechos apócrifos”, *EB* 62-2, pp. 209-211.

¹³⁹ KOLENKOW, A.B. (1980) “Relationship between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity”, *ANRW* 23-2, pp. 1472-1473.

En tercer lugar, el control sobre los elementos en los *Hechos* apócrifos se centra en particular en los animales que aparecen en las diferentes narraciones. En algunos casos el control se ejerce de manera directa mediante una serie de órdenes que la bestia acata de inmediato. Éste es el mecanismo utilizado por Pedro con un perro (*APet Sim 9*) y un arenque (*APetSim 13*), que utiliza para demostrar al pueblo de Roma la superioridad de su poder frente al de Simón el Mago. No obstante, los animales parecen mostrar de por sí una predisposición a prestar su ayuda. Los *Hechos de Pablo* son los que de una manera más clara relatan estos prodigios. En ellos tanto Pablo como su discípula Tecla son ayudados en momentos importantes de la narración por leones y leonas que se alían con ellos ante la adversidad. En una primera escena un león toma voz humana y le pide al apóstol que le bautice: el célebre episodio del león de Jericó (*Pap. Bodmer A6*). Más tarde es una leona la que defiende a Tecla del resto de bestias que la pretendían atacar durante su martirio en Antioquía (*ATh 33*).

Por otro lado, en estos textos el martirio está fuertemente ligado a la figura del apóstol. Para Morard (1981: 96) el dramático final de los apóstoles es una victoria como mensajeros de una doctrina superior. Como afirma Monaci (2010: 79-80) existe en la época un lenguaje común en las escenas de martirio, a pesar de la variedad de géneros utilizados. Los mártires reafirman su fe en un único Dios, proclaman la creencia en la divinidad de Cristo y afirman ser cristianos. El martirio aparece en cuatro de los cinco *Hechos* apócrifos principales siendo la versión griega de los *Hechos de Juan* la única que no muestra el martirio del protagonista. Así, Andrés es crucificado como su señor Jesucristo (*AAn 51*). Pedro pide ser crucificado cabeza abajo con la intención de ofrecer a sus discípulos una ulterior enseñanza relacionada con el gnosticismo cristiano (*APet 37*) – aunque esta práctica sea una constante en la época de Domiciano, según Eusebio de Cesarea (*HE VIII 8, 1*) –. Pablo, por su parte, es decapitado por orden de Nerón, y después del extraordinario fenómeno que acontece durante la decapitación, cuando en vez de brotar sangre de su cuello es leche el líquido que mana de sus venas, éste resucita como su maestro (*MP 5*). Finalmente Tomás es asesinado por las lanzas de cuatro soldados (*AThom 164*).

Evidentemente, el contexto histórico es el que provoca esta insistencia en el martirio. A propósito de los mártires que como los apóstoles acaban convertidos en santos, la primera pregunta que habríamos de formular es ¿qué es un santo o qué podemos considerar como santo? Aunque, dado que en el primitivo cristianismo, sobre

todo hasta el siglo IV, la noción de santo aparece ligada casi como norma general a la de mártir, habría que reflexionar antes acerca de la voz μάρτυς.

Dicho vocablo goza de una gran tradición en lengua griega. Aparece como μαῖτυς en cretense, μάτυς en dórico y como μάτυρος en los poemas homéricos. Sobre su etimología existen dos tendencias principales, la primera aquella que lo considera un término patrimonial griego y la segunda, que postula un préstamo de origen egipcio para la presencia en griego del vocablo hacia el final de la Edad del Bronce. La primera tendencia es la que tradicionalmente han venido proponiendo los etimologistas como Pokorny (pp. 969-970 s.v. *(s)mer*), Chantraine (p. 668 s.v. μάτυς) o más recientemente Beekes (pp. 908-909 s.v. μάτυς) que hacen proceder el término de un raíz indoeuropea **(s)mer* y lo relacionan con el sánscrito *smárati* (“recordar”). Chantraine nos dice que en su uso primitivo este vocablo era empleado para apelar a los dioses como testigos y lo relaciona con el sustantivo μέριμνα (“preocupación”). Por su parte Beekes explica el término como una derivación con el sufijo anindoeuropeo **-tu-r*, préstamo del pre-griego, de la raíz señalada **(s)mer* en grado cero con vocalización anterior de la sonante *r*. La segunda tendencia la defiende Bernal quien hace derivar el término μάτυς de la voz egipcia *mtr*¹⁴⁰, suponiendo una metátesis de la dental y la líquida, cuya significación acabaría por ser la de ‘testificar’¹⁴¹, apareciendo con posterioridad en copto como ΜΤΟ¹⁴².

No obstante, el término copto ΜΤΟ, efectivamente derivado del antiguo egipcio *mtr* (Cerny, p. 94 s.v. *ΜΤΟ*), puede tener diferentes significados a partir de su significado primigenio de ‘estar frente a’ o ‘estar presente’ (Crum, p. 193 s.v. *ΜΤΟ*), aunque en ninguno de estos dos grandes diccionarios de la lengua copta aparece la acepción de ‘testigo’, seguramente secundaria, ni tampoco la de ‘mártir’. Además, el hecho de que en los poemas homéricos ya aparezca el término μάτυρος parece indicar que se trata de un término patrimonial griego. Así, el vocablo μάτυς ‘testigo’ (Bailly, p. 549 / Liddell & Scott, p. 1082 s.v. μάτυς) sufre durante la época cristiana una transformación semántica y pasa a significar ‘celui qui témoigne de la vérité par son sacrifice, un martyr’ (Chantraine, p. 668 s.v. μάτυς), en tanto que conocedor del

¹⁴⁰ BERNAL, M. (2006) *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume III: The Linguistic Evidence*, New Jersey, pp. 416-422.

¹⁴¹ COUROYER (1975) “Un égyptianisme dans Ben Sira IV, 11”, *RBi* 82, 206-217.

¹⁴² SHUPAN, N. (1993) *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Egyptian Literature*, Freiburg-Göttingen, pp. 38-39.

mensaje divino, y se aplica a los cristianos perseguidos y ejecutados en los primeros siglos.

Delehaye observa cómo este término pasa de la lengua jurídica al lenguaje religioso y es aplicado para designar diferentes personajes. Sin embargo, parece claro que el término se emplea, generalmente, para referirse a aquellos que han sufrido el martirio y finalmente la muerte por su condición, en contraste con la voz ὁμολογητής, reservada para aquellos cristianos que por sus creencias padecieron el martirio pero no perecieron¹⁴³.

En primer lugar, el término μάρτυς es aplicado a los apóstoles ya que ellos, en efecto, son los testigos de las grandezas y los prodigios llevados a cabo por Jesucristo. La clave la encontramos en *Mc.* 13, 9 y *Lc.* 21, 12, donde Jesucristo anuncia a los apóstoles que ellos serán conducidos ante gobernadores, jueces y reyes para dar testimonio ante ellos (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς). Sin embargo, aún no aparece esa relación con el martirio sufrido y la muerte que se consolida tiempo después. En cambio, en los escritos lucanos (*Evangelio y Hechos*) es donde encontramos un mayor acercamiento semántico del término μάρτυς a su significado técnico final¹⁴⁴.

Como afirma Delehaye (1927a: 79-80), en la epístola de la Iglesia de Esmirna sobre la muerte de Policarpo aparece ya el término μάρτυς como ‘mártir’. En el texto sobre Policarpo aparece la imagen del martirio según el evangelio, claramente expresada en *Mart. Polyc.* 1, 1 y 19, 1¹⁴⁵. En efecto, como señala Zocca (2003: 383) es en textos como el ya señalado *Martirio de Policarpo* y la *Carta de las iglesias de Lyon y Viena*, en lengua griega, y los *Acta Scillitanorum* y la *Passio Perpetuae*, en lengua latina, donde encontramos ya el concepto de ‘mártir’ con ese sentido técnico para la literatura martirial que apuntaba Brox¹⁴⁶, ya plenamente operativo. El martirio se convierte en un acto eclesiástico que se realiza en el marco de una comunidad cristiana en la que verdaderamente tendrá sentido su conmemoración¹⁴⁷. Sin embargo, el *quid* de la cuestión está en analizar la traslación semántica hacia el significado segundo del

¹⁴³ DELEHAYE, H. (1927a) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, pp. 74-121. Dicha distinción es analizada también por el mismo Delehaye en un artículo similar dedicado al tema: DELEHAYE, H. (1927b) “Martyr et confesseur”, *AB* 39, 20-49.

¹⁴⁴ ZOCCA, E. (2003) “Modelli-Martirio-Santità: un rapporto multidirezionale”, *Adamantius* 14, pp. 381-382.

¹⁴⁵ DEHANDSCHUTTER, B. (1993) “Le martyre de Polycarpe et le développement de la conception du martyr au deuxième siècle”, *StP* 17, 659-668.

¹⁴⁶ BROX, N. (1961) *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München, pp. 203-225.

¹⁴⁷ PELLEGRINO, M. (1961) “Le sens ecclésial du martyre”, *RSR* 35, 151-175.

término que estamos intentando determinar y que se situaría pues entre la aparición de los evangelios, finales del siglo I, y la mitad del siglo II, fecha en la que se suele datar el *Martirio de Policarpo*. Aquí, observamos ya de una manera clara cómo el título de μάρτυς lo recibe aquel que ha fallecido por la fe y el verbo μαρτυρεῖν hace referencia al hecho de sufrir o padecer el martirio.

En los pasajes de la *Historia Eclesiástica* en los que Eusebio se hace eco de los procesos judiciales contra creyentes cristianos hacia finales del siglo segundo la translación semántica ya se ha consolidado del todo y el término μάρτυς se muestra plenamente operativo en este contexto, en el que además la figura del mártir será de gran utilidad para la propaganda cristiana. Además, en el *Comentario sobre el libro de Daniel* de Hipólito, datado entre 202 y 204, se produce ya la clara oposición entre μάρτυς y ὁμολογητής.

Sin embargo, ¿cómo explicar esta traslación semántica de una manera satisfactoria? En nuestra opinión, el proceso descrito es el siguiente: 1) El primer paso consiste en que el término μάρτυς y sus derivados se conviertan en un vocablo de uso común en los textos fundacionales de la nueva doctrina y adquiera cierta relevancia en el lenguaje neotestamentario. 2) El segundo paso consiste en relacionar el hecho de ‘dar testimonio’ con el de ‘morir por la fe’. Este es el paso clave y, a nuestro entender, se originará a causa precisamente de un pasaje del *Nuevo Testamento*, concretamente de los *Hechos*. Pablo se encuentra defendiéndose ante los judíos de Jerusalén y rememora la muerte de Esteban, primer mártir cristiano, diciendo ὅτε ἐξεχύνητο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου (*Acta* 22, 20). 3) El tercer paso supone una interpretación innovadora del vocablo, es decir, a partir de este pasaje, el término μάρτυς al estar asociado a Esteban, el primero en perecer en nombre de Dios, se utilizará como su epíteto o seña de identidad. Esto supone que Esteban sea μάρτυς por haber sido torturado y ejecutado por defender la fe y no por haber dado testimonio de Cristo, es decir por haber predicado como se muestra en el relato de los *Hechos*. 4) El cuarto paso es que a partir de Esteban se consolide el vocablo para aquellos que mueren por la fe y que sus derivados vayan cambiando también de acepción, es decir, que haya toda una familia léxica que padezca esta traslación semántica que supondría que el verbo μαρτυρεῖν mudara su significado de ‘dar testimonio’ por el de ‘padecer martirio’ y que el sustantivo μαρτύριον pasará de significar ‘testimonio o prueba’ a ‘martirio’ propiamente dicho. Además, a partir del siglo IV a Esteban, para distinguirlo del resto

de mártires, se le nombrará con la voz πρωτομάρτυς, que, como veremos, se aplicará también a Tecla como primera mártir femenina de la tradición cristiana.

Para Monaci (2010: 15-20), las raíces del martirio en el cristianismo se extienden, siguiendo a Frensd¹⁴⁸, quien considera a los mártires como los sucesores de los profetas, hasta la tradición judía de la que procede para continuar gozando de una especial atención en los *Evangelios* con el martirio y muerte de Jesús. Especialmente significativa es la historia que narra el *Cuarto libro de Macabeos* de la muerte de Eleazar y de la madre con sus siete hijos por voluntad del rey de Siria Antíoco IV. Frensd (1965: 45-47) identifica cuatro puntos clave para entender la figura del mártir judío que destaca por no desmarcarse en momento alguno de los preceptos de la Torá, por ser un modelo de conducta para el pueblo de Israel, por ser la advertencia de lo que está por venir y porque su sacrificio es voluntario y sin resistencia alguna. Dichas características aparecen también en el retrato de Jesús que nos ofrecen los *Evangelios*, especialmente el de Marcos, donde Jesús se convierte en un mártir que se sacrifica por los demás (cf. Frensd 1965: 81).

Por lo que respecta a los términos ἅγιος y su equivalente latino *sanctus*, su origen es un tanto diferente. El vocablo griego no aparece en textos literarios aplicado a dioses u hombres sino a objetos o lugares de culto (cf. Delehay 1927a: 2). Por su parte, la palabra *sanctus* goza de una gran tradición en la lengua latina y se emplea como epíteto laudativo para expresar un grado notable de perfección moral o para referirse a los propios dioses e incluso al mismísimo emperador (cf. Delehay 1927a: 6-20). Dentro ya del contexto cristiano, el vocablo se usa inicialmente en plural para nombrar a toda la comunidad de fieles, lo que hoy diríamos ‘Iglesia’. Así, *sanctus* pasa a tener la significación de ‘fiel de la religión cristiana’, si bien también es aplicado a aquellos que pasaron a mejor vida. Con la oficialización de la religión cristiana en el Imperio el adjetivo sigue siendo aplicado a la figura del emperador y más tarde se convierte en un honor reservado a los obispos. Por fin, el último escalón supone que *sanctus* o ἅγιος se convierta en un título honorífico que se aplique a los mártires y que paulatinamente pase a ser la fórmula habitual para hacer referencia a un mártir situándose inmediatamente antes del nombre del mismo (cf. Delehay 1927a: 29-51). En conclusión, con el paso del tiempo tenemos el término ‘santo’ aplicado a diferentes personajes dentro del cristianismo como mártires, confesores, obispos, monjes, ascetas etcétera, cuya posición

¹⁴⁸ FRENSD, W.H. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, pp. 31-78.

social asumirá progresivamente un papel cada vez más importante y será, entre otros, el de curar, exorcizar, proteger, aconsejar o administrar justicia entre sus fieles¹⁴⁹.

La vida del santo se basa en la *contemplatio* y la *imitatio Christi*, convirtiéndose en un modelo de comportamiento para varias categorías de creyentes, cuya virtud se convalida a través del milagro¹⁵⁰. Así, el santo o santa acaba por convertirse en un hombre o mujer de naturaleza humana, pero que, en cierta medida, participa de la divinidad y es capaz de acometer una serie de acciones que deberían estar sólo al alcance de ese ser supremo, el cual le otorga cierto poder sobrenatural para poder llevarlas a término.

Pero la multiplicidad de santos puede ser interpretada como un signo de la transformación de los dioses o de los héroes antiguos en santos cristianos, idea que, según Chiovaro, ya parece circular entre algunos escritores antiguos de la época e incluso parece preocuparles¹⁵¹. En esa misma línea, la definición antes aportada de la idea de santo provoca inevitablemente que se establezcan ciertos paralelismos entre éstos y los héroes de la mitología griega, sobre todo aquellos héroes fundadores y protectores de ciudades¹⁵². Delehayé advierte de la dificultad de distinguir entre los elementos que el cristianismo tomó de la religión grecorromana de las simples coincidencias entre el culto de algunos santos y algunos héroes de la antigüedad, tomando por ciertos algunos y criticando, por otro lado, la ingenuidad de algunos estudiosos que observan en el cristianismo reminiscencias paganas por todos lados¹⁵³. Lasso de la Vega, por su parte, ve una clara relación entre el ideal pagano de héroe y el de santo cristiano, el cual toma del primero su determinación a morir antes de traicionar su causa y de vivir en circunstancias adversas para dar prueba de su heroísmo¹⁵⁴. En esta misma línea, Bermejo y Reboreda observan una evolución del héroe griego en santo cristiano¹⁵⁵.

En nuestra opinión, es posible determinar ciertas analogías entre el culto a los héroes griegos y el de los santos y establecer una cierta relación entre ellos. Durante los primeros siglos del cristianismo ambas tradiciones culturales conviven en un mismo

¹⁴⁹ BROWN, P. (1971) "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 80-101.

¹⁵⁰ STELLADORO, M. (1997) "Agiografía e *mythologema*", *Hagiographica* 4, pp. 4-6.

¹⁵¹ CHIOVARO, F. (1991) "I santi nella storia del cristianesimo" in Chiovaro, F.; Delumeau, J.; Mandouze, A.; Plogeron, B.; Riché, P.; Savart, C. & Vauchez, A. (dir.) *Storia dei santi e della santità cristiana. Vol. I. La schiera dei testimoni*, pp. 16-17.

¹⁵² NEYTON, A. (1979) *Les clefs païennes du Christianisme*, Paris, pp. 104-107.

¹⁵³ DELEHAYE, H. (1927c) *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, pp. 140-143.

¹⁵⁴ LASSO DE LA VEGA, J. S. (1962) *Héroe griego y santo cristiano*, La Laguna, p. 37.

¹⁵⁵ BERMEJO, J. C. & REBOREDA, S. (1996) "El héroe griego: mito, culto y literatura", in Bermejo, J. C.; González, F.J. & Reboreda, S. (eds.) *Los orígenes de la mitología griega*, p. 133.

vasto marco geográfico. Los cultos que se le tributaban a los héroes de la tradición grecorromana coinciden con el culto a los mártires y santos en los primeros siglos en dos aspectos fundamentales: la aparición en el ritual de la historia de la vida y la muerte del protagonista y la existencia de un lugar físico y sagrado en el que llevar a cabo el ritual que en ambos casos suele ser su tumba. Además, otro punto en común más es el de la creencia según la cual ciertos objetos relacionados con el héroe o el mártir poseían la capacidad de albergar poderes sobrenaturales o divinos. Esta tradición en el cristianismo se concentra en la veneración a las reliquias pertenecientes al santo, la cual también aparece en la época imperial como se observa en el pasaje del *Heroico* atribuido a Flavio Filóstrato en el que se describe cómo el emperador Adriano manifestó su veneración por un hueso de Ayante cuando visitó Troya (Phil. *Her.* 8, 1)¹⁵⁶.

A partir del siglo IV comienza a desarrollarse un auténtico mercado de reliquias de santos. En efecto, la adquisición de las reliquias de un santo por parte de una ciudad era una garantía de protección y permitía un contacto directo con el mártir. Sin embargo, la ambición comercial a propósito de las reliquias era tal que el emperador Teodosio tuvo que ponerle freno a través de una ley de 386 que trataba de regular el comercio de dichos objetos sacros (*Cod. Theod.* IX 17, 7)¹⁵⁷. Paralelamente, en la misma época parecen existir ciertos cultos a las figuras de los filósofos, a tenor de lo que encontramos en las biografías a ellos dedicadas en la época¹⁵⁸, desarrollados siempre *post mortem* en el ambiente de las escuelas filosóficas que habían representado en vida con grandes paralelismos con el culto a los héroes (cf. Grau 2010: 484-505).

Además de todo ello, también se pueden aducir razones históricas de corte social. Así, el carácter conservador de los estratos más bajos de la sociedad podría ser el responsable del mantenimiento de algunos cultos relacionados con los héroes y las deidades del panteón grecorromano y su adaptación o asimilación en el contexto cristiano. No obstante, es necesario destacar cómo la figura del mártir se crea en el propio cristianismo con la ejecución de Esteban (*Acta* 6, 8 a 8). Con todo, a pesar de que el origen del culto resida en los cimientos de la propia religión no se puede negar una cierta influencia de la religiosidad pagana en la veneración de estos personajes.

¹⁵⁶ SKEDROS, J.C. (2004) "The *Heroikos* and Popular Christianity in the Third Century CE", in Aitken, E. & J.K. Maclean (eds.) *Philostratus's Heroikos in the Third Century CE*, Leiden, pp. 190-191.

¹⁵⁷ PASQUATO, O. (1981) "Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare in Constantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia", *Augustinianum* 21-1, pp. 210-211.

¹⁵⁸ PELLIZER, E. (1986) "La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche", *Itaca* 2, pp.45-46.

En nuestra opinión, parece difícil aceptar un cambio de creencias radical en la sociedad de la época y menos aún en las capas más bajas de la misma. En efecto, se sabe, por ejemplo, que en la Galia y en Hispania la Iglesia se encontró con grandes dificultades, incluso en los siglos VI y VII, para suprimir los viejos ritos para favorecer las cosechas en las zonas rurales¹⁵⁹.

Por otra parte, otro típico rasgo de la adaptación cristiana de un ritual pagano es el de la *incubatio*. El sueño adivinatorio, como subraya Dodds¹⁶⁰, era la única práctica pagana que la Iglesia cristiana toleraba sin reproches y que encontraba una sólida justificación en el pasaje de Joel (2, 38) que recogían los *Hechos de los apóstoles* (2, 17). Esta práctica había sido descrita con todo detalle por Elio Aristides en la época de Marco Aurelio y era habitual en el santuario de Asclepio en Epidauro. Consistía en la curación espontánea durante una revelación en sueños por parte del dios a un paciente que se decidía a pasar la noche en el templo dedicado a la divinidad¹⁶¹, y que en época cristiana se realizaba en diversos santuarios orientales¹⁶². Esta misma capacidad curativa también era una facultad que poseían héroes griegos como Protesilao, el primer guerrero en fallecer en la contienda de Troya¹⁶³.

Fernández Marcos (1975: 23) se encarga de estudiar la *incubatio* cristiana señalando la creencia compartida entre paganos y cristianos en la consideración de los sueños como medios de revelaciones divinas de importancia excepcional. Así, en los templos dedicados a los santos Ciro y Juan, cerca de Alejandría, se practica este tipo de ritual que se repite en Egipto y Frigia con la figura de San Miguel, en Seleucia con la protagonista de este estudio, Santa Tecla¹⁶⁴, o en otros templos en la zona oriental (cf. Fernández Marcos 1975: 26-32). Precisamente el caso de Ciro y Juan ha sido especialmente estudiado porque en su santuario se produjo la suplantación del culto de

¹⁵⁹ JONES, A.H.M. (1989) "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", in Momigliano, A. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, p. 32. [Jones, A.H.M. (1963) "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity in the Fourth Century", in Momigliano, A. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, pp. 79-99]

¹⁶⁰ DODDS, E.R. (1970) *Pagani e cristiani in un' epoca di angoscia*, Firenze, pp. 38-39. [Dodds, E. R. (1965) *Pagans and Christians in an age of anxiety*, Cambridge]

¹⁶¹ GIL, L. (1969) *Therapeia*, Madrid, p. 356.

¹⁶² LÓPEZ-SALVÁ, M. (1976) "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *CFC* 10, 147-188.

¹⁶³ HERSHBELL, J. (2004) "Philostratus's *Heroikos* and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs", in Aitken, E. & J.K. Maclean (eds.) *Philostratus's Heroikos in the Third Century CE*, Leiden, pp. 173-175.

¹⁶⁴ LÓPEZ-SALVÁ, M. (1972) "Los Thaumata de Basilio de Seleucia", *CFC* 3, 217-319.

la divinidad egipcia Isis y se continuó practicando el ritual de la *incubatio* que también era habitual en los templos dedicados a esta diosa¹⁶⁵.

Estos sucintos ejemplos nos sirven para ilustrar el proceso de asimilación cristiana de algunas prácticas y rituales propios del paganismo y que, en nuestra opinión, por estar tan profundamente arraigados perviven y logran hacerse un hueco en la nueva religión. Sustituir de la noche al día el culto a todo un panteón de dioses a los que hay que sumar algunos de los héroes de la antigüedad se nos antoja difícil y por ello es lógico pensar que algunos de estos rituales tuvieron que ser asimilados, adaptados y aceptados por la nueva fe, que incluso pudo aprovechar la coyuntura para atraerse nuevos adeptos a través de ellos, como se puede observar, por ejemplo, en las conversiones de paganos causadas por la curación ofrecida por el santo en cuestión.

En cualquier caso, también existen diferencias notables entre las tradiciones del culto a los héroes y del culto a los santos que no han de ser pasadas por alto. La más importante de todas es la relación del mártir con la divinidad. Como subraya Brown¹⁶⁶, es cierto que existe una cierta idealización de los muertos en las culturas helenística y romana. Sin embargo, el héroe carece de la especial conexión de la que goza el mártir en relación a Dios por haber muerto por él como hombre. Ésta es la condición imprescindible para poder interceder por los demás que siguen aún vivos. Por otro lado, las sustituciones del culto a un dios o héroe pagano por un santo cristiano también han de ser cuidadosamente observadas. Siguiendo de cerca los postulados de Hershbell (2004: 177), establecer la relación directa entre un héroe griego y un santo cristiano concreto sólo se puede llevar a cabo si las leyendas locales, el culto y el día de su fiesta coinciden aproximadamente respecto de una y otra figura.

1.6. Conclusiones

En definitiva, en este primer capítulo hemos podido advertir cómo la biografía griega se gestó a través de un largo proceso evolutivo que culminó con la aparición de los βίοι plutarqueos. La biografía se convirtió así en un producto típico de la época tardo-imperial en la que parece estar de moda y plenamente desarrollado. Por esta

¹⁶⁵ LÓPEZ-SALVÁ, M. (1992) “Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano”, *Minerva* 6, pp. 182-184.

¹⁶⁶ BROWN, P. (1984) *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, pp. 16-17. [Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago]

razón, ese mismo modelo narrativo se utiliza para los *Evangelios* que aparecen hacia finales del siglo I en el contexto del cristianismo primitivo.

Por otra parte, hemos comprobado también cómo, ligado a los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles* presentan una estructura narrativa diferente que tradicionalmente se ha relacionado con la historiografía, la biografía y, al igual que los *Hechos* apócrifos, de un modo mucho más insistente, con la novela. Sin embargo, nuestra postura es la de defender una cierta originalidad de los *Hechos* lucanos y la de proponer precisamente dicha obra como el arquetipo o modelo a seguir por estos *Hechos* que constituyen una de las primeras manifestaciones literarias de la hagiografía griega. Dentro de estos *Hechos* cobrarán una gran importancia las escenas de martirio que se repetirán en diversos documentos de la época dotados de una mayor o menor historicidad según los casos. Las actas de los mártires, junto con los *Hechos* apócrifos de los apóstoles integran la llamada proto-hagiografía, antecedente directo de la hagiografía propiamente dicha en tanto que biografía de santo que comenzará a aparecer sobre todo a partir del siglo IV.

La distinción entre proto-hagiografía y hagiografía propiamente dicha es esencial para entender el paso de esta literatura de los siglos II y III fundamentalmente marcada por los martirios y las tradiciones apostólicas a la del siglo IV caracterizada por la narración de la vida ejemplar de un personaje santo. La clave para el paso de la proto-hagiografía a la hagiografía la tenemos, a nuestro juicio, en las biografías de filósofos. En definitiva, en este primer período de la proto-hagiografía se habrían ido gestando las primeras manifestaciones literarias del culto a los santos, aunque los personajes retratados se reducen a apóstoles y mártires.

Por otra parte, hemos podido comprobar que, a pesar de la creencia comúnmente aceptada acerca de la identificación de la hagiografía con el género biográfico, ésta, aunque a partir del siglo IV utilice fundamentalmente los modelos de la biografía, estaba constituida por una gran variedad de textos adscritos a diferentes géneros que fueron perdiendo o adquiriendo importancia con la evolución de la hagiografía en los siglos posteriores. En cualquier caso, para nuestro estudio sobre la figura de Santa Tecla, es interesante advertir cómo ya en la proto-hagiografía tenemos la historia de esta joven, compañera de Pablo en los *Hechos de Pablo y Tecla*, obra cuyo estudio abordaremos en el capítulo siguiente.

2. Hechos de Pablo y Tecla

2.1. El contexto de la aparición del texto

2.1.1. Cronología relativa

Los *Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης* (*Acta Pauli et Theclae = Ath*) narran la historia de una joven virgen de la ciudad oriental de Iconio que, maravillada por el discurso de Pablo, se convierte a la nueva fe y abandona a su familia y a su futuro marido. El apóstol llega acompañado a Iconio por Demas y Hermógenes para hospedarse en casa de Onesíforo y predicar allí su doctrina. La casa de éste se encontraba al lado de la de Tecla, una joven virgen prometida a Támiris, el hombre más rico de la ciudad. La joven, al escuchar las palabras del apóstol a favor de la continencia y la castidad, queda prendada por su discurso y se pasa día y noche pegada a la ventana desde la que escucha hablar al hombre extranjero. Su madre, Teoclía, preocupada por el comportamiento de su hija, hace llamar a Támiris para comentarle lo sucedido. Así, los acontecimientos se precipitan y Támiris, ayudado por los traidores Demas y Hermógenes, consigue llevar a Pablo ante el tribunal. El apóstol es encarcelado mientras espera la sentencia del gobernador y Tecla, preocupada por aquel hombre, huye de su casa y, tras sobornar a los guardias con joyas para que le permitieran pasar a su celda, se deja caer a sus pies para escuchar sus enseñanzas. A la mañana siguiente ambos son descubiertos y conducidos de nuevo ante el tribunal. El apóstol es expulsado de la ciudad y Tecla es condenada a morir quemada públicamente a petición de su propia madre, para que todas las mujeres de la ciudad aprendieran la lección. Sin embargo, su promesa de virginidad y la gran fe experimentada tras la repentina conversión provocan que una tromba de agua caiga sobre las llamas apenas encendidas. El milagro causa una gran conmoción en la ciudad y se decide, en consecuencia, liberar a la joven, quien consigue llegar, ayudada por uno de los vástagos de Onesíforo, hasta donde Pablo, junto al susodicho y su familia, oraba por su fortuna. Tras el reencuentro, Tecla decide cortar sus cabellos y vestirse con hábito masculino para evitar atraer las miradas de los hombres y poder acompañar a Pablo libremente en su predicación. Así, Pablo y Tecla se despiden de su anfitrión y vecino respectivamente y deciden marchar hacia Antioquía para continuar con su labor evangelizadora. A su llegada a la ciudad un tal Alejandro,

rico y poderoso como Támara, se enamora de ella y trata de besarla ante la pasividad del apóstol. La joven se resiste y durante la refriega desgarra la túnica del antioqueno, quien, sintiéndose ofendido en público, decide llevarla ante el tribunal. El gobernador, acuciado por Alejandro, la condena a muerte. Así, la joven deberá sufrir un segundo martirio, esta vez devorada por feroces bestias. Hasta el momento del martirio la joven, tras haber solicitado protección al gobernador para preservar su virginidad hasta el día de su muerte, es puesta bajo la custodia de la noble Trífena, quien se contagia del sentimiento de Tecla hacia la nueva fe. Por fin, llega el momento de su martirio pero por causas divinas las fieras que han de atacarla se postran a sus pies defendiéndola de otras bestias o mueren por diversos motivos. En medio de este martirio, la joven logra desatarse y con la intención de bautizarse e iniciarse en el ritual cristiano decide lanzarse a una piscina llena de bestias marinas ante la conmoción general del auditorio. La situación provoca el desmayo de Trífena. Sin embargo, la joven no es atacada por las fieras marinas que flotan muertas y consigue, en consecuencia, llevar a término su conversión. Finalmente, a causa de tales prodigios y por miedo a represalias, Alejandro le pide al gobernador que detenga el martirio y la joven queda pues en libertad. La parte final varía según las versiones, si bien parece haber cierta unanimidad en reconocer que Tecla volvió a su ciudad natal para ver a su madre y tras ello marchó hacia Seleucia, donde vivió iluminando en la fe a gran multitud de personas hasta el final de sus días.

Éste es, a grandes rasgos, el esquema argumentativo de esta original historia que podemos datar hacia finales del siglo II a tenor del testimonio de Tertuliano¹. El de Cartago se muestra preocupado ante la autenticidad concedida por los fieles cristianos al texto de los *Hechos de Pablo* y denuncia su falsedad, determinando que fue escrito por un sacerdote que se hizo pasar por el apóstol y que por ello fue expulsado de su cargo:

petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae nova bestia venerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat. quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi

¹ Sobre este pasaje de Tertuliano y su juicio sobre los *ATH* y los *Acta Pauli* en general véanse: RORDORF, W. (1990) “Tertullien et les Actes de Paul (à propos de *bapt.* 17, 5)”, in Granarolo, J. & Biraud, M. (eds.) *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Nice & Paris, 151-160. HILHORST, A. (1996) “Tertullian on the Acts of Paul”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 150-163. PASQUIER, A. (2005) “Les Actes de Paul et de Thècle: une vérité fictionnelle”, *CEA* 42, 123-147.

tinguendique defendant, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? taceant, inquit, et domi viros suos consulant (Tert. Bapt. XVII 4-5).

Pero el descaro de aquella mujer que ha usurpado el derecho de enseñar no la llevará a arrebatar también el derecho de bautizar, a menos que surja una nueva bestia similar a la anterior, que como aquella que se administró el bautismo, de tal modo que cualquier otra se lo administre a sí misma. Porque si unos ciertos *Hechos de Pablo*, texto escrito falsamente, defienden el ejemplo de Tecla para permitir a la mujer enseñar y administrar el bautismo, deben saber que el sacerdote que compuso el texto, haciéndolo como si fuera Pablo, habiendo confesado y estando al mismo tiempo convencido de que lo hacía por amor a Pablo, fue retirado de su cargo. Pues, ¿existe acaso el menor indicio de que aquél otorgara a la mujer la potestad de enseñar y administrar el bautismo; aquél, que con firmeza ni permitía siquiera a la mujer instruirse? ‘Que callen – decía – y que pregunten en casa a sus maridos’.

Este fragmento de Tertuliano es interesante por diferentes motivos. En primer lugar, porque presenta la crítica al derecho a la mujer a administrar el bautismo. En segundo, porque el cartaginés hace referencia a los *Hechos de Pablo*, obra que aglutinaba una serie de textos entre los que se encontraban los *Hechos de Pablo* y *Tecla*. Algunos de estos textos como los *ATH* circularon *a posteriori* de manera independiente a causa de su gran celebridad, si bien Moraldi subraya cómo en la época en la que Tertuliano escribe su *De Baptismo* circulaban seguramente de manera conjunta², hecho que quedó demostrado con la aparición a principios del siglo pasado del llamado ‘Papiro de Heidelberg’³, papiro copto, seguramente traducción de un original griego perdido, en el que todas estas obras aparecían agrupadas en los llamados *Acta Pauli*⁴. En tercer lugar, nos sirve de *terminus ante quem* para poder datar aproximadamente la época de la aparición de este texto antes del inicio del siglo tercero, según Quasten (1984: 576-579) entre 198 y 200. En cuarto lugar, es interesante advertir la gran difusión de la que habría gozado el texto de los *Acta Pauli* con su aparición en un escritor de Cartago y unos pocos años después (202-204) en el *Comentario sobre Daniel* de Hipólito en Roma (Hip. Com. in Dan. III 29). Finalmente, en quinto lugar, es interesante observar cómo Tertuliano justifica la falsa autoría de Pablo a través de las

² MORALDI, L. (1971) *Apocrifi del Nuovo Testamento II*, Torino, p. 1061. RORDORF, W. (1985) “Tradition et composition dans les Actes de Thècle. État de la question”, *ThZ* 41, 272-283. RORDORF, W. (1986) “Tradition and Composition in the Acts of Thecla. The State of Question”, *Semeia* 38, 43-52.

³ SCHMIDT, C. (1904) *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushand-Schrift*, Leipzig.

⁴ PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2005) *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. II. Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid, pp. 688-689.

propias palabras del apóstol en la *Primera Epístola a los Corintios*, en la que prohibía hablar a la mujer en las celebraciones cristianas y recomendaba que guardaran sus inquietudes para la intimidad del hogar (*1Cor.* 14, 35). Tertuliano emplea un razonamiento lógico y es que, en efecto, éste no parecía tener esa estima por el género femenino que se desprende de los *ATH*.

A pesar de ello, el texto de los *ATH* no era considerado en la época como una obra herética, sino que, más bien, era conocido y valorado positivamente entre los eclesiásticos del momento⁵. De todas formas, otorgarle un cierto grado de historicidad es bastante difícil. Así, aparte de la falsa autoría comentada por Tertuliano, podríamos aducir como factores para negar la historicidad del relato el gran número de elementos sobrenaturales con que cuenta y el carácter preeminentemente legendario del mismo.

Cullmann (1991: 414-417) asegura que la mayor parte de los llamados *evangelios apócrifos* se desarrollan a partir de pasajes secundarios de los textos canónicos que no gozan de una especial atención y son relatados como una narración independiente en este tipo de escritos en los que el elemento sobrenatural destaca de modo considerable. Como veremos en las siguientes páginas, del mismo modo el texto de los *ATH* pretende ligar su historicidad a la de algunos pasajes secundarios de algunos libros del *Nuevo Testamento* a través de la temática a partir de la cual se origina la narración (peregrinación evangélica del apóstol Pablo) o de la mención de algunos personajes que aparecen en las epístolas paulinas como Demas y Hermógenes, Onesíforo o Trífena.

En cualquier caso, el carácter de los *ATH* respondería a la redacción de una ficción literaria a partir seguramente de una leyenda con una tal Tecla como protagonista transmitida oralmente hasta llegar a la propia redacción del texto que manejamos en este estudio. Evidentemente, rastrear la composición de esa leyenda primigenia que suponemos es una labor difícil de acometer por razones obvias.

Sin embargo, sí que podríamos aducir un paralelo interesante con la historia de Tecla en la llamada *Segunda apología* de Justino (2, 1-12), escrita a finales de los años 150 y dirigida al senado romano (cf. Barnes 2010: 19-20). Dicho episodio es considerado por Bovon (2003: 184) como un reflejo de la realidad social de la misión

⁵ En el capítulo tercero analizaremos en profundidad la cuestión sobre la transmisión y recepción del texto en los siglos III, IV y V hasta llegar a la *Vida y milagros de Santa Tecla*, por lo que ahora tan sólo aportamos el testimonio de Tertuliano a modo de significativo ejemplo.

cristiana con el triángulo formado por el evangelizador cristiano, el marido pagano y la mujer conversa.

En torno a la misma época se produce la aparición del montanismo, movimiento cristiano de corte profético y apocalíptico, en el que según la tradición jugaron un papel determinante dos profetisas llamadas Priscila y Maximila que como la protagonista del texto de Justino habían abandonado a sus respectivos maridos⁶. Sin embargo, siguiendo a Trevett (1996: 192), el paralelo con la historia de Tecla se aleja si tenemos en cuenta que ni Maximila ni Priscila serán consideradas por ninguno de los autores que hablan de ellas como mártires, aunque Rordorf considere las prácticas ascéticas y el papel de Tecla en la narración como una clara influencia del montanismo⁷.

De todas maneras, lo importante es que la historia de Tecla parece responder a un tópico habitual en esta segunda mitad del siglo II. Para fijar una cronología más concreta no podemos olvidarnos de que los *ATH* formaban parte de un texto mayor como los *Hechos de Pablo*, de cuyo relato sólo conservamos hoy día una serie de fragmentos, y que algunos estudiosos han relacionado con la aparición de los *Hechos de Pedro* – a pesar de los problemas que presenta el análisis de la dependencia literaria entre los textos de los *Hechos* apócrifos que comentábamos en el capítulo anterior – cuya datación oscila entre 180 y 195⁸.

Del Cerro afirma que la cronología de los *Hechos de Pablo* debe situarse entre 190 y 195, siendo los *Hechos de Andrés*, los *Hechos de Juan* y los *Hechos de Pedro*, anteriores a éstos⁹. Klauck (2008: 12), por su parte, sitúa la aparición de los *Hechos de Pablo* entre 170 y 180, un decenio de oscilación respecto de los *Hechos de Juan*, primeros de la serie para él, que data entre 150 y 160.

Piñero y Del Cerro (2005: 717-718), en su introducción a la traducción española del texto, después de aceptar un margen cronológico suficiente para que la obra se

⁶ TREVETT, C. (1996) *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, pp. 1-13. Con la lectura de esta obra se puede obtener una buena visión de conjunto acerca del montanismo y sus orígenes en el siglo II.

⁷ RORDORF, W. (1989) “Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?”, in Papandreou, D.; Bienert, W.A. & Schäferdiek, K. (eds.) *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, p. 77.

⁸ THOMAS, C.M. (2003) *The Acts of Peter, Gospel Literature and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, New York, pp. 37-39. MAC DONALD, D.R. (1997) “Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles” in *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspective*, *Semeia* 80, pp. 11-41.

⁹ DEL CERRO, G. (1992) “Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)”, *AMal* 15 1-2, 85-96

conociera en la Cartago de Tertuliano en 198-200 o en la Roma de Hipólito en 202-204 comentan lo siguiente acerca de la cronología de los *Hechos de Pablo*:

“Otro dato que también debemos tener en cuenta es la dependencia de los HchPI frente a los HchPe. Si aceptamos con Schmidt que los HchPe fueron compuestos entre los años 180-190, la conclusión nos lleva a los años 190-200 para la composición de los HchPI, según Schmidt, y mejor, con Schneemelcher¹⁰, a los años 185-195, pues el apócrifo ha necesitado el tiempo suficiente para que en los alrededores del año 200 sea conocido tanto en Roma como en Cartago. (cf. Piñero & Del Cerro 2005: 718)”

Para ambos autores, es necesario tener en cuenta también la dependencia con los *Hechos de Pedro*¹¹, lo que situaría la datación de los *Hechos de Pablo* entre el 185 y el 195, fechas suficientes para su posterior aparición en Cartago entre 198 y 200 y en Roma entre 202 y 204. Sin embargo, es difícil poder descartar una fecha anterior y más aún concretar algo mejor la fecha aproximada de aparición del texto. Además, la popularidad del texto se reflejó en época muy temprana en los manuscritos de las epístolas paulinas, donde encontramos dos interpolaciones referentes a los *ATH* en *2Tim.* 3, 11 (τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, <ἅ διὰ τὴν Θεόκλαν ἔπαθεν,> ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις, οἷους διωγμοὺς ὑπήνεγκα: καὶ ἐκ πάντων με ἐρρύσατο ὁ κύριος.) y 4, 19 (Ἀσπασαί Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ <Λέκτραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ Σίμαιαν καὶ Ζήνωνα τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ> τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.), prueba de la influencia de este apócrifo sobre los manuscritos de los textos canónicos, algo que, por otra parte, no era en absoluto la tónica general¹².

En cuanto a su autoría, aparte de una mención tardía de Focio que a continuación comentaremos, tan sólo poseemos el testimonio de Tertuliano al respecto. En realidad, no existen razones para no dar crédito a sus palabras y pensar que fue un eclesiástico oriental quien escribió el texto. De hecho la toponimia que aparece en el relato nos ubica la historia entre Licaonia e Isauria y las leyendas sobre su muerte amplían el relato de la llegada de Tecla a la ciudad de Seleucia, en la costa isauria, muy cerca de la región de Cilicia. Sin embargo, ligado al debate en torno a la autoría, otro aspecto

¹⁰ SCHNEEMELCHER, W. & WILSON, R. (2003) *New Testament Apocrypha. Writings related to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Cambridge, p. 235.

¹¹ PIÑERO, A. (1994) “Cronología relativa de los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Reflexiones sobre ediciones recientes.”, in Aguilar, R.M.; López-Salvá, M. & Rodríguez Alfageme, I. (eds.) *XAPIΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ, Studia in honorem Ludovici Aegidi, Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 453-463.

¹² ELLIOT, J.K. (1997) “The influence of the Apocrypha on manuscripts of the New Testament”, *Apocrypha* 8, 265-271.

fundamental todavía por dilucidar parece ser el origen de la obra y de las distintas corrientes que en el texto parecen fundirse.

2.1.2. Origen y autoría de los *ATH*

A finales del siglo IX, Focio, patriarca de Constantinopla, dice haber leído los cinco *Hechos* principales sobre los apóstoles Pedro, Juan, Andrés, Tomás y Pablo. Dicho autor los considera pertenecientes a una obra colectiva cuyo autor incluso nos menciona:

ἀνεγνώσθη βιβλίον, αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι, ἐν αἷς περιείχοντο πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου. Γράφει δὲ αὐτάς, ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον, « Λεύκιος Χαρίνος » (*Bib.* 114, 90b).

He leído un libro titulado *Los viajes de los Apóstoles*, que contiene los Hechos de Pedro, Juan, Andrés, Tomás y Pablo. Lo escribí, como el propio libro lo indica, “Leucio Carino”.

Como afirma Klauck (2008: 15-17), es posible que el nombre que Focio menciona estuviera vinculado en un principio con los *Hechos de Juan* y que después, en los círculos maniqueos, se le atribuyeran los cinco *πράξεις* citados. De hecho, hoy en día nadie duda de la independencia de estas cinco obras, a pesar de las relaciones genéricas y temáticas establecidas entre ellas. En consecuencia, el testimonio de Focio resulta poco fiable a la hora de aportar el nombre concreto del autor de los *πράξεις* que nos interesan.

Por ello, en aquel campo fértil todavía por explorar, en el último cuarto del siglo pasado se creó un gran debate con la intención nada desdeñable de determinar la autoría del texto o, al menos, de arrojar cierta luz sobre dicho aspecto. La principal novedad de las corrientes más rompedoras consistía en defender la autoría femenina del texto en contra del testimonio de Tertuliano que, como veíamos, afirmaba que había sido escrito por un presbítero minorasiático. Con todo, con el fin de poder esclarecer la posible autoría del texto y de intentar determinar el origen del mismo es necesario, en primer lugar, establecer la independencia o no del texto y determinar si éste forma una parte aislada de la narración de los *Hechos de Pablo* insertada *a posteriori* o si, por el contrario, pertenecía al relato que refiere la labor evangélica del apóstol.

Como ya antes habíamos comentado, según Moraldi (1971: 1061) el texto de los *ATH* circulaba seguramente junto a la narración de los *Hechos de Pablo*¹³, hipótesis que se confirmó por la aparición del ‘Papiro de Heidelberg’ en el que aparece la historia de Tecla integrada en la narración de los *Acta Pauli* junto a la *Tercera Epístola a los Corintios* y el *Martirio de Pablo* (cf. Piñero & Del Cerro 2005: 688-689).

Sin embargo, para Brock no hay tampoco que descartar la posibilidad de que el texto circulara de manera independiente, algo que parece lógico, aunque siempre aceptando que esta independencia se produciría en un período posterior en el que el pasaje de Pablo y Tecla habría gozado de una especial atención en los círculos cristianos. Aún así, Brock (1994: 121-129) opina que la misma persona que recopiló y escribió los *ATH* también hizo lo propio con los *Hechos de Pablo*, mientras que califica de improbable el hecho de que los *ATH* tuvieran su forma definitiva en esa corriente de prestigiar la figura de Pablo. De hecho, el tratamiento del personaje de Pablo presenta ciertas incongruencias con la finalidad primera del texto e incluso algunas escenas provocarían más bien el efecto contrario, el de desprestigiar al propio apóstol. Sin duda un dato significativo presentado por Brock (1994: 129-130) hace sospechar al estudioso, y es que los diálogos de la protagonista femenina, Tecla, tienen en el texto una importancia capital mientras que en el resto de pasajes de los *Hechos de Pablo* en los que aparecen otros personajes femeninos apenas tienen relevancia alguna.

Sin embargo, a pesar de que los *ATH* circularan junto a los *Hechos de Pablo*, este aspecto no exime la posibilidad de un origen diverso por lo que respecta a la leyenda de Tecla, ni tampoco, como decíamos, de una transmisión uniforme *a posteriori*, hecho que demuestran los códices griegos en los que aparece tan sólo la narración de los *ATH* sin el resto de fragmentos de los *Acta Pauli*. Respecto del origen de los *ATH*, cabría situarlo seguramente en una serie de leyendas orales propias de la tradición folclórica que tomarían el nombre de Tecla por protagonista. A grandes rasgos, narraciones similares las encontramos en otros *Hechos* apócrifos de otros apóstoles como los de Andrés, Juan, Pedro o Tomás aunque, siguiendo a Pervo¹⁴ y Kaestli¹⁵, cada uno de estos textos haya de ser analizado de manera independiente ya que se trata, en realidad, de un grupo heterogéneo en cuanto a estructura, estilo y enfoque narrativo.

¹³ BROCK, A. G. (1994), “Genre of the Acts of Paul. One tradition enhancing another” *Apocrypha*, 5, p. 121.

¹⁴ PERVO, R.I. (1994) “Early Christian Fiction”, in Morgan, E.J. & Stoneman, R. (eds.) *Greek fiction. The Greek Novel in Context*, London-New York, p. 242.

¹⁵ KAESTLI, J.-D. (1990) “Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres”, *Apocrypha* 1, pp. 283-284.

Por lo que respecta al origen de esa supuesta leyenda oral sobre Tecla y a su relación con el resto de *Hechos* apócrifos, Burrus propuso una secuencia que representaría la estructura básica de este tipo de narraciones, que denomina con el término *chastity stories*, compuesta por catorce puntos: 1. Llegada del apóstol a la ciudad, 2. Una mujer acude a escuchar su predicación, 3. La mujer hace voto de castidad, 4. El marido/prometido intenta quebrantar el voto, 5. El apóstol anima a la mujer a perseverar, 6. La mujer resiste al marido, 7. El marido o el gobernador de la ciudad encarcela al apóstol, 8. La mujer visita en prisión al apóstol, 9. El marido o el gobernador intenta asesinar al apóstol, 10. El apóstol o bien muere o es rescatado (en cualquier caso abandona la escena), 11. El marido o el gobernador persigue a la mujer, 12. La mujer es rescatada, 13. La mujer vence al marido o gobernador y 14. La mujer es liberada, lo que le permite permanecer casta¹⁶.

No obstante, diversos estudiosos han criticado los postulados de Burrus ya que esta estructura básica no es tan común si leemos las diferentes historias que integran el *corpus* analizado (Kaestli 1990: 287-290) y porque además exagera las diferencias entre este tipo de narraciones y las novelas griegas, que nacieron en torno a la misma época¹⁷. Además, el discurso feminista que parece ofrecer el relato se ha considerado no tanto como una expresión de las reivindicaciones femeninas en la época, sino más bien como un reflejo de aquello que los autores masculinos pretenden atribuir al colectivo femenino cristiano de estas primeras comunidades a las que se pretende transmitir un dogma marcado por la virginidad y la continencia sexual¹⁸.

Así pues, dejando de lado el resto de episodios que parecen compartir el mismo esquema narrativo en los *Hechos* apócrifos, además de Burrus, también Mac Donald relacionó el origen de los *ATH* con un contexto folclórico y con una tradición oral cuyas características serían el inicio tranquilo de la narración, el protagonismo otorgado a una líder carismática, la oposición entre personajes buenos y malos, la narración de una sola acción sin múltiples episodios, las repeticiones, el clímax con escenas cargadas de simbolismo, el final feliz y la aparición de ciertas incoherencias narrativas¹⁹. Además de ello, Aymer destaca la presencia de dos historias diferentes en la narración de los *ATH*,

¹⁶ BURRUS, V. (1987) *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston, pp. 34-35.

¹⁷ YUEL, E. (2004) "Acts of Paul and Thecla. Women's stories and precedent?", *JThS*, 55-1, pp. 9-10

¹⁸ SCHROEDER, C.T. (2006) "The Erotic Ascetism of the *Passion of Andrew: The Apocryphal Acts of Andrew*, the Greek Novel and Platonic Philosophy", in Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, p. 59.

¹⁹ MAC DONALD, D.R. (1983) *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, pp. 26-33.

cuyo origen folclórico defiende en la línea de Burrus y Mac Donald²⁰. Para esta investigadora, las dos partes que integran los *ATH*, la historia de Iconio y la de Antioquía, procederían de dos comunidades diferentes con dos visiones diferentes del mundo que el redactor del texto une en la narración final (cf. Aymer 1997: 54-55)²¹, aspecto con el que estamos parcialmente de acuerdo, ya que quizá no se trataría tanto de dos comunidades diferentes sino de dos tipos de materiales legendarios de diversa procedencia fundidos en uno solo.

El origen oral de los *Hechos* apócrifos en general ha sido apuntado en los últimos años por investigadores como Christine Thomas²². Mangogna, hablando ya de los *ATH*, opina que la leyenda de Tecla representa la redacción de una tradición oral de la que el texto aún conserva algunos trazos²³. Burrus (1987: 57), por su parte, nos habla de una posible leyenda originada en la tradición oral como elemento de génesis de estas historias de mujeres cristianas. De hecho, desde la hagiografía de tradición bolandista, la historia de Tecla ha sido asimismo interpretada como una leyenda o novela de ficción perteneciente a la categoría de los relatos fantásticos (cf. Delehaye 1927b: 3-4). A pesar de ello, el origen folclórico del texto de los *ATH* no implicaría un modelo de estructura narrativa básica tan complejo como el indicado por Burrus.

Con respecto a la historicidad de la figura de Tecla, siguiendo a Piñero y Del Cerro (2005: 718-722), existen dos posturas principales, la de Schmidt y la de Rolffs. El primero opina que no se debe sobrevalorar el peso de los *ATH* como base absoluta del culto a Tecla²⁴, mientras que el segundo considera la historicidad de una tal Tecla que habría vivido en Iconio y Seleucia y habría sido bautizada por Pablo, y opina que la expansión del culto a la santa en Seleucia obedeció a intereses económicos y de

²⁰ AYMER, M.P. (1997) "Hailstorms and Fireballs: Redaction, World Creation, and Resistance in the *Acts of Paul and Thecla*", *Semeia* 79, 45-61.

²¹ Una postura similar mantiene Esch-Wermeling en su comentario con traducción alemana, donde sostiene que Tecla en Iconio se muestra mucho más consecuente con el ideal femenino cristiano que en Antioquía, ciudad en la cual se opone frontalmente al modelo de mujer diseñado por Pablo en la *Primera epístola a los Corintios*: ESCH-WERMELING, E. (2008) *Thekla - Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Münster. Sin embargo, para Jensen parece más verosímil el episodio de Tecla en Antioquía que en Iconio como lo demuestra en el comentario de su traducción alemana: JENSEN, A. (1995) *Thekla die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg, p. 77.

²² THOMAS, C. (2003) *The Acts of Peter, Gospel Literature and the Ancient Novel: Rewriting the Past*, Oxford, pp. 69-85.

²³ MANGOGNA, V. (2006) *Commentario agli Atti di Paolo e Tecla. Composizione e trasmissione di un modello narrativo nel cristianesimo delle origini*, (Tesis doctoral) Tutor: Prof. Ugo Mario Criscuolo, Università degli studi di Napoli Federico II, p. 13

²⁴ SCHMIDT, C. (1904) *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushand-Schrift*, Leipzig, p. 206.

prestigio²⁵. La existencia de una Tecla histórica supondría que a partir de su tumba se habría articulado un culto que habría dado lugar al santuario de Seleucia que luego aparece en la *Vida y Milagros de Santa Tecla*.

Desde nuestro punto de vista, es algo imposible de certificar siempre que no se descubran nuevos testimonios que puedan ayudar a dilucidar la cuestión, aunque la aparición de la tumba pueda ser posterior y ser fruto de ese deseo irrefrenable de acoger la tumba o las reliquias de un santo que nace con fuerza a partir del siglo III. Incluso Delehaye (1927b: 147-148), al hablar de este caso en particular, sostiene que el hecho de que en las leyendas posteriores Tecla desaparezca engullida por la tierra demuestra el intento de justificar la ausencia de la tumba de la santa en el lugar determinado donde se le rinde culto, en este caso el santuario de Seleucia. Además, en otra de sus obras comenta cómo en la Edad Media algunos peregrinos afirman visitar su tumba en Roma y otros en Palestina, por lo que no parece estar del todo clara su ubicación exacta²⁶. En cualquier caso, no debemos descartar ninguna posibilidad de las comentadas, si bien las leyendas folclóricas redactadas en los *ATH* como origen del culto a Tecla es la hipótesis que más nos seduce.

Por otra parte, la presencia de elementos sobrenaturales es también típica de las narraciones folclóricas de origen popular y formaría parte de esta segunda fase de gestación de la leyenda²⁷. El elemento maravilloso hace aún más encomiable la heroicidad del personaje retratado y aparece a menudo en gran parte de los textos apócrifos del cristianismo primitivo. Lo cierto es que parece lícito pensar que la forma original de las leyendas de Tecla, aquellas que circularían en el plano oral, fuera mucho más simple y sencilla que la narración de los *ATH*. En consecuencia, el texto que nos ha llegado hasta hoy habría sufrido un buen número de ampliaciones y deformaciones para adornar la historia y aumentar su espectacularidad, quizá en una época primitiva, cuando el texto comenzó a circular en solitario sin el resto de los episodios de los *Hechos de Pablo*.

²⁵ ROLFFS, E. (1924) "Paulusakten", en Hennecke, E. (ed.) *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen II*, Tübingen, pp. 370-375.

²⁶ DELEHAYE, H. (1912) *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, pp. 217 y 329. Como veremos en las páginas sucesivas la tumba de Roma correspondería a otra mujer llamada Tecla que origina ya una leyenda sobre la muerte de la santa en la ciudad imperial en el siglo III, mientras que la tumba de Tecla en Palestina podría relacionarse tal vez con la Tecla que Eusebio de Cesarea menciona en sus *Mártires de Palestina* o de alguna otra mujer homónima a pesar de la opinión contraria de Delehaye.

²⁷ Los principales defensores de la existencia de diferentes leyendas previas a la redacción de los *ATH* son: Rordorf (1986: 43-52) y MCGINN, S. (1994) "The Acts of Thecla," in Schüssler Fiorenza, E. (ed.) *Searching the Scriptures, Volume II: A Feminist Commentary*, New York, 800-828.

No obstante, Barrier (2009: 33-38) en un estudio reciente descarta la idea de la procedencia oral del relato. En concreto, se escuda en la amplitud del campo de la oralidad, cuyos vestigios son muy difíciles de demostrar, y en el hecho de que los *ATH* presenten una estructura genérica propia de la novela. Sin embargo, en nuestra humilde opinión, el hecho de que una obra haya sido reescrita bajo una determinada forma no debe implicar en absoluto que aquella deba haber sido creada y concebida por quien la puso por escrito, esto es, no se ha de confundir al creador con el redactor. Además, como veremos, el nivel de lengua, cercano al de los registros más populares, y la presencia de algunas estructuras sintácticas que se acercan más a la lengua coloquial que a la literaria podrían ser indicios de la procedencia oral del relato.

Por lo que respecta a la redacción de los *ATH*, el único testimonio que poseemos en la antigüedad es el pasaje ya mencionado de Tertuliano (*Bapt.* XVII 4-5). Algunos estudiosos han infravalorado su testimonio y han propuesto la autoría femenina de la obra²⁸, que pondría de manifiesto la existencia de una serie de comunidades compuestas por viudas cristianas en las que se desarrollaría la producción de este tipo de narraciones (cf. Davies 1983: 73), argumento con el que Kaestli se muestra de acuerdo tan sólo en el caso de los *ATH* (Kaestli 1990: 291-294). En ellas la renuncia sexual por parte de la joven conversa sería una elección para vivir de un modo más libre, lejos de la esclavitud sexual en relación al matrimonio, con el objetivo de poder dedicar su vida entera a la fe cristiana²⁹. Sin embargo, Rordorf (1986: 43-52) opina que el sacerdote al que alude Tertuliano es quien añade el texto de los *ATH* a los *Hechos de Pablo* conservando una serie de características orales, vestigio inequívoco de la forma original en la que se transmitía, mientras que Bremmer sigue la línea de desmitificación de la revolución sexual femenina en el primitivo cristianismo y piensa que en realidad las mujeres que supuestamente estarían tras la composición de estas historias estarían ya de por sí realmente liberadas, al menos tanto como era posible en la época, ya que pertenecerían seguramente a las capas más altas de la sociedad³⁰.

El estudioso holandés considera que no existe razón alguna para dudar acerca de la información que nos aporta Tertuliano acerca de la autoría del texto (cf. Bremmer

²⁸ DAVIES, S. L. (1983) *The Revolt of the Widows*, Carbondale & Edwardsville.

²⁹ HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (1993) "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo", *Gerión* 11, 229-244. Con esta posición de Davies se muestra de acuerdo KRAEMER, R. S. (1992) *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Graeco-Roman World*, New York & Oxford, p. 153.

³⁰ BREMMER, J. N. (1996) "Magic, Martyrdom and Women's Liberation", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, p. 58.

1996: 57). Davies (1983: 105-107), por su parte, seguido de cerca por Burrus, intuye un *woman point of view* en el texto que se justifica, en su opinión, porque el autor presenta una suerte de resentimiento contra el género masculino. Además, apunta una seria incompatibilidad entre la sensibilidad simpática que muestra el texto y la imaginaria sádica de las escenas de martirio.

Precisamente, la presencia del martirio merece también ser discutida. La aparición de estas escenas de martirio está de acuerdo, a nuestro juicio, con el fin propagandístico y edificante que persigue la obra con tal de demostrar el poder ilimitado de la fe cristiana. Además, el extenuante martirio sufrido por la joven Tecla, que sobrepasa el hito de lo meramente humano, parece un tópico de la literatura cristiana primitiva, en concreto de la literatura proto-hagiográfica, lugar en donde se conserva a la perfección y adquiere tintes drámaticos sin parangón.

De hecho, el martirio, o más bien el éxito frente al martirio, parece del todo necesario para el desarrollo de los acontecimientos en la narración. El hecho de superar el sufrimiento en defensa de los principios cristianos simboliza el poder de la fe frente a la opresión y eleva a la figura protagonista a la categoría de privilegiada elegida por Dios. Por ello, es lógico considerar estas escenas de martirio como uno de los puntos clave de la narración, presente ya en la protoforma original, para dar validez moral y dotar al texto de un componente heroico del que hablábamos ya en el primer capítulo.

En cualquier caso, el autor, o mejor, el redactor de los *ATH* debería ser, siguiendo a Artés³¹, un religioso, presbítero o sacerdote o, en su defecto, una persona con buenos conocimientos de las Sagradas Escrituras y con una cierta cultura, aunque recurra a menudo a formas de composición más cercanas a las vías de expresión populares, hecho que apoya en cierta medida nuestra hipótesis acerca de una posible fase oral de composición de la leyenda acerca de Pablo y Tecla. Este redactor se habría ocupado de recopilar las tradiciones orales narradas en torno a la figura de Tecla y las habría puesto por escrito en la forma que nos transmiten los manuscritos hilando a la perfección la narración de los *Hechos de Pablo*. Por ello, desde nuestra posición creemos que podría ser lícito aceptar la redacción del texto de los *ATH* dentro de los *Hechos de Pablo* por parte del eclesiástico que menciona Tertuliano, dejando en un gran interrogante el iniciador o los iniciadores de las leyendas orales sobre Tecla. En definitiva, los *Acta Pauli*, en los que integramos los *ATH*, se habrían creado sobre una

³¹ ARTÉS, J. A. (1999) *Estudios sobre la lengua de los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*, Murcia, p. 331.

materia legendaria sobre el apóstol que circulaba entre las comunidades cristianas de Asia Menor durante el siglo II.

En cuanto al papel de la comunidad cristiana femenina dentro de todo este proceso, tal vez se debería apuntar la posibilidad de que, en realidad, las mujeres fueran las auténticas destinatarias de este escrito y sus oyentes más comprometidas dentro de esa fase oral señalada un poco más arriba y, en un proceso lógico, las encargadas de transmitir el propio texto a otras comunidades en el papel de *storytellers* (cf. Burrus 1987: 88-109), sobre todo en los círculos cristianos más cercanos y sensibles a la doctrina de la ἐγκράτεια. Mac Donald (1983: 17-53) defiende, por su parte, la existencia de estos grupos de mujeres en los que se narraban historias de manera oral y que en el *corpus* epistolar paulino parecen ser criticados a tenor del testimonio que aporta Davis de la *Primera Epístola a Timoteo* en la que Pablo considera “cuentos de viejas” (γραῶδεις μύθους) los mitos profanos y opina que la mujer ociosa va deambulando de casa en casa y habla de lo que no debe³². En cualquier caso, el origen oral de las leyendas en torno a Tecla parece un hecho bastante probable, siguiendo los datos expuestos y los que iremos observando a lo largo de nuestro estudio. Además, dadas los paralelos lingüísticos con otros pasajes de los *Acta Pauli* parece evidente, como veremos, que la misma mano que redactó los fragmentos que conservamos de esta obra también lo hizo con los *ATH*.

2.1.3. Género literario de los *ATH*

Como ya comentábamos en el capítulo anterior, tradicionalmente se han relacionado los *Hechos* apócrifos con la novela griega³³. En el caso de Tecla el debate del género se completó con aportaciones como la del investigador francés Festugière³⁴. La relación de los *ATH* con la novela ha sido defendida por Hägg (1983: 160-161), quien sostiene que el cristianismo sincretiza en algunos de los textos apócrifos neotestamentarios el carácter de personajes prototípicos de la novela griega como Antía

³² DAVIS, S.J. (2001) *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, New York y Oxford, pp. 16-17. Los pasajes mencionados por Davis se corresponden con *I Tim* 4, 7 y 5, 13. Este autor se muestra de acuerdo con la postura de Mac Donald y aporta otra serie de testimonios que reflejan la costumbre femenina de relatar historias ya en la tradición clásica a través de los testimonios también críticos de Platón (*Resp.* 377c) y Estrabón (*Geog.* I, 2, 3)

³³ AUBIN, M. (1998) “Reversing Romance? The *Acts of Thecla* and the Ancient Novel”, in Hock, R.F.; Chance, J.B. & Perkins, J. (eds.) *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Atlanta, 257-272.

³⁴ FESTUGIERE, A.J. (1968) “Les énigmes de sainte Thècle”, *CRAI*, 112-1, p. 60, Paris.

o Cariclea, o por Hansen quien, además de los aspectos narrativos comunes indicados entre novelas y *Hechos* apócrifos, subraya también el hecho de que ambos tipos de textos se desarrollan en un ambiente popular y comenta como caso paradigmático la primera parte de los *Hechos de Pablo y Tecla* en la que, como veremos, estamos de acuerdo en señalar un mismo esquema narrativo compartido con las novelas de la época³⁵. Miralles (1996: 11-12) relaciona la pareja Pablo-Tecla con los protagonistas de la novela griega con la marcada ausencia de un amor *strictu sensu*, aunque con la similitud de la violencia y la crueldad que Tecla sufre en los martirios como las heroínas de las novelas padecían a través de los raptos de piratas o las situaciones provocadas por las falsas muertes. Esta comparación entre personajes femeninos como Tecla y las jóvenes protagonistas de las novelas griegas se produce ya que ambas sufren persecuciones y se mantienen firmes y castas, prefiriendo sufrir un martirio a renunciar a su fe o su amor³⁶.

La transmisión independiente de los *Hechos de Pablo y Tecla* con respecto a los *Hechos de Pablo* hace que el texto se pueda analizar con independencia también desde el punto de vista genérico. En este sentido, la relación con la novela griega se acentúa para los *Ath*. El *floruit* de la novela griega se produce en torno a la misma época de la mano del póker de autores formado por Aquiles Tacio, Caritón, Heliodoro, Longo de Lesbos y Jenofonte de Éfeso.

Por un lado, resulta curioso observar, en el caso de los *Ath*, el título empleado por la mayor parte de manuscritos. Como apunta Mangogna (2006: 14), sólo el códice *Paris*. gr. 520 habla de *παράξεις*, mientras que el resto de manuscritos prefieren el término *passio* para hacer referencia al texto, lo cual es interpretado por la investigadora italiana como una intención del copista de ligar la obra al género novelesco, del todo fructífero en una época en la que la literatura martirial comienza a literalizarse paralelamente de manera abrumadora. Además, el hecho de que presente el término *passio* revela que quien tituló el manuscrito relacionaba la historia, que circulaba ya de una manera independiente, con la propia Tecla y no con el apóstol Pablo, ya que ella es la que sufre esa *passio*, mientras que Pablo era en los *Acta Pauli* el protagonista de los

³⁵ HANSEN, W. (ed.) (1998) *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Indiana, pp. 50-54.

³⁶ GARCÍA GUAL, C. (1991) *Audacias femeninas*, Madrid, p. 67.

πράξεις, y que la obra era entendida ya desde época temprana como perteneciente al género de las actas de los mártires más que a los *Hechos* apócrifos de los apóstoles³⁷.

Otro aspecto interesante de estos *ATH* es la similitud con la estructura básica que presentan las novelas griegas de temática amorosa. A pesar de haber determinado los *Hechos* lucanos como el modelo de referencia para sus homónimos apócrifos, es necesario reconocer la similitud de la primera parte de la narración de los *ATH* y, en menor medida, de la segunda, con la estructura que presentan dichas novelas (cf. Aymer 1997). Más allá de la exhaustiva secuencia básica que Burrus proponía para las denominadas *chastity stories* (1987: 34-35), Ruiz Montero (2006: 39) habla de una estructura articulada en cuatro grandes bloques (encuentro y enamoramiento repentino, separación de los amantes por causas diversas, búsqueda con numerosas aventuras intermedias y reencuentro a través de una escena de reconocimiento) presente en Caritón y Jenofonte.

Estas cuatro etapas narrativas aparecen en los *ATH*, donde la ausencia de un amor explícito, será sustituida por una devoción extrema, casi erótica, por parte de Tecla en relación al apóstol. De hecho, Lipsett subraya la similitud entre la actitud de la joven, quien muestra algunos *signa amoris* y deja de comer, de dormir y de hablar, con diversos pasajes de novelas griegas en las que aparecen comportamientos similares en personajes enamorados³⁸. Así, en la primera parte de la obra el encuentro y “enamoramiento” se produciría al inicio de la narración con la llegada de Pablo a Iconio (*ATH* 1-7). La separación tendría lugar tras la condena a muerte de Tecla (*ATH* 21). El martirio (*ATH* 21-22) y la posterior búsqueda (*ATH* 23) coincidirían con el tercer bloque señalado y, por último, el reencuentro de ambos sucedería antes de comenzar la peregrinación a Antioquía (*ATH* 24).

Por otro lado, el clima novelesco tampoco desaparece en la segunda parte del relato. Dejando de lado las escenas de martirio que podrían circunscribirse a un contexto marcadamente cristiano, el nuevo reencuentro con el apóstol haría cerrar su estructura circular. El formato de novela de los *ATH* y el origen popular de la narración no está en absoluto reñido. De hecho, Ruiz Montero (2006: 56-59) opina que las novelas griegas de la época tendrían un origen folclórico y se basarían en leyendas locales y orales, el

³⁷ JENSEN, A. (1996) *God's Self-confident daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville, pp. 81-82.

³⁸ LIPSETT, B.D. (2011) *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford, p. 55. Los pasaje que destaca son los de los síntomas del amor comentados por Filetas en *Dafnis y Cloe* (II, 7) de Longo, los que presenta Clitofonte, enamorado de Leucipa (I, 5, 6, 9) en Aquiles Tacio y la actitud de Cariclea en las *Etiópicas* (IV, 7) de Heliodoro.

mismo material que según Kaestli (1990: 289) es utilizado para la creación de los *ATH* y que explica también las similitudes entre el texto y la novela, hipótesis con la que estamos plenamente de acuerdo.

Además, es necesario recordar también los elementos citados en la clásica obra de Söder (1932: 181): elemento del viaje, componente aretalógico, elemento tendencioso y componente erótico. Egger indica asimismo el enfretamiento madre – hija como un elemento prototípico de la novela griega que, como veremos, aparece también en los *ATH*³⁹, mientras que Barrier (2009: 7-10), por su parte, a pesar de los diferentes registros lingüísticos y retóricos empleados, advierte de las similitudes lingüísticas entre ambos grupos de obras, tomando como puntos de referencia para su comparación el *Asno de Oro* de Apuleyo, las *Etiópicas* de Heliodoro, *Leucipa y Clitofón* de Aquiles Tacio, *Quéreas y Calírroe* de Caritón, *Dafnis y Cloe* de Longo, la novela judío-helenística *José y Asenet* y la *Historia de Palene* de Partenio de Nicea.

En último término, Piñero y Del Cerro (2005: 709), por su parte, hablando en general de los *Hechos de Pablo*, mantienen una posición favorable a la adscripción de la obra al género de la novela, aunque con una serie de matizaciones importantes. Así, recuerdan cómo ésta sigue la tendencia de los *Hechos* canónicos, donde se produce “la concatenación de los sucesos enmarcados en un contexto de viajes”, elemento que como hemos visto también aparece en las novelas mencionadas. En cualquier caso, como decíamos al principio, el análisis de los *ATH* se puede hacer de manera independiente, por lo que se acercaría mucho más al género novelesco.

Finalmente, se revela del todo interesante la cuestión sobre los destinatarios de esta serie de textos, que tiene que ver con lo ya expuesto en el epígrafe sobre el origen y la autoría de los *ATH*. En este punto, los estudiosos han considerado que destinatarios de novelas y *Hechos* apócrifos compartían el mismo gusto por tales historias aunque en contextos diferentes. Hägg pensaba en un público con un cierto nivel cultural que supiera apreciar las sutilezas del lenguaje y las citas de autores clásicos que aparecían en Caritón o Jenofonte de Éfeso, sin excluir dentro de este grupo de lectores a mujeres de cierto nivel social⁴⁰. De similar opinión es Ruiz Montero (2006: 33-36) quien considera las novelas griegas como la literatura de entretenimiento de las clases educadas sin estar

³⁹ El enfrentamiento entre Tecla y su madre Teoclía se escenificará sobre todo cuando ésta pide que su hija sea quemada en la hoguera para que el resto de jóvenes aprendan. Para la referencia bibliográfica mencionada: EGGER, B. (1999) “The Role of Women in the Greek Novel: Woman as Heroine and Reader” in Swain, S. (ed.) *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford, pp. 120-122.

⁴⁰ HÄGG, T. (1994) “Orality, Literacy, and the “readership” of the early Greek novel”, in Eriksen, R. (ed.) *Contexts of Pre-Novel Narrative. The European Tradition*, Berlin, pp. 53-56.

dirigida exclusivamente a mujeres, si bien apunta a posibles lecturas públicas que harían más popular dicho género. Bowie, por su parte, sostiene la diversidad de clase y condición de los lectores de novelas en la época imperial definiendo un grupo heterogéneo⁴¹, mientras que para Cooper tanto novelas como *Hechos* apócrifos estarían destinados a un grupo de varones con cierto nivel cultural⁴².

Sin embargo, para Bremmer, la mayor parte de los lectores de *Hechos* apócrifos serían mujeres⁴³. El investigador holandés esgrime como datos relevantes para llegar a esta conclusión la importancia de los personajes femeninos en la estructura de las obras comentadas, testimonios como el de Tertuliano (*De baptismo* 17, 5) donde se habla explícitamente de cómo las mujeres de Cartago conocían la narración de Tecla, y la finalidad misionera de las propias obras que irían dirigidas, sobre todo, a un público femenino, hipótesis que compartimos en cierto sentido y que ya habíamos comentado con anterioridad.

A pesar de ello, si bien es cierto que una narración como la de Tecla gozaría de una gran fama entre las mujeres cristianas, no creemos que los *Hechos* apócrifos fueran destinados exclusivamente a un público femenino, sino a diferentes comunidades cristianas en tanto que relatos de edificación que manifestaran las creencias populares y magnificaran las figuras de los apóstoles como héroes para estas comunidades. Con todo, el texto de los *ATH* no requeriría de un alto nivel cultural en comparación con las novelas de la época. Recordemos que su lengua, como señala Artés (1999: 289-290), se encuentra más cerca de un nivel popular y que carece de esas sutilezas del lenguaje y de esas citas eruditas que hacen de la novela una literatura propia de las clases elevadas.

En general, debemos individualizar el análisis de cada uno de estos *Hechos* apócrifos. Cada uno de ellos representa una manera de ver el mundo y muestra las características propias de una determinada comunidad. Así, aunque aparecen elementos prototípicos del género *πράξεις* como las escenas de predicación, viaje, interrogatorio, martirio, milagro, bautismo u oración, las diversas citas y reminiscencias bíblicas y la presencia de un buen número de personajes inspirados en la tradición neotestamentaria,

⁴¹ BOWIE, E. (2003) "The Ancient Readers of the Greek Novel", in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden, pp. 92-96.

⁴² COOPER, R. (1996) *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Massachussets & London, p. 23.

⁴³ BREMMER, J.N. (2001) "The Five Major Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven, 164-170.

los *ATH* parecen compartir más rasgos con la novela griega⁴⁴. La necesidad de analizar los *ATH* con independencia de los *Hechos de Pablo*, aunque sólo sea por la espectacular transmisión de la que gozó *a posteriori*, hace que podamos considerar el género de esta obra de manera diferente a la del resto de *Hechos*. Quizá el término más adecuado para referirnos a ella sea el de “novela cristiana” – nomenclatura propuesta por Hägg – siguiendo todos los argumentos comentados.

2.1.4. La doctrina de los *ATH*. La ἐγκράτεια y sus implicaciones en el texto.

Uno de los conceptos doctrinales fundamentales de los *ATH* reside en el papel que juega la castidad en el relato y lo que supone para la joven Tecla. En este sentido, se ha relacionado el texto con la llamada ἐγκράτεια, a pesar de la voz discordante de Kaestli (1990: 283-284), quien limita la presencia de esta corriente a los *Hechos de Tomás*. Hace ya algunos años Schneemelcher rechazó frontalmente la extendida creencia de que los *Acta Pauli*, el relato original al que pertenecían los *ATH* antes de circular en solitario, contenían tendencias gnósticas o se adscribían a alguna secta similar, lo cual disipaba ese carácter herético con que se solía asociar estos textos apócrifos. No obstante, al mismo tiempo subrayaba la presencia de la ἐγκράτεια, en especial en la parte de los *Hechos de Pablo y Tecla*⁴⁵.

Foucault considera la ἐγκράτεια la forma activa de dominio de uno mismo, la cual posibilita que el sujeto resista y luche para asegurar su dominio en el terreno de los deseos y los placeres⁴⁶. Según este mismo autor el concepto de ἐγκράτεια estuvo estrechamente relacionado durante largo tiempo con el de σωφροσύνη, aunque ya Aristóteles (*EN* 1118b-1119a y 1150a-1152a) se ocupó de sistematizar la diferencia entre ambos oponiendo la ἀκολασία a la σωφροσύνη y la ἀκρασία a la ἐγκράτεια⁴⁷.

⁴⁴ Una opinión similar mantiene Barrier (2009: 44), quien considera los *ATH* como una novela que se habría incorporado a los *Hechos de Pablo* a partir de leyendas u otras fuentes sobre la peregrinación de Pablo en Iconio y Antioquía.

⁴⁵ SCHNEEMELCHER, W. (1964) “Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli”, in Eltester, W. (ed.) *Aphoreta für Ernst Haenchen*, Berlin, p. 238.

⁴⁶ FOUCAULT, M. (2002) *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, México D.F., pp. 61-62. [Foucault, M. (1984) *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs*, Paris]

⁴⁷ NORTH, H. (1966) *Sophrosyne. Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York, pp. 202-203.

Tissot relaciona el surgimiento de la ἐγκράτεια con la figura de Taciano, quien consideraba el matrimonio como una práctica corrupta inspirada por el diablo⁴⁸. Desde el punto de vista de la doctrina encratita, que se consolida como una especie de autodomínio y autocontinencia, las relaciones sexuales son el mayor obstáculo para la unión con Dios y la renuncia al matrimonio ha de ser entendida como un rechazo a esas relaciones sexuales que impiden la mencionada unión y una manera de preservar la pureza conferida en el momento del bautismo⁴⁹. A la abstinencia sexual añadían también ciertas restricciones alimenticias como la prohibición de carne y vino⁵⁰. La carne porque aproximaba a los hombres a la naturaleza salvaje y carnívora de los animales y el vino porque era una fuente de energía sexual⁵¹. Esta doctrina se extendió precisamente por toda Asia Menor, marco geográfico en el que no sólo situábamos la narración de los *ATH*, sino también la mayor parte de historias que comparten este mismo esquema argumental en una época algo posterior.

Como señala Artés (1999: 32), la importancia de la ἐγκράτεια en el contexto general de los *Hechos* apócrifos ha sido señalada por diversos autores entre los que destacan Vielhauer⁵² y Del Cerro⁵³, sin olvidarnos de Bovon⁵⁴, Tissot (1981), Sfameni Gasparro⁵⁵ o el propio Piñero junto a Del Cerro en su introducción general a los *Hechos* apócrifos (2004: 32-36). Precisamente en esta última obra ambos autores subrayan la ausencia general del supuesto gnosticismo que se le había atribuido en el pasado al conjunto de *Hechos* apócrifos, salvo casos aislados en los que se aprecia una intervención posterior, y la gran importancia de la ἐγκράτεια en especial en estos *ATH*.

⁴⁸ TISSOT, Y. (1981) "Enkratisme et Actes Apocryphes", in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les Actes Apocryphes des Apôtres, Christianisme et monde païen*, Genève, p. 110. El autor se basa en el testimonio de Clemente de Alejandría (*Str.* III 49, 1 y 80, 3).

⁴⁹ MATEO DONET, M.A. (2007) "La enkráteia y las uniones castas cristianas", in Alfaro, C. & Aleixandre, A. (eds.) *Espacios de infertilidad y agamía en la antigüedad*, Valencia, pp. 69-72.

⁵⁰ TORRES PRIETO, J.M. (2000) "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *Edades* 8, p. 140.

⁵¹ BROWN, P. (1993) *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, pp. 138-147. [Brown, P. (1988) *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York]

⁵² VIELHAUER, P. (1991) *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, pp. 131-141.

⁵³ DEL CERRO, G. (1992) *El uso de la Sagrada Escritura en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Málaga. Málaga.

⁵⁴ BOVON, F. (1981) "La vie des Apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes", in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les Actes Apocryphes des Apôtres, Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 141-158.

⁵⁵ SFAMENI GASPARRO, G. (1983) "Gli Atti Apocrifi degli Apostoli e la tradizione encratita", *Augustinianum* 23, 237-307.

La encarnación de este concepto de la ἐγκράτεια la encontraremos especialmente ligada en el texto a la ἀναστάσις⁵⁶, y personificada en el personaje de Tecla, quien a través de esa renuncia matrimonial consagra su vida a la castidad y a la unión con Dios. El lenguaje empleado en los *macarismos* que pronuncia Pablo en su discurso en casa de Onesíforo (*ATH* 6-7) también muestra un carácter encratita y, en general, se intuye que la castidad supone un medio de salvación y de acercamiento a Dios. Sin embargo, como ya señalaban Del Cerro y Piñero en las páginas señaladas, no encontramos una ἐγκράτεια rígida que condena y rechaza de plano la unión matrimonial. Esta consideración se observa claramente en la relación entre Pablo y Onesíforo, quien aparece junto a su mujer y sus hijos y alberga al apóstol en su hogar. Pablo no mantendría pues una posición encratita radical al respetar el matrimonio entre ambos. Por esta razón entre otras, Tissot consideraba asimismo que los *ATH* no respetaban las reglas del encratismo. Como solución a esta ambigüedad Corsen propuso la hipótesis de una modificación del relato original en el que Tecla estaría en un principio casada con Támiris⁵⁷, aunque la tolerancia respecto de Onesíforo y su matrimonio seguiría siendo un argumento a favor de este encratismo más flexible.

En efecto, no existía una visión homogénea de la ἐγκράτεια en el cristianismo primitivo, sino diferentes posturas que van desde la más radical representada por el rechazo frontal al matrimonio en la línea de Taciano hasta posiciones más mesuradas como la que Pablo ofrece en el capítulo 7 de la *Primera Epístola a los Corintios*⁵⁸. Sfameni Gasparro distingue dos posiciones fundamentales; la radical, aquella que condena el matrimonio y que es defendida por los encratitas, siguiendo la terminología de Ireneo; y la moderada que estaría a grandes rasgos de acuerdo con la posición de la ortodoxia de la Iglesia del momento. En el primer grupo, además de Taciano, estarían Julio Casiano, algunos de los autores de los apócrifos neotestamentarios e incluso miembros de comunidades gnósticas. Por su parte, en el segundo grupo se hallarían los escritores de la época que defendían la posición paulina del pasaje mencionado, considerando la virginidad como un estado superior, sin censurar totalmente el matrimonio, a pesar de defender la continencia en el seno de la pareja⁵⁹. En esta línea

⁵⁶ SFAMENI GASPARRO, G. (1984) *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma, pp. 87-90.

⁵⁷ CORSEN, P. (1903) "Die Urgestalt der Paulusakten", *ZNTW* 4, 22-47.

⁵⁸ SFAMENI GASPARRO, G. (1995) "Il progetto antropologico nella tradizione dell'enkrateia: modalità diverse e problemi", in Ries, J. (dir.) *Crisi, Rotture e Cambiamenti*, Milano, 117-141. En especial véanse las páginas 119-127 para las diferentes tendencias dentro del encratismo.

⁵⁹ SFAMENI GASPARRO, G. (1991) *La coppia nei Padri*, Milano, pp. 75-89.

podríamos seguramente situar la ἐγκράτεια de los *ATH*. De hecho, se observa un planteamiento doctrinal acorde con lo propuesto por el canon, del que se hace uso a menudo a través de citas o alusiones hechas seguramente de memoria.

2.2. Estructura, contenido y lengua de los *ATH*

2.2.1. Estructura de los *ATH*

El relato de los *ATH* presenta una estructura que se centra sobre todo en los dos martirios de la joven. El punto de máxima tensión narrativa se sitúa casi al final del relato con el bautismo de la joven y su liberación, tras lo cual la intensidad de la historia decae hasta acabar muy poco después. A grandes rasgos el esquema argumental de la obra se dividiría en dos grandes bloques en torno a las dos escenas de martirio. Así, la primera parte de la obra contendría los capítulos 1 a 25 y la segunda se extendería desde el 26 hasta 43, según la edición de Lipsius⁶⁰.

Como habíamos comentado en el epígrafe anterior la primera parte de los *ATH* (1-25) coincide con el esquema estructural de la novela propuesto por Ruiz Montero (2006: 39). Existen dos hipótesis para explicar la estructura de los *ATH* en dos grandes bloques. La primera sería la de suponer la fusión de dos leyendas distintas en la narración de los *ATH* a causa, sobre todo, de las escenas de martirio que se repiten en una parte y otra de la narración. La segunda sería que la historia se basaría simplemente en los *Hechos* canónicos y que la estructura en dos partes tan bien diferenciadas fuera simplemente casual por el propio desarrollo de los acontecimientos y por la necesidad de destacar la figura femenina de Tecla por encima incluso del apóstol Pablo, quien desaparecería brevemente de la narración encuadrada en los *Hechos de Pablo* para reaparecer en Mira y proseguir allí su evangelización. La presencia del martirio en ambas partes supondría un doble clímax narrativo dentro de la sección de los *ATH* y sería tan sólo un recurso para aumentar el dramatismo y la espectacularidad de la historia.

⁶⁰ En nuestra división por capítulos seguimos la reedición de 1990 del texto decimonónico presentado por Bonnet en 1891. LIPSIUS, R. (1990) *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig. [Lipsius, R. & Bonnet, M. (1891) *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig]

Por otro lado, también es interesante destacar cómo ambos bloques presentan una estructura circular. El primero se inicia con el primer encuentro entre Pablo y Tecla en Iconio, se separarán y se cerrará con su reencuentro tras el martirio. El segundo bloque comienza con ambos otra vez juntos en un nuevo escenario, esta vez en Antioquía, se separarán y volverán a reencontrarse, eso sí, en una nueva ciudad, en este caso en Mira.

Así pues, teniendo en cuenta los dos grandes bloques de la narración que antes habíamos distinguido, hemos creído preciso establecer una división aún más pormenorizada con el objetivo de analizar cada sección con una mayor atención. La fragmentación propuesta es la siguiente:

1. Llegada de Pablo a Iconio y predicación de éste (1-6). En esta primera sección encontramos al apóstol que llega acompañado de Demas y Hermógenes para hospedarse en casa de Onesíforo y llevar a cabo su evangelización en la ciudad.
2. Fascinación de Tecla por la predicación de Pablo y traición de Demas y Hermógenes (7-14). Tecla no se separa de la ventana y Támiris interviene para llevar a Pablo ante el gobernador.
3. Juicio y encarcelamiento de Pablo (15-19). Pablo es interrogado y encarcelado. Tecla consigue llegar hasta él y al ser descubiertos son llevados ambos ante el gobernador.
4. Expulsión de Pablo y primer martirio de Tecla (20-22). Segundo interrogatorio a Pablo. El decreto del gobernador hace que lo azoten y lo expulsen de la ciudad, mientras que Tecla es condenada a ser quemada por petición de su propia madre. Una nube cargada de agua y granizo apaga las llamas y Tecla logra escapar.
5. Reencuentro entre Pablo y Tecla (23-25). Uno de los hijos de Onesíforo reconoce a Tecla mientras iba a comprar algo de pan y la lleva junto a Pablo. Tecla resuelve seguir al apóstol en su labor evangelizadora para lo que decide cortar sus cabellos.
6. Llegada a Antioquía (26- 27). Ambos se despiden de Onesíforo y su familia y marchan hacia la mencionada ciudad. Incidente de Tecla con el rico Alejandro al cual desgarró la túnica en público. La joven es condenada a morir devorada por bestias y mientras espera el martirio es puesta bajo la protección de la reina Trífena.
7. Segundo martirio de Tecla (28-37). Parte central y más extensa de la narración. Tecla es atada y una leona que debía devorarla le lame los pies y se postra ante ella. Trífena y Tecla entablan una especial relación. En un segundo intento aparecen de

nuevo las bestias y una leona la defiende del resto hasta que muere. Tecla, tras realizar una oración, divisa una piscina llena de focas y se precipita allí para autobautizarse. Aparece una nube de fuego que acaba con las focas y cubre el cuerpo desnudo de la muchacha. Entre tanta agitación la reina Trífena se desmaya y Alejandro, por temor al emperador, insta al gobernador a liberar a la joven.

8. Liberación de Tecla y conversión de Trífena (38-39). Ante los prodigios acontecidos Tecla es liberada y Trífena afirma creer en la resurrección al observar en Tecla a su hija muerta Falconila.

9. Nuevo reencuentro con Pablo (40-41). La joven viaja hasta Mira para reunirse por segunda vez con el apóstol. Tecla le relata lo sucedido y Pablo le exhorta a difundir la palabra de Dios.

10. Regreso a Iconio y llegada a Seleucia (42-43). Tecla regresa a Iconio y visita a su madre. Allí se entera de la muerte de Támiris y tras relatarle lo que le había ocurrido marcha hacia Seleucia, ciudad en la que permanece hasta su muerte.

2.2.2. Los personajes de la narración

La narración de los *ATH* gira indudablemente en torno al personaje femenino de Tecla, protagonista absoluta del relato. Sin embargo, es interesante observar el tratamiento de los personajes individuales y colectivos en cada una de las dos grandes partes del texto y cómo en ellas podemos distinguir un desarrollo paralelo con pequeñas divergencias que nos encargaremos de indicar.

El personaje de Pablo *a priori* debería gozar de un protagonismo total, puesto que se trata en realidad de todo un icono del cristianismo. Además, la historia pertenecía en un primer momento a sus *Hechos*. En efecto, la narración comienza con él y con su llegada a Iconio. Esa descripción física tan cuidada (*ATH* 3) que le dedica el texto no concuerda con el resto de la narración en la que las descripciones son más bien escasas. Tito, cuya descripción es evocada en la espera de Onesíforo y su familia a la entrada de Iconio, representa a Pablo como un “hombre de pequeña estatura, calvo, de piernas arqueadas, aspecto saludable, con el entrecejo corrido, pequeña nariz aguileña y lleno de gracia. Por momentos parecía un hombre, y por momentos un ángel” (*ATH* 3, 3-6). Grant indica que dicha descripción se asemeja en cierta manera a la del mártir Esteban en los *Hechos* canónicos a través del adjetivo *χάριτος πλήρη* ‘lleno de gracia’ y de la alusión a su semejanza a un ángel que aparece también aplicada al propio Pablo.

Además apunta a la descripción de Onasandro que aparece en un fragmento de Arquíloco (*Fr.* 114 W) como posible fuente de inspiración. Grant y Omerzu advierten, por su parte, de la relación entre esta descripción y la fisiognomía⁶¹. Barbaglio, en cambio, la relaciona con los retratos de los filósofos antiguos⁶², mientras que Malherbe insiste en la hipótesis fisiognómica a través de la comparación del texto de los *ATH* con la descripción de Augusto de Suetonio (*Vita Caes.* II 79, 2), de Hércules en Clemente de Alejandría (*Protrep.* II 30), quien se hace eco de la descripción del héroe formulada por Dicearco y Jerónimo de Rodas, y, sobre todo, de Agatión en Filóstrato (*VS* 552). Por otro lado, también opina que, a tenor de la comparación con estas otras descripciones, la nariz aguileña, las piernas arqueadas y el entrecejo corrido no tenían connotación negativa alguna⁶³. Finalmente, Bollok considera que en la *Segunda epístola a los corintios* aparecen algunos rasgos de la personalidad del apóstol que el autor de los *ATH* podría haber leído en clave fisiognómica para hacer esta descripción⁶⁴. Así, el autor húngaro descarta la posibilidad de que se trate de una descripción típica de un judío de la época y relaciona las características de Pablo con los adjetivos físicos que el autor utiliza para describirlo en el texto siguiendo los preceptos de la fisiognomía presentando las siguientes equivalencias: 1) La debilidad corporal de Pablo (ἀσθενής) (*2Cor.* 10, 10; 11, 29-30; 12-5 y 9-10), corresponde al “hombre de baja estatura, calvo” (ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ). 2) Su astucia (πανούργος) (*2Cor.* 12, 16) equivaldría a su “nariz alargada” (ἐπίρρινον). 3) La referencia de que ellos (los apóstoles) viven para su cuerpo (κατὰ σάρκα περιπατῶν) (*2Cor.* 10, 2) se manifiesta a través de las piernas arqueadas del apóstol (ἀγκύλον ταῖς κνήμαις), aunque este aspecto podría quizá estar relacionado con la creencia popular de que Pablo iba a caballo cuando se dice que se le apareció la luz divina en *Acta* 9, 1-4 camino de Damasco. 4) A su insensatez (ἄφρων) (*2Cor.* 12, 11) le corresponde su aspecto saludable (εὐεκτικόν). 5) Su timidez (ταπεινός) (*2Cor.* 10, 1) se relaciona también con sus piernas arqueadas. 6) Finalmente, su falta de compasión (οὐ φείσομαι) (*2Cor.* 13, 2) se manifiesta de manera corpórea en su peculiar entrecejo (σύνοφρον). En cualquier

⁶¹ GRANT, R. M. (1982) “The description of Paul in the Acts of Paul and Thecla”, *VChr* 36-1, 1-4; OMERZU, H. (2008) “The Portrayal of Paul’s Outer Appearance in the *Acts of Paul and Thecla*. Re-Considering the Correspondence between Body and Personality in Ancient Literature”, *RT* 15, 252-279.

⁶² BARBAGLIO, B. (1985) *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi, pp. 62-64.

⁶³ MALHERBE, A. J. (1986) “A Physical Description of Paul”, *The HTR* 79-1/3, pp. 170-175.

⁶⁴ BOLLOK, J. (1996) “The description of Paul in the Acta Pauli”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.6-15.

caso, lo que sí que parece claro es que este retrato del apóstol trascendió el límite de lo canónico y lo apócrifo y determinó en buena medida la representación artística de Pablo, la cual coincide básicamente con la *descriptio* que aquí se nos ofrece.

Por otra parte, ni siquiera Tecla, que pronto sustituirá al apóstol como protagonista del relato, será descrita con tanto detenimiento. Apenas encontramos algunas referencias a su físico, centradas todas ellas en su belleza corporal en *ATH* 22, 1-2 en el momento en que el gobernador derrama algunas lágrimas al contemplar el esplendor de su cuerpo desnudo; en *ATH* 26, 2-4, escena del enamoramiento y agitación de Alejandro; y en *ATH* 29, 8-9, cuando Trífena se lamenta por la belleza que iba a ser arrojada a las fieras.

Volviendo de nuevo a la figura del apóstol, es necesario destacar cómo en su llegada a Iconio se nos presenta un panorama en el que Pablo encarna al predicador cristiano itinerante en su misión apostólica, mientras que sus dos compañeros, Demas y Hermógenes, representan a los disidentes que el apóstol denunciaba públicamente en su *corpus* epistolar. Ambos pertenecen al universo paulino en el que se habría desarrollado esta leyenda. Poco parece importar que Demas sea considerado un colaborador del apóstol en diversos pasajes de sus cartas (*Col.* 4, 14; *2Tim.* 4, 10 y *Fil.* 24), mientras que Hermógenes conserva su carácter negativo, que resalta con el epíteto ó *χαλκεύς*, que aparecía en *2Tim.* 4, 14 ligado a un tal Alejandro que lo había traicionado (cf. Mangogna 2006: 84-85 n.4) (cf. Barrier 2010: 40-42). Además, el primero de ellos aparece en solitario en algunos textos apócrifos como los *Hechos de Pilatos* o en la *Historia de José de Arimatea* (cf. Artés 1999: 293). En realidad, el texto crea esa figura del traidor, que se deja seducir por todos los bienes materiales que Támiris ofrecerá en su hogar (*ATH* 11-14) y que acusará a su maestro ante el gobernador (*ATH* 16, 4-5).

Sin embargo, el antagonismo marcado entre Demas y Hermógenes y el apóstol no es el único que, a nuestro juicio, pretende destacar el relato a propósito de estos dos personajes. Así, la figura de Onesíforo y de su propia familia, en tanto que anfitrión y fiel seguidor del apóstol, contrasta con la de estos dos cristianos renegados. Se ha de destacar la notable importancia de Onesíforo en la *Segunda epístola a Timoteo* en la que observamos cómo permanece fiel a Pablo a pesar de la desertión de algunos de los seguidores del apóstol (*2Tim.* 1, 15-18) (cf. Mangogna 2006: 9). También en el saludo final tiene un recuerdo para la casa de Onesíforo (*2Tim.* 4, 19), personaje que, según Aymer (1997: 49-50), aparece en el texto porque el redactor del mismo lo habría añadido a los relatos orales que sobre Tecla circulaban. Con todo, la epístola paulina nos

habla de los servicios prestados por Onesíforo en Éfeso y no en Iconio como aparece en el texto de los *ATH*. En nuestra narración también se nos informa del nombre de su mujer, Lectra, y de sus dos hijos, Simias y Zenón, cuyos filosóficos nombres sugieren cierta intelectualidad por parte de su progenitor (cf. Bremmer 1996: 37-38).

A pesar de ello, la auténtica protagonista de la narración es, sin duda, Tecla, descrita como una joven *παρθένος* que se encontraba en mitad del proceso que la convertiría en mujer⁶⁵. Las características básicas que podrían definir a Tecla son su pertenencia a una familia noble de Iconio y su origen pagano. Del Cerro en su estudio sobre las mujeres en los *Hechos* apócrifos establece una serie de aspectos comunes que comparte Tecla con el personaje de Maximila en los *Hechos de Andrés*, Drusiana en los de Juan y Migdonia en los *Hechos de Tomás*: 1) Se trata de mujeres de la alta sociedad, casadas – prometida si hablamos de Tecla – con personajes importantes en la vida política y social de sus ciudades. 2) Son mujeres hermosas, capaces de levantar pasiones y deseo en los hombres. 3) Todas acaban convirtiéndose al cristianismo. 4) Ninguna de ellas tiene hijos. 5) Al margen de la castidad, son piadosas, generosas y discretas. 6) Se muestran mucho más firmes y consistentes de carácter que sus respectivos maridos⁶⁶.

En el caso de Tecla, la acción que marca toda la historia es su conversión y su renuncia al matrimonio. La conversión de las diferentes mujeres que aparecen en estos *Hechos apócrifos* de los apóstoles es un tópico presente en todas estas obras a través del cual se escenifica, con la adquisición del modelo de la vida ascética, la ruptura con las expectativas de futuro que una mujer podría tener en la sociedad de su tiempo⁶⁷. Bain subraya cómo su renuncia sexual, sumada a la ayuda recibida de parte de Trífena, la haría adquirir el nivel de una viuda de la época, capaz de manejar su patrimonio, sus riquezas y sus pertenencias, incluidos sus esclavos⁶⁸. En efecto, la renuncia sexual de Tecla puede ser entendida desde diferentes puntos de vista, Jacobs considera al apóstol un *homewrecker* o destructor del hogar preestablecido⁶⁹ e interpreta desde el punto de vista social esa renuncia de Tecla como una ruptura con el modelo tradicional de familia

⁶⁵ HORN, C.B. (2006) “Suffering Children, Parental Authority and the Quest for Liberation?: A Tale of Three Girls in the *Acts of Paul (and Thecla)*, the *Act(s) of Peter*, the *Acts of Nerseus and Achilleus* and the *Epistle of Pseudo-Titus*”, in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, p. 123.

⁶⁶ DEL CERRO, G. (2003) *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, Madrid, pp. 23-26.

⁶⁷ KRAEMER, R.S. (1980) “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity”, *Signs* 6-2, 298-307.

⁶⁸ BAIN, K. (2011) “Socioeconomic Status in Early Christianity and Thecla's Rejection of Marriage”, *JFSR* 27:2, pp. 66-69.

⁶⁹ JACOBS, A.S. (1999) “A Family Affair: Marriage, Class, and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles”, *J ECS* 7-1, pp. 105-107.

que predominaba entre la alta sociedad del imperio de la época. Por ello, el rechazo al matrimonio se habría de entender de manera simbólica como una deconstrucción de los modelos sociales habituales y aceptados por todos⁷⁰. En el texto observaremos la evolución de Tecla. Al inicio es presentada como una παρθένος, tras sus martirios adquirirá la categoría de μάρτυς y hacia el final de la narración se convertirá con el beneplácito de Pablo en una auténtica ἀπόστολος.

Por otro lado, el personaje de Támiris, con la aprobación de la madre de la protagonista – tópico recurrente en las novelas griegas para acentuar el dramatismo de la situación (cf. Egger 1999: 120-122) –, representa el rol del pagano poderoso contrario a la nueva fe y, al mismo tiempo, el de principal damnificado por la conversión de la muchacha. Su nombre recuerda al aedo que aparece en *Ilíada* II 591-600, Támiris el tracio, hijo del músico Filamón y de la ninfa Argíope (Grimal, pp. 490-491 s.v. *Támiris*), bastante conocido en la tradición griega⁷¹. Además, se trata de un nombre que aparece, como apunta Artés⁷², en los textos de Taciano (*Oratio ad Graecos* 41, 1 y 41, 2), fundador de la doctrina encratita con la que se ha relacionado tradicionalmente el texto.

Támiris se convierte en el rival del apóstol por el amor de Tecla. A su vez, hace las veces de acusador y de delator de Pablo ante las autoridades romanas, personaje necesario dentro del contexto de persecuciones y martirios en el que se encuadra el relato y que jugaba un papel decisivo en otros episodios recogidos en estos *Hechos* apócrifos. Su presencia determina en cierta manera la oposición entre paganismo y cristianismo que se vivía en los primeros siglos de nuestra era.

En cuanto a la figura del gobernador Castelio, en la primera parte del relato recibe un tratamiento favorable que se escenifica en dos momentos clave de la narración⁷³. El primero cuando ante la muchedumbre encolerizada que acusaba a Pablo de mago le pregunta acerca de su doctrina y decide posponer el interrogatorio para poder escucharlo con mayor tranquilidad (*ATh* 16-17) y el segundo en el momento en que Tecla aparece desnuda para ser quemada en la pira y él derrama algunas lágrimas

⁷⁰ JACOBS, A.S. (2006) “‘Her Own Proper Kinship’: Marriage, Class and Women in the Apocryphal Acts of the Apostles”, in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, 19-46.

⁷¹ GRAU, S. (2002) “Támiris el traci”, *Itaca* 18, pp. 129-134.

⁷² ARTÉS, J. A. (2004) “*Acta Pauli et Petri Apocrypha* y Patrística griega: paralelismos léxicos”, *Augustinianum* 44, pp. 334-335.

⁷³ Davis (2001: 10-11) subraya el carácter negativo de los personajes masculinos de los *ATh*, aunque, en nuestra opinión, no contempla los matices del texto que parecen otorgar al poder romano cierto grado de humanidad y, por lo tanto, no gozan de una caracterización negativa como sostiene este autor.

por la belleza que iba a ser destruida. Precisamente en este pasaje se produce una clara humanización del poder romano, quizá en tanto que guiño conciliador por parte de los círculos cristianos hacia las autoridades imperiales. En cuanto a la historicidad de este gobernador romano, Barrier (2009: 103 n.3) señala la ausencia de testimonios arqueológicos que nos ayuden a dilucidar la cuestión y, citando a Vouaux⁷⁴, indica las diversas variantes del nombre, siempre en dativo, de este gobernador que reflejan los manuscritos griegos de los *ATH*: Καστελίω (A y C), Καστηλίω (B), Κατελλίω (G) o Καστελλίω (F). Evidentemente se trataría de una ficción literaria utilizando un nombre que sonara por lo menos a romano. De todas formas, en diversas leyendas que circulaban en el noroeste de la Península Ibérica se hace alusión a un tal Lucio Castelio Severo, gobernador romano de la Gallaecia y la Lusitania, cuya cronología se sitúa en la primera mitad del siglo II. Éste habría tenido nueve hijas (Quiteria, Librada, Marina, Victoria, Germana, Eufemia, Marciana, Genibera y Basilia), todas ellas repudiadas por su familia nada más nacer. La existencia de dicha leyenda demuestra que se trataría de un nombre que se podría relacionar fácilmente con la administración imperial.

Por último, para acabar con el bloque de los personajes individuales en la primera parte del relato es preciso destacar la importancia del hijo de Onesíforo que posibilita el reencuentro entre la joven y el apóstol. A pesar de no aparecer activamente más que en los capítulos finales de la primera parte de la narración (*ATH* 23-26) y en un plano aparentemente secundario, su irrupción en escena facilita la ἀναγνώρισις y hace progresar la historia hacia la ciudad de Antioquía.

El relato continúa y en la predicación frustrada en Antioquía encontramos un esquema diferente aunque se respete cierto paralelismo entre alguno de los personajes. Así, Pablo abandona la primera línea en el preciso instante en que Alejandro acosa a la muchacha que lo acompañaba. Precisamente en la caracterización de este Alejandro observamos la similitud con Támiris. Como él, trata de poseer carnalmente a Tecla, aunque el primero fuera su prometido y éste utilizara la violencia para conseguir su objetivo. En este sentido es una prueba más de la tentación frente a la que la joven ha de luchar con el fin de mantenerse casta y pura. La negación de Pablo, evidentemente, no lo deja bien parado y es uno de los argumentos principales que utilizaron aquellos defensores de la autoría femenina de los *ATH* que mencionábamos al inicio de este segundo capítulo. Esta nefasta consideración de Pablo, en nuestra opinión, sólo se

⁷⁴ VOUAUX, L. (1913) *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes: Introduction, textes, traduction et commentaire*, Paris, p. 172.

podría explicar en una adaptación novelesca como ésta y respondería a una intención de hacer aún más increíble y patético el sufrimiento de la joven.

Con respecto a la dupla Alejandro-gobernador el esquema se asemeja al dúo Támiris-Castelio de la primera parte del relato: personaje pagano enamorado de Tecla-gobernador piadoso que siente conmiseración por la joven y lo demuestra públicamente. La mayor diferencia la encontramos en la implicación personal y directa en el martirio de la joven que muestra su acusador antioqueno. Por su parte, este segundo gobernador recibe una valoración positiva y muestra su tristeza por la crueldad empleada contra la joven (*ATH* 34, 6-7) e incluso es bendecido por la propia Tecla cuando ordena que la vistan tras la escena del bautismo en la piscina de las focas (*ATH* 38, 2-3).

En esta segunda parte de la narración es interesante asimismo advertir la presencia de Trífena y los lazos afectivos que de inmediato establece con Tecla. El nombre de Trífena remite una vez más al universo de las epístolas paulinas. En la *Epístola a los Romanos*, en la larga sección de despedida, Pablo hace alusión a Trífena, cuyo nombre aparece ligado al de Trifosa, las cuales, dice, “han trabajado por el señor” (*Rom.* 16, 12: ἀσπάσασθε Τρυφαινᾶν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ). La historicidad de una cierta reina Trífena ha sido demostrada con el hallazgo de una moneda en la que en el anverso aparece el rey del Ponto Polemón II y en el reverso la reina Trífena. La relación con el poder imperial fue establecida por Rolffs (1964: 377-378), quien dibujó su árbol genealógico, en el cual aparece como biznieta de Marco Antonio y sobrina segunda del emperador Claudio, nieto del propio Marco Antonio. Trífena fue considerada, a partir de un testimonio de Estrabón (XII 3, 29), como la hija de Polemón I, rey del Ponto, casada con Cotis V, rey de Tracia, y relacionada con las familias reales de Armenia y Tracia, siendo el Polemón de la moneda su propio hijo⁷⁵. Además, es interesante observar cómo su nombre también aparece en el *Satiricón* de Petronio, cuya inspiración para llamar así a una de las cortesanas que aparece en su obra se debería, según Baldwin, a una confluencia de la capacidad creadora de Petronio, de modelos literarios griegos, tradición oral cristiana y elementos históricos como los anteriormente citados⁷⁶.

⁷⁵ VISCONTI, E.Q. (1811) *Iconographie ancienne, ou recueil des portraits authentiques des empereurs, rois et hommes illustres de l'antiquité. Iconographie Grecque*, Paris, pp. 144-147.

⁷⁶ BALDWIN, B. (1976) “Petronius’ Tryphaena”, *Eranos* 74, 53-57.

La relación entre la joven virgen de Iconio que pide asilo y protección y la noble mujer de Antioquía que se la ofrece se ha interpretado en términos de patronazgo⁷⁷, complejo mecanismo social en el que se establecen una serie de contactos entre particulares a través de los cuales uno de ellos hace las veces de patrón y favorece en algún aspecto a su cliente, esperando recibir de éste la compensación adecuada según el favor concedido. En definitiva, se trata de una especie de relación *do ut des* (cf. Misset-Van de Weg 1996: 22-23), en la que existen una serie de parámetros que se deben respetar en todo momento como la reciprocidad por lo que respecta al intercambio en los servicios prestados o la necesidad de la relación interpersonal⁷⁸. También se ha postulado que el sistema de patronazgo solía ser asimétrico⁷⁹, es decir, que relacionaba dos sujetos de diferente *status* social, voluntariamente y sin legislación o contrato alguno, en una especie de acuerdo verbal basado en la solidaridad, normalmente en relación con cuestiones de tipo personal (cf. Misset-Van de Weg 1996: 20).

La relación de patronazgo se establece entre Trífena y Tecla, ya que la primera ofrece a la segunda hospitalidad, confort, compasión y apoyo (cf. Misset-Van de Weg 1996: 27-33). Además, su desmayo final ayuda a la liberación de la joven. Trífena, a cambio, recibe de Tecla bienes espirituales y el favor de las plegarias que ella dirige a Dios por su hija fallecida Falconila⁸⁰. Trífena se convierte en benefactora de Tecla y de toda la comunidad cristiana y de ahí esa cierta relación materno-filial entre ambas mujeres que transmite el texto en algunos pasajes (*ATH* 28-30), alentada también por la aparición onírica de Falconila. Donde mejor se observa esa relación de patronazgo es en los últimos episodios de la narración. Tecla había descansado en casa de Trífena (*ATH* 39) y ésta le proporciona algunos sirvientes, ya convertidos por ella, para su viaje a Mira (*ATH* 40), e incluso, una vez reunida con el apóstol, le envía vestidos y oro para que Pablo pudiera asistir a los pobres (*ATH* 41).

En una segunda categoría hemos querido analizar la presencia de los diferentes personajes colectivos que aparecen en la narración. Éstos se suelen refugiar bajo la denominación genérica de ὄχλος, cuya importancia no pasa desapercibida para Mangogna en su comentario literario de los *ATH*:

⁷⁷ MISSET-VAN DE WEG, M. (1996) "A wealthy woman named Tryphaena: patroness of Thecla of Iconium" in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.27-35.

⁷⁸ JOHNSON, T. & DANDEKER, C. (1989) "Patronage relation and system", in Wallace-Hadrill, A. (ed.) (1989) *Patronage in Ancient Society*, London, pp. 225-226.

⁷⁹ WALLACE-HADRILL, A. (ed.) (1989) *Patronage in Ancient Society*, London, p. 8.

⁸⁰ MISSET-VAN DE WEG, M. (2006) "Answers to the plights of an ascetic woman named Thecla", in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, pp. 157- 161.

“ὄχλος” designa in genere la massa tumultuosa (Eur. *Heracl.* 44 ἐς ὄχλον ἔρπειν παρθένοισιν οὐ καλόν; Esq. *Pers.* 42). Nel linguaggio político è usato in opposizione a δῆμος e diventa, nel linguaggio comune, sinonimo di “agitazione” e “molestia”: Eur. *Ion.* 635 σχολῆν ὄχλος τε μέτριον; Herod. I 86, 5 ὄχλον παρέχειν. In questa sezione narrativa emerge notevolmente la folla che svolge un ruolo di primo piano in tutto il componimento. La folla infatti agisce come su uno sfondo consentendo così ai protagonisti di acquisire colore e personalità per contrasto. La folla si configura come una massa indistinta ed uniforme che si muove in modo parallelo rispetto ai personaggi principali, ma ne condiziona parzialmente le azioni, soprattutto se si considerano le scene ambientate in tribunale ed i procedimenti giudiziari. Anche nel romanzo essa ha una funzione analoga, poiché enfatizza la caratterizzazione psicologica dei protagonisti e trasforma gli incontri e le separazioni degli amanti in un evento collettivo. (cf. Mangogna 2006: 112 n77)

Esta voz aparece en multitud de pasajes de los *Evangelios*⁸¹ y los *Hechos de los Apóstoles*⁸². En realidad, el término ὄχλος en la lengua neotestamentaria se emplea para designar a un grupo de personas o una muchedumbre sin demasiados matices, utilizándose casi como sinónimo de δῆμος, por lo que habría desaparecido casi por completo esa oposición entre ambos términos que comentaba Mangogna. De hecho, Tuggy (p. 672 s.v. ὄχλος) diferencia sus apariciones en los textos del *Nuevo Testamento* según su significado de ‘gentío, muchedumbre o multitud’⁸³, ‘pueblo o vulgo’⁸⁴ o ‘compañía, gran número’⁸⁵. En algunos pasajes, en cambio, sí que hallamos ese carácter tumultuoso que implicaba el vocablo en época clásica, aunque sean casos excepcionales como, por ejemplo, los de la detención de Jesús (*Mt.* 26, 47 y *Mc.* 14, 43).

Además de en los textos evangélicos, en los *Hechos* apócrifos también goza de un cierto protagonismo. Así, aparece con cierta frecuencia en los *Hechos de Juan*⁸⁶, en los *Hechos de Andrés*⁸⁷ y en los *Hechos de Tomás*⁸⁸, y también se utiliza en otras obras

⁸¹ *Mt.* 9, 25; 13, 2; 20, 29; 20, 31; 21, 8 y 26, 47. *Mc.* 2, 13; 3, 20; 3, 32; 4, 1; 5, 21; 5, 24; 9, 15; 9, 25; 11, 18; 12, 37; 12, 41; 14, 43 y 15, 8. *Lc.* 5, 29; 6, 17; 6, 19; 7, 11; 7, 12; 8, 40; 9, 37; 13, 17 y 22, 47. *Jn.* 6, 2; 6, 5; 6, 22; 6, 24; 7, 20; 7, 49; 12, 9; 12, 12; 12, 17; 12, 18; 12, 29 y 12, 34.

⁸² *Acta* 1, 15; 6, 7; 11, 24 y 16, 22.

⁸³ *Mt.* 5, 1; *Mt.* 8, 1; *Mt.* 9, 23; *Mt.* 12, 23; *Mt.* 14, 14; *Mt.* 15, 33; *Mc.* 2, 4; *Mc.* 2, 13; *Mc.* 7, 17; *Mc.* 10, 1; *Mc.* 12, 37; *Lc.* 3, 7; *Lc.* 5, 1; *Lc.* 7, 12; *Lc.* 12, 1; *Lc.* 12, 13; *Lc.* 13, 17; *Lc.* 14, 25; *Lc.* 19, 39; *Lc.* 22, 6; *Jn.* 5, 13; *Jn.* 6, 2; *Jn.* 6, 22; *Jn.* 7, 12; *Jn.* 12, 12; *Acta* 8, 6; *Acta* 11, 26; *Acta* 14, 14; *Acta* 21, 27; *Acta* 24, 18.

⁸⁴ *Mt.* 14, 5; *Mt.* 21, 26; *Mc.* 11, 18; *Mc.* 12, 12; *Jn.* 7, 49; *Acta* 24, 12.

⁸⁵ *Lc.* 5, 29; *Lc.* 6, 17; *Acta* 1, 15; *Acta* 6, 7.

⁸⁶ *AJ* 22, 3; 24, 15; 31, 1; 31, 4; 41, 8; 42, 6; 43, 4; 44, 1; 44, 7; 47, 2; 47, 5; 47, 9; 98, 2 y 100, 1.

⁸⁷ *AAn* 4, 5; 5, 18; 26, 4; 26, 16; 28, 3; 28, 4; 46, 14; 55, 1-2; 59, 1; 60, 1; 60, 5 y 60, 9.

⁸⁸ *AThom* 12, 10; 33, 2; 37; 42, 2; 43, 20; 43, 23; 54, 12; 59, 16; 65, 13; 74, 1; 74, 19; 79, 1; 82, 5; 82, 13; 82, 15; 87, 1; 93, 3; 94, 26; 105, 6; 105, 8; 105, 13; 164, 2; 164, 3 y 164, 6.

de este tipo como los propios *Hechos de Pablo*⁸⁹, el *Martirio de Pablo*⁹⁰, el *Martirio de Pedro*⁹¹, el *Martirio de Andrés*⁹² o los ya posteriores *Hechos de Jantipa y Polixena*⁹³.

Retornando de nuevo a nuestro texto, el primer grupo de personajes, que en definitiva forman también un ὄχλος, son las mujeres y muchachas que acuden a casa de Onesíforo a escuchar la predicación del apóstol y que Tecla contempla desde su ventana (*ATH* 7, 6-7: ἔτι δὲ καὶ βλέπουσα πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους εἰσπορευομένας πρὸς τὸν Παῦλον). Este primer ὄχλος iconio lo formará la masa social convertida o en proceso de conversión al cristianismo que apoyará al apóstol y a la joven en su confrontación con las autoridades paganas de la ciudad.

Sin embargo, a este primer grupo le surge un colectivo rival que se agolpa alrededor de Támiris cuando decide acudir a casa de Onesíforo para detener al apóstol y se rodea de magistrados y oficiales y de una gran multitud armada con palos.

ὁ δὲ Θάμυρις ἀκούσας παρ' αὐτῶν ταῦτα, καὶ πλησθεὶς ζήλου καὶ θυμοῦ ὄρθρου ἀναστὰς εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου ἀπῆλθεν μετὰ ἀρχόντων καὶ δημοσίων καὶ ὄχλου ἱκανοῦ μετὰ ξύλων, λέγων τῷ Παύλῳ (*ATH* 15, 1-3).

En esta escena podemos identificar esa comitiva que acompaña al prometido de la joven con la *diogmitae*, órgano policial utilizado en Asia Menor para arrestar a criminales y bandidos cuyas armas más características eran palos y estacas⁹⁴. En nuestra opinión, podría obedecer seguramente a un eco neotestamentario que encontramos en los evangelios de Mateo (26, 47) y Marcos (14, 43) en el momento en el que se produce la detención de Jesús.

Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοῦ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ (*Mt.* 26, 47).

Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (*Mc.* 14, 43).

Ambos pasajes se relacionan con el texto de los *ATH* no sólo desde el punto de vista argumental, sino también lingüístico. Así, observamos la aparición del término ὄχλος que además aparece caracterizado con palos y estacas (μετὰ μαχαιρῶν καὶ

⁸⁹ *AP* 1, 24; 4, 35 y 5, 11.

⁹⁰ *MP* 1, 9 y 1, 18.

⁹¹ *MPet* 13, 17; 32, 1; 32, 4; 33, 9 y 36, 20.

⁹² *MAN* 6, 2; 6, 16; 7, 1; 7, 9; 10, 3; 10, 16; 15, 8 y 17, 2.

⁹³ *AXP* 18, 4; 19, 21 y 25, 4.

⁹⁴ DEN BOEFT, J. & BREMMER, J. (1991) "Notiunculae Martyrologicae IV", *VChr* 45, p. 109.

ξύλων), sintagma que aparece reducido en nuestro texto (μετὰ ξύλων) pero que, en cualquier caso, mantiene el paralelismo entre ambos pasajes.

No obstante, el carácter más innovador de los *ATh* transfiere un cierto grado de protagonismo a esa multitud que clama contra Pablo, pues es la muchedumbre la que se encarga de proferir la acusación de mago que analizaremos en el comentario del texto.

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔλεγεν· ἀπάγαγε τὸν μάγον· διέφθειρεν γὰρ ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας, καὶ συνεπίσθησαν οἱ ὄχλοι (*ATh* 15, 5-7).

En el pasaje llama la atención la utilización del singular ὁ ὄχλος, de una parte, para hacer referencia a la multitud que acompañaba en ese momento a Támara, frente al plural οἱ ὄχλοι, que parece designar más bien al conjunto de la ciudadanía iconia. La acusación de mago caracteriza a la multitud que acompaña al prometido de la joven como un grupo de personas supersticioso y temeroso de las artes mágicas y los encantamientos, argumento que utilizan para explicar la atracción que provocan las enseñanzas de Pablo en la masa social y especialmente entre las mujeres. Además, se hace notar la posición dominante de Támara, frente a la subordinación del ὄχλος.

Esta capacidad de liderazgo de Támara se vuelve a observar nuevamente en la escena de la prisión en la que Tecla aparece a los pies de Pablo. Aquí de nuevo se emplea el plural τοὺς ὄχλους para hacer referencia a la multitud que le acompañaba.

καὶ ἐξελθόντες ἐκεῖθεν τοὺς ὄχλους ἐπεσπάσαντο καὶ τῷ ἡγεμόνι ἐνεφάνισαν τὸ γεγονός (*ATh* 19, 5-7).

Situada la narración en la antesala del martirio, el ὄχλος irrumpe de nuevo en la escena acusando de mago al apóstol. En este pasaje en el que el gobernador dicta sentencia contra los dos acusados, Pablo por mago y por haber corrompido a las mujeres iconias y Tecla por haberse dejado seducir por las doctrinas que éste enseñaba, es interesante advertir el paralelismo entre un personaje colectivo como el ὄχλος y uno individual como Teoclía, la madre de la joven, quien pide a gritos que su propia hija sea quemada para dar una lección a todas las mujeres de la ciudad.

ὁ δὲ ὄχλος προσαχθέντος πάλιν τοῦ Παύλου περισσοτέρως ἐβόα μάγος ἐστίν, αἶρε αὐτόν· ἡδέως δὲ ἤκουεν ὁ ἡγεμὼν τοῦ Παύλου ἐπὶ τοῖς ὁσίοις ἔργοις τοῦ Χριστοῦ· καὶ συμβούλιον ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν Θεκλάν λέγων· διὰ τί οὐ γαμῆ κατὰ τὸν Ἰκονιέων νόμον τῷ Θαμύριδι ; ἡ δὲ εἰσθήκει Παύλῳ ἀτενίζουσα· τῆς δὲ μὴ ἀποκοινομένης, Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν λέγουσα· κατάκαιε τὴν

ἄνομον, κατάκαιε τὴν ἄνυμφον ἐν μέσῳ θεάτρου, ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν (Ath 20, 4-11).

Sin embargo, en los prolegómenos del martirio de la joven aparece una nueva referencia al ὄχλος en una escena cargada de simbolismo.

ἡ δὲ Θέκλα ὡς ἄμνος ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει. καὶ ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον, καὶ εἶπεν· ὡς ἀνυπομονήτου μου οὔσης ἦλθεν Παῦλος θεάσασθαί με. καὶ προσεῖχεν αὐτῷ ἀτενίζουσα· ὁ δὲ εἰς οὐρανοὺς ἀπίει (Ath 21, 5-8).

La presencia del ὄχλος está justificada por la intención de destacar la magnificencia de Dios, transfigurado en Pablo, frente a la mediocridad de la masa. De entre todas las personas allí agolpadas, Tecla consigue distinguir entre ellas a su maestro, aunque en realidad se trate de Dios. Tras ello, contenta la multitud por la sentencia del gobernador, desaparece de escena.

Con todo, es interesante destacar cómo el relato muestra una clara intención de acentuar el dramatismo de la situación haciendo que sean los niños y muchachas de la ciudad, precisamente el grupo social que se encontraba en el punto de mira de la multitud enfurecida, quienes preparen la pira donde Tecla habría de morir.

οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι ἤνεγκαν ξύλα καὶ χόρτον ἵνα Θέκλα κατακῆ (Ath 22, 1-2).

Hasta la segunda parte de la narración no vuelven a advertirse la presencia de estos personajes colectivos, cuya importancia, por el contrario, parece focalizarse en las escenas más simbólicas del relato y en las que observamos la tensión existente entre la fe cristiana y las leyes de la ciudad y del poder pagano. Durante los episodios de Antioquía el primer colectivo que irrumpe con fuerza en la narración son las mujeres de la ciudad que se escandalizan ante la sentencia pronunciada por el gobernador y se rebelan frente a las autoridades locales. Estas mujeres consideran el juicio impío y muestran así su solidaridad con la joven.

αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα· κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις (Ath 27, 3-4).

Por su parte, el término ὄχλος aparece una vez más, en esta ocasión para referirse a los espectadores que habían presenciado el prodigio acontecido cuando la leona que debería haberla devorado se postra ante ella y lame sus pies en señal de reverencia. Al presenciar los hechos acontecidos se convierten en testigos de aquellos prodigios. A

continuación, las mujeres vuelven a prorrumper lamentos contrarios a la sentencia dictada.

ἡ δὲ λέαινα ἐπάνω καθεζομένης Θέκλης περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξίστατο: ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν Ἱεροσόλος. αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι· ὦ θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ (ATh 28, 3-6).

De vuelta al texto, cabe reseñar cómo durante este segundo martirio la muchedumbre juega un papel decisivo dentro del devenir de la narración. Una vez superada la primera parte del martirio, en el momento de iniciarse la fase en la que una aguerrida leona defenderá a la joven frente al resto de fieras, observamos nuevamente la presencia de un par de personajes colectivos antagónicos. En realidad, lo que tenemos es una especie de coro dividido en dos semicoros enfrentados como si de una tragedia clásica se tratara, función similar a la que encontramos en las novelas de la época en diferentes escenas judiciales (Schwartz 2003: 115). Sin embargo, en esta ocasión no aparece el término ὄχλος, sino, precisamente, la voz δῆμος, con cuya aparición podemos comprobar cómo, al menos en este texto, operaban en contextos similares y podían ser utilizados indistintamente.

θόρυβος οὖν ἐγένετό τε καὶ πάταγος τῶν θηρίων καὶ βοή τοῦ δήμου καὶ τῶν γυναικῶν ὁμοῦ καθεσθεισῶν, τῶν μὲν λεγόντων· τὴν ἱερόσυλον εἰσάγαγε· τῶν δὲ λεγουσῶν· ἀρθήτω ἡ πόλις ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ ταύτῃ· αἶρε πάσας ἡμᾶς, ἀνθύπατε· πικρὸν θέαμα, κακὴ κρίσις (ATh 32).

El enfrentamiento entre ambos semicoros no trasciende más allá de la escena indicada, si bien el grupo favorable a Tecla gozará aún de un cierto protagonismo hasta el final del propio martirio. El texto nos la define como la “multitud de mujeres” (ὄχλος τῶν γυναικῶν), grupo que sufre por la fortuna de Tecla y que se compadece de la joven, por la que parecen sentir una cierta veneración. Es interesante observar el papel que juega este ὄχλος τῶν γυναικῶν en el desarrollo de los capítulos 33 y 34, en los que se narra cómo una leona defendía a Tecla del resto de bestias. A esta turba de mujeres se le sumará, como veremos, la muchedumbre que allí se encontraba. A cada movimiento que se sucede en la arena le corresponde un grito o un lamento de la multitud de mujeres, acentuando así la gravedad y el patetismo de la situación. Éstas son aludidas a través del ya mencionado ὄχλος τῶν γυναικῶν, aunque también se utiliza la *variatio* αἱ γυναῖκες.

33. ἡ δὲ Θεκλα ἐκ χειρὸς Τρυφαίνης ληφθεῖσα ἐξεδύθη καὶ ἔλαβεν διαζώστραν καὶ ἐβλήθη εἰς τὸ στάδιον. καὶ λέοντες καὶ ἄρκοι ἐβλήθησαν ἐπ' αὐτήν. καὶ πικρὰ λέαινα προσδραμοῦσα εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνεκλίθη· ὁ δὲ ὄχλος τῶν γυναικῶν ἐβόησεν μέγα. καὶ ἔδραμεν ἐπ' αὐτήν ἄρκος. ἡ δὲ λέαινα δραμοῦσα ὑπήντησεν καὶ διέρρηξεν τὴν ἄρκον. καὶ πάλιν λέων δεδιδαγμένος ἐπ' ἀνθρώπους ὃς ἦν Ἀλεξάνδρου ἔδραμεν ἐπ' αὐτήν· καὶ ἡ λέαινα συμπλέξασα τῷ λέοντι συνανηρέθη. μειζόνως δὲ ἐπένθησαν αἱ γυναῖκες, ἐπειδὴ καὶ ἡ βοηθὸς αὐτῆ λέαινα ἀπέθανεν.

34. τότε εἰσβάλλουσιν πολλὰ θηρία, ἐστώσης αὐτῆς καὶ ἐκτετακυίας τὰς χεῖρας καὶ προσευχομένης. ὡς δὲ ἐτέλεσεν τὴν προσευχήν, ἐστράφη καὶ εἶδεν ὄρουμα μέγα ὕδατος, καὶ εἶπεν· νῦν καιρὸς λούσασθαί με. καὶ ἔβαλεν ἑαυτὴν λέγουσα· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρα ἡμέρα βαπτίζομαι. καὶ ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔκλαυσαν λέγοντες· μὴ βάλης ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ, ὥστε καὶ τὸν ἡγεμόνα δακρῦσαι, ὅτι τοιοῦτον κάλλος φῶκαι ἔμελλον ἐσθίειν. ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν. καὶ ἦν περὶ αὐτὴν νεφέλη πυρός, ὥστε μήτε τὰ θηρία ἄπτεσθαι αὐτῆς, μήτε θεωρεῖσθαι αὐτὴν γυμνὴν (ATh 32-33).

Tras el autobautismo de Tecla, la multitud de mujeres continúa desempeñando un papel determinante en la narración e incluso participan en ella activamente para ayudar a la joven, como se observa en ATh 35, donde la muchedumbre femenina arroja pétalos, nardos y demás flores aromáticas para adomercer a las bestias que pretendían acabar con la muchacha.

αἱ δὲ γυναῖκες ἄλλων θηρίων βαλλομένων φοβερωτέρων ὠλόλυξαν, καὶ αἱ μὲν ἔβαλλον φύλλον, αἱ δὲ νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλῆθος μύρων. πάντα δὲ τὰ βληθέντα θηρία ὥσπερ ὑπνω κατασχεθέντα οὐχ ἤψαντο αὐτῆς (ATh 35, 1-4).

Su fiel grupo de seguidoras reaparece tras la puesta en libertad de la joven para glorificar a Dios y la salvación que había llevado a cabo a favor de su sierva. De esta manera, el personaje colectivo formado por las mujeres antioqueñas favorables a Tecla sigue manteniendo un cierto grado de protagonismo.

αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλη καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ λέγουσαι· εἰς θεὸς ὁ Θεκλαν σώσας, ὥστε ἀπὸ τῆς φωνῆς σεισθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν (ATh 38, 5-7).

Por otra parte, las últimas apariciones del ὄχλος en la narración juegan un papel secundario. La primera de ellas podríamos considerarla en tanto que elemento pasivo a través del cual la reina Trífena cruza con el fin de reencontrarse con Tecla, a la que considera su propia hija.

καὶ τὴν Τρύφαιναν εὐαγγελισθεῖσαν ἀπαντῆσαι μετὰ ὄχλου καὶ περιπλακῆναι τῇ Θεέκλῃ καὶ εἰπεῖν· νῦν πιστεύω ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται· νῦν πιστεύω ὅτι τὸ τέκνον μου ζῆ (Ath 39, 1-3).

Por su parte, en el capítulo 40, en la escena del último encuentro entre Pablo y Tecla, ésta aparece rodeada de una multitud de personas que la acompañaban, hecho que provoca que Pablo piense que otro mal la había acechado. Sin embargo, se trata tan sólo del séquito que Trífena le había proporcionado para asegurar su protección durante el viaje.

ὁ δὲ ἐθαμβήθη βλέπων αὐτὴν καὶ τὸν ὄχλον τὸν μετ' αὐτῆς, λογισάμενος μή τις αὐτῇ πειρασμὸς πάρεστιν ἕτερος (Ath 40, 5-7).

En conclusión, el término más usual para hacer referencia a este tipo de personajes es el de ὄχλος, si bien el texto cuando menciona a la muchedumbre de mujeres utiliza también el plural αἱ γυναῖκες. La función principal de estos personajes es la de ser testigos de las maravillas obradas por la divinidad en favor de la joven de Iconio. En definitiva, se trata de μάρτυρες, en el sentido más estrictamente etimológico del término, que se convierten en una garantía para la supuesta historicidad del relato. Sin embargo, en nuestra opinión, la aparición del ὄχλος en estos relatos podría servir para establecer una relación aún más fuerte entre oyente y relato y podría obedecer a una estrategia propia de los relatos orales de la época.

La muchedumbre que aparece en esta serie de narraciones, sobre todo aquella que recibe una valoración positiva y que apoya en todo momento a la joven iconia, podría representar la masa de cristianos que escuchaban este tipo de historias. Ese ὄχλος es un personaje con el que los oyentes se identifican claramente. Con su inclusión en estos relatos se lograría implicar de una manera aún más activa al público en la narración y por ello, deberíamos suponer un contexto oral en el que estas historias se difundieran entre los diferentes grupos de cristianos del momento y se leyeran cuando se contaba con la copia escrita.

2.2.3. Lengua y estilo de los *ATH*

En este epígrafe no pretendemos llevar a cabo un análisis exhaustivo de la lengua de los *Hechos de Pablo y Tecla*, labor que ya realizó José Antonio Artés Hernández en 1999 en sus *Estudios sobre la lengua de los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*, publicado por la Universidad de Murcia, y que también acometió Mangogna de manera parcial – tan sólo se ocupa de analizar los capítulos 7-10 – en un trabajo previo a su tesis doctoral⁹⁵. En esta obra analiza en profundidad diversos aspectos fonéticos, morfológicos y sintácticos de los *ATH* y los compara con otras manifestaciones literarias de la época dentro y fuera del cristianismo. Quizá la conclusión más importante de Artés para el estudio de los *ATH* sea la relación que establece con diferentes aspectos propios de la lengua popular (1999: 289-290), argumento que comparte Ruiz Montero, quien incluye el análisis de un par de pasajes de los *ATH* (26 y 34) en un estudio sobre la narrativa popular griega⁹⁶. Aunque para esta investigadora las categorías de ‘popular’ y ‘oral’ no tienen por qué coincidir de manera necesaria (2003: 81), en el caso de los *ATH* podrían ser dos rasgos definitorios del relato. El uso de un lenguaje popular sería el fruto de una etapa de oralidad previa a la transmisión por escrito del texto.

Con la intención de no reincidir en aquello que ya se ha estudiado con éxito, hemos decidido dejar de lado la mayor parte de las cuestiones abordadas por Artés y, a modo de pequeño resumen, aportar de manera sintética las principales características lingüísticas y estilísticas del texto:

1. FONÉTICA

1.1. Vocalismo

- Fluctuación entre *o* / *ω* que apreciamos en ἀγαθοσύνη. Según Lejeune⁹⁷, existe una tendencia al paso de la *o* larga abierta (*ω*) en jónico-ático de época clásica hacia una vocal de timbre *o* en la lengua griega posterior que Artés (1999: 48) relaciona con esta forma.
- Indicios de monoptongación, sobre todo en las lecturas alternativas de los manuscritos de los *ATH*. Así, observamos el paso de *ει* a *ι* larga en posición intervocálica en nombres propios como Θεοκλεία (Θεοκλία Todos los

⁹⁵ MANGOGNA, V. (2002-2003) “Annotazioni sulla lingua degli Atti di Paolo e Tecla”, *Koinonia* 26-27, 179-203.

⁹⁶ RUIZ MONTERO, C. (2003) “Aspetti dello stile della narrativa popolare greca”, *Lexis* 21, pp. 87-88.

⁹⁷ LEJEUNE, M. (1982) *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*, Paris, pp. 237 y 241.

manuscritos) o Σελεύκεια (Σελευκία A, C, G); la apofonía vocálica entre grado cero y medio en formas del verbo εἶδω o el paso de αι a ε con una apertura previa de *i* en *e* para dar lugar a una *e* hacia el 100 d.C. como sucede en ὑποκρίσεως (ὑποκρήσαιος H) (cf. Artés 1999: 49-51).

1.2. Consonantismo

- Simplificación del grupo consonántico -γν- en -ν- en formas del verbo γίγνομαι como γινομένων (*ATH* 10, 8), γίνονται (*ATH* 11, 5) o γίνεται (*ATH* 28, 5; 30, 5 y 37, 6), fenómeno que algunos autores consideran propio de la κοινή fechándolo a partir del año 250 a.C.⁹⁸, a pesar de que ya aparece en el dialecto jónico e incluso en los poemas homéricos. En esta época es considerado por algunos lingüistas como un vulgarismo⁹⁹ (cf. Artés 1999: 51).

2. MORFOLOGÍA

2.1. Nominal

- Adecuación al griego de latinismos y semitismos que podemos observar en nuestro texto en el término χριστιανός donde según Artés (1999: 56) se habría adoptado el sufijo latino *-anus*.

2.2. Verbal

- Proliferación del aoristo radical alfatemático tanto en los manuscritos alternativos como en el texto de base: εἶπατε (*ATH* 13, 5; A, B, E, F y G), εἶπάτω (*ATH* 16, 3 G y M), εἶπαν (*ATH* 12, 2; E, F y G), ἔνεγκαν (*ATH* 22, 1), ἀφείλατο (*ATH* 26, 10; E y F) o κατέφυγα (*ATH* 31, 5) (cf. Artés 1999: 57).
- Extensión de las formas verbales en -ζω (βιάω > βιάζω) (*ATH* 26, 7-8) (cf. Artés 1999: 59).

3. SINTAXIS

3.1. Sintaxis de los casos

⁹⁸ HOFFMANN, O.; DEBRUNNER, A. & SCHERER, A. (1973) *Historia de la lengua griega*, Madrid, p. 241.

[HOFFMANN, O.; DEBRUNNER, A. & SCHERER, A. (1969) *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin]

⁹⁹ SCHMID, W. (1964) *Der attizismus in Seinen Hauptvertretern*, 4 vols., Hildesheim, pp. 579-580.

- Empleo del vocativo θεέ, inusual según Lasso de la Vega¹⁰⁰ en griego clásico por la osadía de modificar el término θεός y la de invocar directamente a la divinidad (cf. Artés 1999: 65).
- Uso del acusativo para verbos sensoriales como ἀκούω (*ATH* 2, 1-2).
- Confusión en el acusativo precedido por εἰς, πρὸς ο παρὰ: *ATH* 18, 3: εἰσηλθεν πρὸς τὸν Παῦλον, (A y B) εἰσηλθεν εἰς τὸν Παῦλον; *ATH* 33, 3-4: προσδρομοῦσα εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνηκλίθη, (C) προσδρομοῦσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνηκλίθη, (F y G) προσδρομοῦσα παρὰ τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνηκλίθη; *ATH* 36, 3-4: πεσὼν εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἡγεμόνος, (E) πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας τοῦ ἡγεμόνος.
- Confusión de los complementos circunstanciales de lugar “a dónde” (ἀπηλθεν ἐν τῇ Ῥώμῃ θεάσασθαι τὸν Παῦλον; *ATH* 44, 5-6) y “en dónde” (ἀναπαύεται εἰς τὸν τόπον τῶν ἀγίων; *ATH* 45, 4-5).
- Generalización del acusativo frente al dativo (ἐπένθει ἡ Τρύφαινα ἐπέχουσα τοιοῦτον κάλλος εἰς θηρία βαλλόμενον; *ATH* 29, 8-9) (cf. Artés 1999: 67-68).
- Genitivo de encarecimiento, inherencia o identidad, según las diversas terminologías, en εἰς αἰῶνα αἰῶνος (*ATH* 6, 12) y εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (*ATH* 45) (cf. Artés 1999: 68, 6-7).
- Construcción con dativo de limitación circunscrita siempre a la forma ὄνομα (*ATH* 2, 1; 26, 3 y 27, 6) (cf. Artés 1999: 69).

3.2. Parataxis

- Predominio del llamado “estilo καί” por su semejanza con la estructura habitual utilizada en el *Nuevo Testamento* y su correspondencia habitual en lengua hebrea, ya sea con valor adversativo, explicativo o conclusivo (cf. Artés 1999: 72-74). Como sostiene Carrière las estructuras paratácticas están más cerca de los hábitos de la lengua oral¹⁰¹.

3.3. Hipotaxis (excluyendo oraciones de infinitivo y participio)

¹⁰⁰ LASSO DE LA VEGA, J.S. (1968) *Sintaxis griega. Vol I*, Madrid, pp. 349-355.

¹⁰¹ CARRIÈRE, J. (1983) *Stylistique grecque. L'usage de la prose attique*, Paris, p. 116.

- Causales: ὅτι (23, siempre con indicativo)
- Comparativas: ὡς (9; 6 sin verbo y 3 con indicativo)
- Completivas: ὅτι (10, siempre con indicativo), μή (dependientes de verbos de temor) (3; 1 con indicativo de futuro y 2 con subjuntivos de aoristo).
- Condicionales: reales simples con εἰ (3, siempre con indicativo), reales dobles con εἴτε ... εἶτε (1 con indicativo) y eventuales con ἐάν (3, siempre con subjuntivo de aoristo).
- Consecutivas: ὥστε (9, siempre con infinitivo) y ὡς (6, siempre con infinitivo).
- Finales: ἵνα (15; 13 con subjuntivos de aoristo y 2 con futuros) y ὅπως (2; 1 con subjuntivo de aoristo y 1 de presente).
- De relativo: ὅς, ἧ, ὅ (18)
- Temporales: μέχρις (2 con subjuntivo de aoristo), ὡς (5, siempre con indicativo), ἡνίκα (2 con indicativo), ὅτε (2 con indicativo), ἐπειδή (1 con indicativo) (cf. Artés 1999: 81).

4. LÉXICO

- Aticismo. Artés (1999: 193-253) subraya algunos rasgos propios del aticismo desde el punto de vista fonético, morfológico y sintáctico presentes en los *ATh*. Sin embargo, concluye con buen criterio que no se trata de “un respeto a ultranza de los modelos áticos”, sino más bien de “unos niveles de expresión cercanos, aunque no de forma exclusiva, a la lengua popular.”
- Dentro de los términos tardíos propios de la literatura cristiana que señala Artés (1999: 261) hemos indicado aquí solamente aquellos con los que estamos plenamente de acuerdo: ἀγαθοσύνη, ἀγαλλιάω, ἀγάπη, ἀμῆν, ἀνετάζω, ἀπεκδέχομαι, βάπτισμα, δειλανδρέω, εὐφρασία, καρδιογνώστης, πειρασμός, ποταπός, προσευχή. Otros de los que señala Artés en este apartado no son tan exclusivos de la literatura cristiana y aparecen también en otros autores de la época, casos de δεσμοφύλαξ,

ἐπίρρινος, εὐσκολέω, θηριομαχέω, θηριομαχία, θηριόμαχος ο ὑπερευφραίνω.

- *Christian words*¹⁰². En este caso se trata de términos que eran habituales en lengua griega, pero en época cristiana sufren un cambio sustancial en su significado por su especial relación con la nueva doctrina: ἀγαπητός, ἄγγελος, ἅγιος, ἀγνεία, ἀνάστασις, ἀνίστημι, ἄνωθεν, βαπτίζομαι, διακονία, διαμαρτύρομαι, διδαχή, δόξα, ἐγκράτεια, ἐγκρατής, ἐκκλησία, εὐαγγελίζω, εὐαγγέλιον, εὐλογέω, θεός, κύριος, λουτρόν, λούω, ὄνομα, ὅσιος, οὐρανός, πατήρ, πιστεύω, πίστις, πνεῦμα, σοφία, σταύρος, υἱός, ὕψιστος (cf. 1999: 262-263).
- Entre los términos poco usuales que selecciona Artés (1999: 269-271) hemos de distinguir aquellos poco frecuentes en general como διαζώστρα, ἐπίρρινος, θηριομαχία, de los que son poco frecuentes en la lengua literaria pero bastante comunes en las inscripciones como ἀρήνα ο συριάρχης.
- Por último también debemos puntualizar los términos agrupados bajo el epígrafe “latinismos” (cf. Artés 1999: 278-285), de entre los cuales coincidimos en aceptar como tal φραγελλόω (> lat. *flagello*). Como el mismo Artés indica el resto son términos griegos que sirven para expresar las diferentes funciones de la administración romana¹⁰³, como ἀνθύπατος, ἄρχων, δημόσιος ο ἡγεμών, o el término Ἕλλην (sinónimo de ξένος) que en ningún caso sería un latinismo.

Por otro lado, hemos decidido centrarnos en el uso de una construcción que aparece en numerosos pasajes de los *ATH* para introducir los discursos o intervenciones de los personajes y que presenta una serie de características comunes, como son la presencia de un participio concertado y un *verbum dicendi* que pueden intercambiarse los papeles para introducir el mencionado discurso. Por lo que respecta a la sintaxis, Artés (1999: 77-79) ya incidió en la importancia en el texto del llamado “estilo καί”, estilo preferido sobre todo por la lengua popular, que prefiere los procedimientos

¹⁰² Fundamental a este respecto la obra de TURNER, N. (1980) *Christian words*, Edinburgh.

¹⁰³ Sobre la traducción de las funciones de la administración romana a la lengua griega sigue siendo útil el estudio de Holleaux de principios del siglo pasado: HOLLEAUX, M. (1918) *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ ΥΠΑΤΟΣ. Étude sur la traduction en grec du titre consulaire*, Paris.

paratáticos a los hipotáticos, según Trenkner¹⁰⁴ y Ruiz Montero¹⁰⁵. Este “estilo καί” aparece con gran frecuencia en los papiros¹⁰⁶ y en el *Evangelio de Marcos*, quien lo utiliza con una proporción del 80% (cf. Trenkner 1960: 8 y Ruiz Montero 1982: 315).

Hablando ya de la estructura que pretendemos analizar, es necesario reseñar su utilización en el texto para introducir un discurso en estilo directo de uno de los personajes de la narración. Esta estructura se compone de dos elementos principales que son un participio y un *verbum dicendi* que pueden incluso cambiar sus roles. Normalmente encontramos un sujeto con el cual concierta un participio de carácter predicativo, cuyo núcleo verbal lo compone un *verbum dicendi*, pero en numerosas ocasiones el participio es de un verbo de habla y el verbo principal refleja otra acción concreta.

Así, la primera variante de este tipo de estructura sintáctica para introducir el discurso en la narración estaría formada por un sujeto, un participio predicativo concertado con él y un *verbum dicendi* finito que introduce el discurso del personaje señalado. De las 27 oraciones a lo largo de todo el texto en las que encontramos esta estructura introductoria, 10 mantienen el esquema apenas señalado:

καὶ στὰς πρὸ τοῦ βήματος ὁ Θάμυρις κραυγῇ μεγάλη εἶπεν (ATh 16, 1).

καὶ ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον, καὶ εἶπεν (ATh 21, 5-6).

καὶ ἀναστὰς Παῦλος εἶδεν αὐτήν καὶ εἶπεν (ATh 24, 5-6).

ἡ Τρύφαινα, ἅμα μὲν ἐπένθει ὅτι ἔμελλεν εἰς τὴν αὐριον θηριομαχεῖν, ἅμα δὲ καὶ στέρογουσα ἐμπόνως ὡς τὴν θυγατέρα Φαλκονίλλαν εἶπεν (ATh 29, 1-3).

ἡ δὲ μὴ μελλήσασα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτῆς καὶ εἶπεν (ATh 29, 5-6).

καὶ ὁ Ἀλέξανδρος πεσῶν εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἡγεμόνος εἶπεν. (ATh 36, 3-4).

καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἡγεμὼν ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι ἱμάτια καὶ εἶπεν (ATh 38, 1).

ἡ δὲ συνιδούσα εἶπεν αὐτῷ (ATh 40, 7).

καὶ ἀναστᾶσα Θέκλα εἶπεν τῷ Παύλῳ (ATh 41, 4).

καὶ προσκαλεσαμένη τὴν μητέρα αὐτῆς λέγει αὐτῇ. (ATh 43, 1-2).

¹⁰⁴ TRENKNER, S. (1960) *Le style καὶ dans le récit attique oral*, Assen, p. 74.

¹⁰⁵ RUIZ MONTERO, C. (1982) “Una interpretación del ‘estilo καί’ de Jenofonte de Éfeso”, *Emerita* 50-2, pp. 314-315. “La parataxis καί aparece en la prosa ática como reflejo de la lengua cotidiana –así en Tucídides–, si bien puede ser utilizada con efectos artísticos: Platón la imita conscientemente en sus mitos, y también la utiliza Demóstenes en ciertas ocasiones.”

¹⁰⁶ MAYSER, E. (1934) *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig, pp. 140-143 y 184-186.

En las oraciones señaladas, podemos comprobar cómo se repiten toda una serie de elementos que se utilizan en el texto para introducir un pasaje en estilo directo. Como norma general observamos el uso del aoristo εἶπεν como *verbum dicendi* introductorio – con la excepción del presente λέγει – con los que tan sólo en *ATh* 40, 7; 41, 4 y 43, 1-2 aparece el destinatario del parlamento en dativo. El participio, por su lado, concierta con el sujeto y mantiene una función predicativa mostrando una clara predilección por los verbos de movimiento (στάς, ἀναστάς, πεσών, ἀναστᾶσα), mientras también aparecen participios de *verba sentiendi* (ἐμβλέψασα, ἀκούσας, συνιδούσα), y de verbos de intención (μελλήσασα), sentimiento (στέργουσα) y habla (προσκαλεσαμένη). En siete de los casos señalados (*ATh* 16, 1; 21, 5-6; 24, 5-6; 29, 1-3; 38, 1; 41, 4; 43, 1-2) el participio utilizado aparece en aoristo, mientras que en los cuatro restantes (*ATh* 29, 1-3; 36, 3-4; 40, 7) se opta por el participio de presente, marcando la simultaneidad de las acciones expresadas por el participio y el verbo finito¹⁰⁷.

El resto de oraciones indicadas presentan en el participio predicativo una de las formas del verbo λέγω, que de nuevo se mantiene en todas las oraciones destacadas, como en el caso anterior, en el que veíamos la repetición del aoristo εἶπεν. En los siguientes casos, pues, podemos ver la segunda variante de esta estructura, aquella que encontramos en 17 de las 27 oraciones que han captado nuestra atención:

ὁ δὲ Θάμυρις ἀκούσας παρ' αὐτῶν ταῦτα, καὶ πλησθεὶς ζήλου καὶ θυμοῦ ὀρθρου ἀναστάς εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου ἀπῆλθεν μετὰ ἀρχόντων καὶ δημοσίων καὶ ὄχλου ἱκανοῦ μετὰ ξύλων, λέγων τῷ Παύλῳ (*ATh* 15, 1-3).

ὁ δὲ ἡγεμῶν ἔστησεν τὴν διάνοιαν αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν τὸν Παῦλον λέγων αὐτῷ (*ATh* 16, 5-6).

καὶ ἤρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ ὁ Παῦλος λέγων (*ATh* 17, 1).

καὶ συμβούλιον ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν Θέκλαν λέγων (*ATh* 20, 6-7).

Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν λέγουσα (*ATh* 20, 9).

καὶ ἀνέκραγεν πικρῶς λέγουσα (*ATh* 26, 7).

αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι (*ATh* 28, 4-5).

καὶ ὅτε ὀρθρος ἐγένετο, ἤλθεν Ἀλέξανδρος παραλαβεῖν αὐτήν, αὐτὸς γὰρ ἐδίδου τὰ κυνήγια, λέγων (*ATh* 30, 1-2).

ἡ δὲ Τρύφαινα ἀνέκραξεν ὥστε φυγεῖν αὐτὸν λέγουσα (*ATh* 30, 3-4).

¹⁰⁷ COOPER, G.L. (1998) *Attic Greek Prose Syntax. Vol. I*, Michigan, pp. 844-847. JAY, E.G. (1993) *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato, pp. 199-201.

ἡ δὲ Τρύφαινα οὐκ ἀπέστη, ἀλλὰ αὐτὴ λαβομένη τῆς χειρὸς αὐτῆς ἀνήγαγεν λέγουσα (ATh 31, 1-2).

καὶ ἔκλαυσεν Θέκλα πικρῶς καὶ ἐστέναξεν πρὸς κύριον, λέγουσα (ATh 31, 4-5).

καὶ ἔβαλεν ἑαυτὴν λέγουσα (ATh 34, 4).

Καὶ ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔκλαυσαν λέγοντες (ATh 34, 5).

καὶ στυγνάσας ἐπέτρεψεν ὁ ἡγεμὼν λέγων (ATh 35, 6).

καὶ ἐξέπεμψεν εὐθέως ὁ ἡγεμὼν ἄκτον λέγων (ATh 38, 4).

αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλη καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ λέγουσαι (ATh 38, 5-6).

καὶ ἔκλαιεν λέγουσα (ATh 42, 3).

En todos los casos, a excepción de los encontrados en ATh 15, 1-3 y ATh 16, 5-6, que presentan el complemento del participio en dativo colocado tras él, dicho participio se sitúa al final de la oración justo antes del inicio del discurso. En 5 de estos 17 casos (ATh 15, 1-3; 20, 6-7; 31, 1-2; 34, 4; 34, 5 y 35, 6) la estructura, que varía según la oración, presenta más de un participio concertado con el sujeto.

En la primera de ellas (ATh 15, 1-3) es donde encontramos un entramado más complejo con hasta cuatro participios concertados con el sujeto en torno a un único verbo principal (ἀπῆλθεν), cuyos complementos se refieren a la dirección tomada (εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου) y a la multitud que acompañaba al prometido de la joven (μετὰ ἀρχόντων καὶ δημοσίων καὶ ὄχλου ἱκανοῦ μετὰ ξύλων). En realidad, la mayor parte de los participios son accesorios, todos excepto el λέγων que se sitúa al final de la oración, sin él no podría introducirse la sección en estilo directo que lo precede. Este λέγων se combina en este período oracional con el sintagma participial ἀκούσας παρ' αὐτῶν ταῦτα, con un aspecto puntual, con el sintagma participial apositivo πλησθεῖς ζήλου καὶ θυμοῦ que adjetiva el sujeto y, por último, con ὀρθρου ἀναστάς, puntual como el participio ἀκούσας. El hecho de que se utilice el aoristo tanto en el verbo principal como en el resto de participios a excepción del encargado de introducir el discurso nos hace caer en la cuenta de cómo este último participio λέγων pretende marcar la simultaneidad de la acción expresada por el participio respecto del verbo principal.

Esta simultaneidad de la acción expresada por el participio de presente y el verbo (cf. Cooper 1998: 844), a pesar de reflejar tiempos verbales diferentes, la observamos de manera absolutamente clara en el segundo de los casos en los que

encontrábamos más de un participio (*ATH* 20, 6-7). En este caso de doble participio, como el resto de los que veremos en esta serie, vemos cómo el primero de ambos porta consigo un valor aspectual puntual (συμβούλιον ποιήσας). Tras ello daría inicio un pasaje en estilo directo introducido una vez más por ese participio λέγων que está centrando nuestra atención.

En el resto de oraciones que presentan la estructura con doble participio observamos este fenómeno de la simultaneidad en *ATH* 31, 1-2. En *ATH* 34, 5 la simultaneidad parece darse entre los dos participios implicados (ἰδοῦσαι / λέγοντες) y el verbo finito ἔκλαυσαν y en *ATH* 35, 6 el participio στυγνάσας posee un valor apositivo.

Por lo que respecta a los verbos finitos que aparecen en esta serie de oraciones, hemos detectado el predominio de los llamados *verba dicendi* en los períodos oracionales destacados, en los que, por otra parte también podemos observar el uso de la hipotaxis en algunos de ellos. Como decíamos, la mayor parte de núcleos verbales responden a la definición de *verbum dicendi* hipercaracterizado por el participio λέγων. De hecho, el mencionado participio podría ser quizá suprimido sin alterar en demasía el significado de la oración.

Aparte de los verbos de lengua que observamos en tanto que núcleos oracionales (ἐκάλεσεν, ἀνέκραγεν, ἦρεν τὴν φωνήν, ἐκάλεσεν, ἀνέκραγεν, ἀνέκραγεν, ἔκραζον, ἀνέκραξεν, ἔκλαυσεν, ἐστέναξεν, ἔκλαυσαν, ἐξέπεμψεν ἄκτον, ἔκραξαν, ἔδωκαν αἶνον, ἔκλαιεν), también encontramos cumpliendo una función similar verbos de movimiento (ἀπῆλθεν, ἦλθεν, ἀπέστη, ἀνήγαγεν, ἔβαλεν) y pensamiento (ἔστησεν τὴν διάνοιαν).

En todos los casos que hemos visto en los que aparece esta estructura tenemos un elemento fundamental que es común a todos ellos y que ha sido la razón que nos ha empujado a hacer un análisis de conjunto: el hecho de introducir un discurso en estilo directo. La presencia de estos discursos en estilo directo es una constante a lo largo de todo el texto, que contrasta con la nula aparición de oraciones en estilo indirecto del tipo *verbum dicendi* + ὅτι¹⁰⁸.

¹⁰⁸ En los añadidos posteriores sí que aparecen oraciones en estilo indirecto con ὅτι que podemos leer tanto en el primer añadido (*ATH* 44, 3: ἔλεγον γὰρ ὅτι τῇ Ἄρτεμιδι δουλεύει παρθένος οὔσα) como en el segundo (G, 25-27: ἔλεγον οὖν πρὸς αὐτοὺς οἱ ἰατροὶ ὅτι ἐὰν ἰσχύσουσιν αὐτὴν μιᾶναι, οὐκ ἀκούουσιν αὐτῆς οἱ θεοὶ οὔτε Ἄρτεμις ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων).

Hace algunos años López Eire, al estudiar la dislocación sintáctica y el ático coloquial en la comedia aristofánica, analizó un tipo similar de estructura oracional que se repite de manera constante en la comedia de Aristófanes y que se correspondería con un nivel coloquial de lengua.

“El entrecruzamiento y fusión del participio con el verbo finito que le rige y del que es aposición predicativa genera en aquel una serie de matices de significado y aspecto que son aprovechados con fruición por la lengua coloquial. [...] A partir de esta situación han cristalizado locuciones participiales que por su carácter fuertemente expresivo son empleadas con frecuencia en el nivel coloquial de la lengua¹⁰⁹.”

Dado que la lengua de la época de Aristófanes no ha de ser la misma que la que encontramos en la época cristiana, el argumento de la relación con la oralidad y el ámbito coloquial podría ser rebatido. Sin embargo, tres son los argumentos de peso que tenemos a nuestro favor para relacionar este tipo de estructuras sintácticas con un nivel de lengua coloquial que nos ayude a determinar la procedencia oral de los *Ath*.

La primera razón sería la simplicidad sintáctica del texto¹¹⁰, presente no sólo en las oraciones analizadas sino en el conjunto de toda la obra, y el uso del estilo directo. La segunda razón tiene que ver con las implicaciones del dialecto ático como base de la κοινή que se hablaba en la época cristiana y que se utiliza también en su versión escrita en los textos cristianos, la llamada ‘koiné imperial’¹¹¹. Evidentemente la lengua coloquial es la más proclive a introducir variaciones léxicas y sintácticas. Sin embargo, el hecho de tratarse de una estructura sencilla con todo un amplio abanico de posibles matices como es ésta que presentamos habría favorecido su subsistencia y conservación y no sería en absoluto descabellado pensar que todavía en época cristiana su uso siguiera vivo y vigente sobre todo en la lengua coloquial.

Por último, la tercera razón es de carácter externo y tiene que ver con el contexto en el que se sitúa el texto y con el resto de obras literarias de la época con las que se relaciona, cuyos orígenes orales han sido defendidos en innumerables ocasiones por los especialistas que se han encargado de su estudio. La estructura que antes habíamos señalado y que presentaba dos variantes diferentes se halla también en numerosos pasajes de los *Evangelios* y de los *Hechos de los apóstoles*, así como en los escritos

¹⁰⁹ LÓPEZ EIRE, A. (1996) “Dislocación sintáctica y ático coloquial en la comedia aristofánica”, in Agud, A., Fernández Delgado, J.A. & Ramos Guerreira, A. (eds.) (1996) *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*, Madrid-Salamanca, pp. 186-188.

¹¹⁰ Recuérdese cómo Artés (1999: 70-80) subraya en su capítulo dedicado a la sintaxis el predominio de la parataxis frente a la hipotaxis y del “estilo καί” en los *Ath*.

¹¹¹ GIL, L. (1987) “Una ojeada a la koiné: ensayo de caracterización periodológica”, *Minerva* 1, 81-92.

apócrifos relacionados con ambos géneros cristianos. Las dos variantes de dicha construcción aparecerán en todos estos textos, para la mayoría de los cuales se ha propuesto un origen oral.

Para Dalman, la mayor parte de estas estructuras eran un préstamo de la lengua hebrea, especialmente aquella formada por el participio ἀποκριθεις y el aoristo εἶπεν¹¹², que aparece en 75 ocasiones en los cuatro evangelios, y que seguramente sí que podría tratarse de un semitismo¹¹³. Como señala Boyer¹¹⁴, dicha fórmula respondería a la estructura hebrea דברא...ענין. A pesar de ello, como sostiene Moulton, la estructura tipo con el participio y el *verbum dicendi*, aquello que realmente nos interesa, no tendría por qué tratarse necesariamente de un hebraísmo, sino que sería propia de la lengua griega¹¹⁵. En la prosa de época clásica encontramos ya ejemplos similares para introducir discursos en estilo directo, tanto de la primera variante en Tucídides (I 6, 8: ἐκκλησίαν ἀθροίσας τῶν Μιλησίων τάδε εἶπεν; II 3, 51: πάλιν δὲ εἰσλθὼν εἶπεν), como de la segunda en Heródoto (I 11: ἐπειρῶτα δὴ λέγων τάδε; I 62: οἱ προσιῶν χρᾶ ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τάδε λέγων). La mayoría de las veces, eso sí, aparecen acompañados con un pronombre con valor catafórico como τάδε en neutro plural que se desarrollará en la sección en estilo directo que le sigue. Pensar en una inspiración directa en estos autores sería bastante aventurado, teniendo en cuenta que la clave seguramente la tenemos en los usos de la κοινή en la época.

En cualquier caso, lo que más llama la atención es, por una parte, la escasa variabilidad de estas estructuras para introducir discursos en estilo directo y la repetición sistemática en los *Evangelios* y *Hechos de los apóstoles* y, por otra, su escasa presencia en otros textos de la época de un nivel literario más elevado como la biografía, la novela o la historiografía, donde los verbos de lengua aparecen normalmente insertos entre las primeras palabras de las secciones en estilo directo tanto en su forma finita (p. ej. εἶπεν), como en su forma participial (p. ej. λέγων). Así, seguramente se trata de una estructura propia de la lengua coloquial, empleada no sólo en el ático coloquial como señalaba López Eire, sino también en la época de la κοινή y utilizada, como veremos a continuación, con bastante fruición en los textos narrativos

¹¹² DALMAN, G. (1902) *The words of Jesus considered in the light of post-biblical Jewish writings and the Aramaic language*, Edinburgh, pp. 20-26.

¹¹³ WHITTAKER, M. (1969) *New Testament Greek Grammar. An Introduction*, London, p. 67.

¹¹⁴ BOYER, J.L. (1984) "The classification of participles a statistical study", *CTJ* 5-2, p.170.

¹¹⁵ MOULTON, J.H. (1906) *A grammar of New Testament Greek*, Edinburgh, p. 14.

cristianos, no sólo en los neotestamentarios, sino también en el resto de textos apócrifos que utilizan un estilo narrativo similar.

El arco temporal de los textos en los que hemos rastreado la presencia de dicha estructura abarca desde el siglo I con los *Evangelios* hasta los siglos IV-V, fechas normalmente aceptadas para datar los *Hechos de Felipe* o los *Hechos de Jantipa y Polixena*. En nuestra opinión, se trataría de una tipo de fórmula que imita la lengua coloquial y que podría remitir al origen oral de estos textos. Posteriormente se habría fosilizado y se habría convertido en un recurso propio dentro de la narrativa cristiana.

Por lo que respecta al primer tipo de estructura introductoria de sección en estilo directo que destacábamos con anterioridad, aquella que estaba formada por un participio predicativo concertado con el sujeto y un *verbum dicendi* finito que servía para introducir el discurso precedente, aparece ya tanto en los *Evangelios* como en los *Hechos de los apóstoles* para introducir los discursos en estilo directo de los personajes. En diversas ocasiones el discurso, con el fin de agilizar el ritmo de la narración, se introduce con una oración simple sin el participio y con el *verbum dicendi* y el régimen en dativo o con el sintagma preposicional *πρός* + acusativo. Aun así, la estructura con participio, normalmente de presente, aparece en el primero de los evangelios, el *Evangelio de Mateo*, en 83 ocasiones (70 con el aoristo singular *εἶπεν* como verbo finito¹¹⁶, 6 con el aoristo plural *εἶπαν*¹¹⁷ que se alterna con *εἶπον*¹¹⁸, que aparece en 4 ocasiones y 1 con el presente singular *λέγει*¹¹⁹, el presente plural *λεγοῦσιν*¹²⁰ y con la variante del aoristo singular *ἔφη*¹²¹), en el *Evangelio de Marcos* en 60 (30 oraciones con el presente singular *λέγει*¹²², 18 veces con el aoristo singular *εἶπεν*¹²³, 8 con el imperfecto *ἔλεγεν*¹²⁴, 3 con el presente singular *λεγοῦσιν*¹²⁵ y 1 con el aoristo plural

¹¹⁶ Mt. 2,8; 3, 7; 3, 15; 4, 3; 4, 4; 8, 10; 8, 19; 9, 2; 9, 4; 9, 12; 9, 22; 11, 2; 11, 4; 12, 25; 12, 35; 12, 48; 13, 11; 13, 37; 14, 28; 15, 3; 15, 10; 15, 13; 15, 15; 15, 24; 15, 26; 15, 28; 15, 32; 16, 2; 16, 6; 16, 8; 16, 17; 17, 4; 17, 7; 17, 11; 17, 17; 18, 2; 18, 21; 19, 4; 19, 16; 19, 26; 19, 27; 20, 13; 20, 17; 20, 25; 20, 32; 21, 21; 21, 24; 21, 28; 21, 29; 21, 30; 22, 1; 22, 18; 22, 29; 24, 2; 25, 12; 25, 22; 25, 24; 25, 26; 26, 10; 26, 14; 26, 23; 26, 25; 26, 26; 26, 33; 26, 49; 26, 62; 27, 21; 27, 25 y 28, 5.

¹¹⁷ Mt. 12, 2; 13, 10; 21, 27; 26, 60; 26, 66 y 27, 6.

¹¹⁸ Mt. 12, 24; 17, 19; 21, 38 y 26, 73.

¹¹⁹ Mt. 18, 32.

¹²⁰ Mt. 15, 12.

¹²¹ Mt. 8, 8.

¹²² Mc. 1, 41; 2, 5; 2, 8; 2, 17; 3, 5; 3, 33; 3, 34; 5, 7; 5, 36; 5, 39; 5, 41; 7, 34; 8, 1; 8, 12; 8, 17; 8, 29; 8, 33; 9, 5; 9, 19; 9, 35; 10, 23; 10, 24; 10, 27; 10, 42; 11, 21; 11, 22; 14, 45; 14, 63; 14, 67 y 15, 2.

¹²³ Mc. 6, 24; 6, 37; 8, 34; 9, 36; 10, 3; 10, 14; 10, 21; 10, 49; 10, 51; 11, 14; 12, 15; 12, 26; 12, 34; 12, 43; 14, 18; 14, 22; 14, 48; 15, 39.

¹²⁴ Mc. 3, 23; 5, 30; 6, 16; 7, 14; 8, 24; 9, 24; 12, 35 y 15, 12.

¹²⁵ Mc. 8, 5.

εἶπαν), en el *Evangelio de Lucas* en 71 (53 de ellas con el aoristo singular εἶπεν¹²⁶, 8 con el plural εἶπαν¹²⁷, 5 con la variante del aoristo singular ἔφη¹²⁸, 2 con el imperfecto ἔλεγεν¹²⁹ y con el presente singular λέγει¹³⁰ y 1 con el presente plural λεγοῦσιν¹³¹), en el *Evangelio de Juan* en 14¹³² (6 con el presente singular λέγει¹³³, 6 con el aoristo singular εἶπεν¹³⁴, 1 con el presente plural λεγοῦσιν¹³⁵ y 1 con el aoristo plural εἶπαν¹³⁶) y 38 en los *Hechos de los apóstoles* (28 con el aoristo singular εἶπεν¹³⁷, 6 veces con el aoristo plural εἶπαν¹³⁸, 3 con la variante ἔφη¹³⁹ y 1 con el presente singular λέγει¹⁴⁰).

Por su parte, dicha estructura también goza de cierto protagonismo en el *corpus* de los *Hechos* apócrifos, al aparecer en 42 ocasiones en los *Hechos de Juan* (23 veces con el aoristo singular εἶπεν¹⁴¹, 12 con la variante en presente de singular ἔφη¹⁴², 4 con el presente singular λέγει¹⁴³ y 3 con el aoristo plural εἶπον¹⁴⁴), en 17 en los *Hechos de Pablo* (16 con el aoristo εἶπεν¹⁴⁵ y 1 con el presente λέγει¹⁴⁶), en 7 en el *Martirio de Pablo* (todas con el aoristo εἶπεν como verbo finito¹⁴⁷), en 5 en el *Martirio de Pedro*

¹²⁶ Lc. 1, 19; 1, 28; 1, 60; 4, 8; 4, 12; 5, 5; 5, 20; 5, 22; 6, 3; 6, 10; 7, 9; 7, 13; 7, 22; 7, 39; 7, 40; 7, 43; 8, 4; 8, 21; 8, 28; 9, 41; 9, 49; 10, 23; 10, 27; 10, 29; 10, 30; 10, 35; 10, 40; 10, 41; 11, 17; 12, 16; 13, 2; 14, 3; 14, 15; 14, 21; 14, 25; 15, 3; 15, 29; 16, 2; 16, 24; 17, 14; 17, 17; 18, 31; 19, 5; 19, 8; 19, 13; 20, 3; 22, 17; 22, 40; 22, 51; 22, 56; 23, 28; 23, 46 y 24, 18.

¹²⁷ Lc. 7, 20; 9, 12; 9, 19; 9, 54; 18, 26; 20, 2; 20, 16; 20, 39 y 22, 49.

¹²⁸ Lc. 7, 44; 15, 17; 22, 58; 23, 3 y 23, 40.

¹²⁹ Lc. 3, 11 y 6, 20.

¹³⁰ Lc. 11, 45 y 24, 36.

¹³¹ Lc. 17, 37.

¹³² En el *Evangelio de Juan* se observa una menor frecuencia de aparición de la estructura mencionada. Una de las razones que explica esta situación es la propia simplicidad lingüística del propio escrito. Por otro lado Juan prefiere la coordinación al uso del participio. Así, mientras que en el resto de los evangelios se utilizaría una oración como por ejemplo ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν (Mt. 3, 15), Juan prefiere ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ (Jn. 1, 50).

¹³³ Jn. 1, 38; 5, 6; 6, 5; 13, 22; 13, 25 y 21, 21.

¹³⁴ Jn. 1, 33; 1, 42; 6, 61; 8, 10; 9, 35 y 11, 4.

¹³⁵ Jn. 8, 4.

¹³⁶ Jn. 6, 60.

¹³⁷ Acta 1, 15; 3, 4; 4, 8; 8, 24; 8, 30; 8, 34; 9, 17; 9, 40; 10, 4; 10, 34; 12, 11; 13, 9; 13, 16; 13, 22; 14, 10; 15, 7; 16, 8; 18, 6; 19, 25; 20, 10; 21, 11; 22, 13; 22, 27; 23, 1; 23, 11; 23, 23 y 25, 9.

¹³⁸ Acta 1, 24; 6, 2; 13, 46; 16, 20; 17, 32 y 23, 14.

¹³⁹ Acta 16, 30; 17, 22 y 23, 17.

¹⁴⁰ Acta 21, 37.

¹⁴¹ AJ. 5, 11; 8, 4; 9, 9; 11, 7; 28, 2; 30, 8; 46, 17; 47, 2; 49, 6; 52, 1; 61, 7; 77, 1; 82, 2; 83, 3; 84, 1; 86, 9; 87, 5; 97, 8; (49, 5; 51, 3; 52, 1; 54, 1; 56, 8). Entre paréntesis aparecen los pasajes correspondientes a la segunda recensión de los *Acta Joannis*.

¹⁴² AJ. 10, 7; 23, 1; 24, 14; 46, 8; 47, 5; 49, 3; 73, 4; 74, 2; 79, 8; 81, 4; 83, 1 (8, 2).

¹⁴³ AJ. 30, 12 (5, 3; 9, 1 y 12, 4).

¹⁴⁴ AJ. 7, 2; 91, 7 (42, 4).

¹⁴⁵ AP. 1, 24; 2, 15; 5, 1; 5, 2; 6, 17; 6, 18; 6, 33; 9, 4; 9, 32; 10, 5 y 10, 13.

¹⁴⁶ AP. 7, 27.

¹⁴⁷ MP. 2, 7; 2, 9; 2, 10; 3, 7; 4, 9; 4, 18 y 5, 3.

(utilizando asimismo el aoristo εἶπεν¹⁴⁸), en 21 en los *Hechos de Andrés* (10 con el aoristo εἶπεν¹⁴⁹, 5 con el imperfecto ἔλεγεν¹⁵⁰, 3 con el presente φήσιν¹⁵¹, 2 con ἔφη¹⁵² y 1 con ἔφρασαν¹⁵³), en 14 en el *Martirio de Andrés* (9 con el aoristo εἶπεν¹⁵⁴, 2 con el imperfecto ἔλεγεν¹⁵⁵, 1 con el presente λέγει¹⁵⁶, otro con el presente φήσιν¹⁵⁷ y otro con la variante ἐβόησαν¹⁵⁸), en 87 en los *Hechos de Tomás* (71 apariciones del aoristo singular εἶπεν¹⁵⁹, 13 del presente singular λέγει¹⁶⁰, 2 con la variante ἔφη¹⁶¹ y 1 con el presente plural λέγουσιν¹⁶²) e incluso en los *Hechos de Felipe*, obra algo posterior, en 33 ocasiones (todas con el aoristo singular εἶπεν¹⁶³).

Los datos expuestos confirman que la primera estructura que indicábamos se repite de manera constante en los textos narrativos cristianos, desde el *Nuevo Testamento* hasta las narraciones apócrifas sobre la vida de los apóstoles. Esta manera de introducir los discursos de los personajes en estilo directo sería una especie de fórmula fija susceptible de ser modificada o ampliada, pero que, en cualquier caso, manifestaría una sencillez expresiva que evoca la manera de relatar historias en un contexto marcado por la oralidad.

Por otro lado, llama la atención la disposición del verbo finito en la primera variante de la estructura y del participio en la segunda colocados siempre, excepto en los casos en los que se postpone el régimen verbal, justo antes del inicio del discurso del personaje en estilo directo. Además, con respecto a la segunda variante comentada, su

¹⁴⁸ *MPet.* 30, 18; 32, 27; 35, 10; 35, 14 y 36, 20.

¹⁴⁹ *AAn.* 13, 8; 19, 5; 24, 13; 26, 10; 28, 8; 29, 2; 43, 11; 51, 4; 60, 11 y 62, 30.

¹⁵⁰ *AAn.* 3, 3; 5, 8; 13, 19; 23, 5 y 35, 7.

¹⁵¹ *AAn.* 2, 10; 32, 9 y 54, 5.

¹⁵² *AAn.* 5, 1 y 21, 5.

¹⁵³ *AAn.* 4, 4.

¹⁵⁴ *MAAn.* 1, 4; 4, 2; 5, 4; 8, 14; 11, 1; 12, 1; 13, 2; 13, 5; 16, 3.

¹⁵⁵ *MAAn.* 4, 8 y 4, 14.

¹⁵⁶ *MAAn.* 8, 8.

¹⁵⁷ *MAAn.* 14, 3.

¹⁵⁸ *MAAn.* 10, 5.

¹⁵⁹ *AThom.* 2, 6; 2, 15; 2, 17; 3, 1; 4, 13; 6, 4; 9, 11; 13, 10; 14, 1; 16, 15; 18, 12; 18, 23; 21, 18; 22, 9; 23, 13; 24, 1; 25, 1; 30, 13; 31, 3; 39, 3; 39, 15; 40, 4; 40, 7; 41, 6; 43, 4; 44, 12; 46, 8; 47, 1; 49, 12; 51, 6; 52, 1; 54, 1; 54, 6; 54, 8; 55, 18; 65, 9; 67, 2; 67, 11; 75, 9; 81, 11; 82, 9; 83, 1; 91, 2; 92, 3; 94, 1; 95, 4; 95, 10; 96, 2; 98, 4; 101, 4; 105, 13; 114, 5; 116, 3; 119, 14; 121, 21; 127, 1; 130, 16; 136, 1; 137, 5; 139, 1; 141, 1; 150, 18; 153, 1; 153, 7; 155, 4; 157, 1; 158, 2; 168, 1; 169, 3; 170, 7 (22, 8). Entre paréntesis se incluyen las referencias de la segunda edición de los *Acta Thomae*.

¹⁶⁰ *AThom.* 102, 1; 123, 11; 154, 9; 155, 10 (6, 2; 9, 10; 13, 7; 18, 9; 18, 17; 21, 1; 21, 15; 23, 3 y 24, 1).

¹⁶¹ *AThom.* 21, 4 y 119, 4.

¹⁶² *AThom.* 102, 10.

¹⁶³ *APh.* 4, 5; 8, 1; 15, 1; 22, 10; 24, 1; 25, 9; 28, 1; 28, 15; 34, 2; 41, 2; 41, 4; 56, 6; 59, 2; 62, 3; 65, 6; 72, 1; 73, 3; 76, 4; 77, 1; 78, 1; 81, 2; 82, 14; 85, 4; 91, 9; 120, 8; 129, 5; 141, 1; 148, 1 (119, 1; 129, 1; 139, 2; 140, 2; 141, 2). Entre paréntesis hemos incorporado las referencias de la segunda edición de los *Acta Philippi*.

constante repetición en el *corpus* evangélico canónico, los *Hechos de los Apóstoles* y los *Hechos* apócrifos confirman lo expuesto con anterioridad.

Dicha estructura se repite en 94 ocasiones en el *Evangelio de Mateo* (47 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁶⁴, 37 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁶⁵ y 10 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁶⁶), 29 veces en el *Evangelio de Marcos* (18 con la inclusión del p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁶⁷, 10 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁶⁸ y 1 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁶⁹), 80 en el *Evangelio de Lucas* (46 apariciones del p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁷⁰, 28 del p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁷¹, 5 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁷² y 1 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών¹⁷³), 21 en el *Evangelio de Juan* (9 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁷⁴, 7 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁷⁵, 2 con p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁷⁶, 1 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών¹⁷⁷, otra con el p. pres. act. nom. pl. fem. λέγουσαι¹⁷⁸ y otra con el p. aor. act. nom. sing. fem. εἰποῦσα¹⁷⁹) y 44 en los *Hechos de los apóstoles* (20 veces con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁸⁰, 15 con el p. pres. act.

¹⁶⁴ Mt. 1, 20; 2, 13; 2, 20; 3, 2; 3, 14; 5, 2; 8, 2; 8, 3; 8, 6; 9, 18; 9, 29; 9, 30; 10, 5; 13, 3; 13, 24; 13, 31; 14, 27; 14, 30; 15, 7; 16, 13; 16, 22; 17, 9; 17, 15; 17, 25; 18, 26; 18, 28; 18, 29; 21, 2; 21, 37; 22, 1; 22, 4; 22, 42; 22, 43; 23, 2; 25, 20; 25, 45; 26, 27; 26, 39; 26, 42; 26, 48; 26, 65; 26, 70; 27, 4; 27, 11; 27, 46; 28, 9 y 28, 18.

¹⁶⁵ Mt. 2, 2; 6, 31; 8, 25; 8, 27; 8, 29; 8, 31; 9, 14; 9, 27; 9, 33; 12, 10; 12, 38; 13, 36; 14, 15; 14, 33; 15, 1; 15, 23; 17, 10; 18, 1; 19, 3; 19, 25; 20, 12; 20, 30; 20, 31; 21, 9; 21, 20; 21, 23; 21, 25; 22, 16; 22, 24; 24, 3; 24, 5; 25, 37; 25, 44; 26, 8; 26, 17; 26, 68; 27, 23; 27, 29; 27, 40; 27, 54; 27, 68 y 28, 13.

¹⁶⁶ Mt. 3, 17; 13, 14; 15, 22; 15, 25; 17, 5; 21, 10; 25, 9; 25, 11; 26, 69 y 27, 19.

¹⁶⁷ Mc. 1, 7; 1, 15; 1, 24; 1, 25; 1, 40; 5, 23; 8, 15; 8, 26; 8, 27; 9, 25; 12, 6; 12, 26; 14, 44; 14, 60; 14, 68; 15, 4; 15, 9 y 15, 36.

¹⁶⁸ Mc. 5, 12; 6, 2; 7, 37; 9, 11; 10, 26; 10, 35; 10, 49; 11, 31; 12, 18 y 15, 29.

¹⁶⁹ Mc. 6, 25.

¹⁷⁰ Lc. 1, 63; 1, 67; 3, 16; 4, 35; 5, 8; 5, 12; 5, 13; 7, 6; 7, 19; 7, 20; 7, 39; 8, 8; 8, 38; 8, 49; 8, 54; 9, 18; 9, 38; 10, 25; 11, 45; 12, 16; 12, 17; 13, 27; 14, 3; 14, 7; 15, 3; 15, 6; 17, 4; 18, 2; 18, 13; 18, 16; 18, 18; 18, 38; 19, 16; 22, 19; 22, 20; 22, 42; 22, 57; 22, 59; 23, 2; 23, 39; 23, 47 y 24, 7.

¹⁷¹ Lc. 1, 66; 3, 10; 3, 14; 4, 36; 5, 21; 5, 26; 5, 30; 8, 24; 8, 25; 10, 17; 13, 25; 13, 31; 17, 13; 19, 14; 19, 38; 20, 2; 20, 14; 20, 21; 21, 7; 21, 8; 22, 64; 22, 67; 23, 2; 23, 18; 23, 21; 23, 35; 23, 37 y 24, 29.

¹⁷² Lc. 1, 24; 9, 35; 15, 9; 18, 3 y 24, 23.

¹⁷³ Lc. 22, 8.

¹⁷⁴ Jn. 4, 31; 6, 52; 7, 15; 9, 2; 9, 19; 12, 21; 18, 40; 19, 6 y 19, 12.

¹⁷⁵ Jn. 1, 15; 1, 26; 4, 10; 7, 28; 7, 37; 8, 12 y 12, 32.

¹⁷⁶ Jn. 11, 32 y 19, 24.

¹⁷⁷ Jn. 18, 22.

¹⁷⁸ Jn. 11, 3.

¹⁷⁹ Jn. 11, 28.

¹⁸⁰ Acta 1, 3; 2, 40; 3, 25; 5, 28; 8, 19; 8, 26; 10, 26; 11, 4; 12, 7; 15, 3; 16, 9; 16, 28; 21, 40; 22, 26; 24, 2; 25, 14; 27, 10; 27, 24; 27, 33 y 28, 26.

nom. pl. masc. λέγοντες¹⁸¹, 4 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών¹⁸², 3 con el p. aor. act. nom. pl. masc. εἰπόντες¹⁸³ y 2 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁸⁴).

Por otro lado, esta segunda variante continúa apareciendo de manera recurrente en los *Hechos* apócrifos con 28 apariciones en los *Hechos de Juan* (17 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁸⁵, 5 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁸⁶, 4 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών¹⁸⁷ y 2 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁸⁸), 2 en los *Hechos de Pablo* (ambos con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁸⁹), 1 en el *Martirio de Pablo* (p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁹⁰), 3 en el *Martirio de Pedro* (1 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁹¹, otro con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁹² y otro más con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα¹⁹³), 8 en los *Hechos de Andrés* (4 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών¹⁹⁴, 2 con el p. aor. act. nom. sing. fem. εἰπουῖσα¹⁹⁵, 1 con el p. pres. act. acus. sing. masc. λέγοντα¹⁹⁶ y otra más con el p. pres. act. nom. sing. masc. εἰρηκῶς¹⁹⁷), 7 en el *Martirio de Andrés* (3 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων¹⁹⁸, 3 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες¹⁹⁹ y 1 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα²⁰⁰), 63 en los *Hechos de Tomás* (41 con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων²⁰¹, 11 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα²⁰², 8 con el p. aor. act. nom. sing. masc. εἰπών²⁰³ y, por

¹⁸¹ *Acta* 1, 6; 2, 7; 2, 12; 4, 16; 8, 10; 11, 18; 13, 15; 14, 11; 14, 15; 16, 35; 17, 19; 19, 13; 19, 28; 22, 22 y 23, 9

¹⁸² *Acta* 4, 25; 7, 26; 7, 27 y 18, 21.

¹⁸³ *Acta* 7, 35; 7, 40 y 21, 14.

¹⁸⁴ *Acta* 16, 15 y 16, 17.

¹⁸⁵ *AJ.* 18, 11; 19, 13; 20, 2; 22, 19; 30, 4; 31, 2; 63, 8; 73, 14; 76, 20; 78, 2; 79, 3; 90, 5; 111, 8 (38-41, 15; 46, 3; 53, 4; 57, 3).

¹⁸⁶ *AJ.* 5, 13; 44, 5; 70, 4 (38-41, 6; 42, 8).

¹⁸⁷ *AJ.* 21, 3; 47, 6; 53, 4 y 88, 10.

¹⁸⁸ *AJ.* 18, 7 y 64, 5.

¹⁸⁹ *AP.* 3, 22 y 10, 22.

¹⁹⁰ *MP.* 2, 4.

¹⁹¹ *MPet.* 32, 30.

¹⁹² *MPet.* 36, 3.

¹⁹³ *MPet.* 35, 7

¹⁹⁴ *AAn.* 9, 1; 34, 2; 52, 7 y 64, 17.

¹⁹⁵ *AAn.* 32, 2 y 32, 4.

¹⁹⁶ *AAn.* 32, 6.

¹⁹⁷ *AAn.* 29, 13.

¹⁹⁸ *MAn.* 3, 9; 5, 10 y 7, 5.

¹⁹⁹ *MAn.* 6, 14; 9, 14 y 17, 3.

²⁰⁰ *MAn.* 9, 11.

²⁰¹ *AThom.* 1, 17; 2, 10; 3, 5; 3, 10; 4, 3; 5, 4; 19, 5; 24, 8; 27, 2; 28, 1; 29, 9; 31, 18; 35, 1; 36, 2; 38, 11; 41, 2; 46, 1; 51, 13; 54, 5; 59, 8; 68, 6; 70, 12; 81, 1; 89, 8; 90, 6; 99, 4; 101, 12; 106, 10; 117, 14; 124, 1; 134, 3; 150, 2 (11, 6; 11, 8; 16, 2; 19, 13; 22, 11; 27, 5; 28, 1; 170, 15).

²⁰² *AThom.* 42, 6; 43, 7; 49, 4; 54, 15; 97, 6; 98, 2; 118, 11; 120, 4; 121, 18; 158, 21 (9, 5).

²⁰³ *AThom.* 10, 25; 29, 21; 49, 2; 50, 13; 53, 18; 54, 18; 121, 3 y 138, 17.

último, 3 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες²⁰⁴) y 56 en los *Hechos de Felipe* (25 veces con el p. pres. act. nom. sing. masc. λέγων²⁰⁵, 21 con el p. pres. act. nom. pl. masc. λέγοντες²⁰⁶, 6 con el p. pres. act. nom. sing. fem. λέγουσα²⁰⁷, 3 con el p. aor. act. nom. sing. masc. ἐπών²⁰⁸ y uno con el p. aor. act. nom. pl. masc. ἐπόντες²⁰⁹).

2.2.4. Oralidad y escritura en los *ATH*

De las aproximadamente 3.000 lenguas que existen hoy en día en el mundo, tan sólo de 78 tenemos literatura²¹⁰. Con este dato en el horizonte, parece lícito otorgarle a la oralidad una función de primer orden también en el desarrollo de la literatura. De hecho, Ong evidencia cómo “Oral expression can exist and mostly has existed without any writing at all, writing never without orality”²¹¹.

Las nociones de oralidad y escritura y la interacción entre ambas ha sido uno de los temas más abordados por los especialistas en la composición de los evangelios canónicos con el debate en torno a la naturaleza oral o escrita de las fuentes Q. La disputa entre partidarios de la oralidad y de la escritura podría no ver jamás su fin, aunque adoptar una sensata opinión como la de Koester²¹², quien creía que la existencia de una tradición oral no era en absoluto incompatible con una transmisión escrita, sea seguramente lo más conveniente y cercano a la realidad. Más aún cuando nos ocupamos de una época en la que ambas nociones no se hallaban tan bien delimitadas como en nuestros tiempos y la lectura no era una actividad privada e íntima, sino un evento colectivo en el que la oralidad estaba también presente.

En efecto, algunos autores han destacado la absoluta compatibilidad entre tradición oral y escrita en el cristianismo primitivo. La primera habría predominado

²⁰⁴ *AThom.* 26, 6; 41, 4 (9, 1).

²⁰⁵ *Aph.* 16, 5; 19, 13; 27, 2; 27, 3; 28, 7; 39, 2; 58, 9; 74, 4; 76, 2; 76, 7; 84, 3; 84, 10; 97, 8; 117, 3; 118, 4; 120, 3; 121, 2; 124, 3; 127, 2; 138, 5 (121, 2; 125, 2; 132, 2; 144, 1).

²⁰⁶ *Aph.* 6, 3; 11, 2; 13, 11; 25, 5; 34, 10; 36, 1; 46, 3; 60, 11; 69, 3; 71, 5; 123, 5; 131, 2; 133, 7; 138, 18 (125, 5; 131, 2; 138, 21; 128, 6; 132, 2; 34, 11).

²⁰⁷ *Aph.* 42, 6; 43, 8; 94, 12; 115, 2; 115, 4 y 116, 3.

²⁰⁸ *Aph.* 125, 3 y 132, 5

²⁰⁹ *Aph.* 65, 2.

²¹⁰ EDMONSON, M.E. (1971) *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature*, New York, pp. 323-332.

²¹¹ ONG, W.J. (1982) *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London & New York, p. 8.

²¹² KOESTER, H. (1994) “Written Gospels or Oral Tradition?”, *JBL* 113-2, p. 294.

sobre todo en las comunidades cristianas de los primeros siglos²¹³, y recogería fundamentalmente las máximas atribuidas a Jesús memorizadas por los primeros cristianos²¹⁴, aunque también podrían formar parte de esta tradición las leyendas sobre los apóstoles. De esta manera, la transmisión oral no habría muerto definitivamente con la fijación por escrito de los textos, sino que habría superado esta fase de redacción y, en consecuencia, sobrevivido seguramente en contextos populares²¹⁵. Una prueba de este proceso la encontramos en los relatos en torno a la figura de Tecla más allá de los *ATH*: los añadidos finales de la mayoría de códices y algunas otras leyendas atribuidas a la santa que iremos conociendo en las páginas que nos restan.

Tradicionalmente, la procedencia oral de un relato en concreto se ha relacionado con la narración de hechos heroicos y batallas de un pasado mítico y con el uso de determinados esquemas métricos para facilitar su transmisión. Con todo, Clark Wire destaca cómo en el *Evangelio de Marcos* encontramos restos de oralidad en la sucesión de noticias relatadas en las que el metro ya no importa tanto como la historia en sí y concluye considerando a alguien llamado Marcos como el redactor del relato en alguna ciudad de habla griega²¹⁶. Además, parece difícil aceptar la redacción directa por escrito por diversas razones, entre ellas, la que esgrime Horsley al hablar del relato de Marcos, quien asocia la escritura a los círculos de los escribas y a las capas más elevadas de la sociedad del momento, subrayando cómo el texto marcano y el resto de evangelios son textos populares y no propios de un escriba ya que, por ejemplo, Marcos parece citar los pasajes de la tradición bíblica anterior de memoria y sin el apoyo de un documento escrito²¹⁷. Lo mismo parece suceder en nuestro texto a tenor de las abundantes reminiscencias bíblicas que, como veremos, rara vez respetan la literalidad. En este debate, la relación entre lo oral, lo popular y lo mítico resulta un triángulo complicado pero sin el cual se nos antoja una labor imposible entender el proceso de creación de estas historias y de su paso del contexto oral a la letra escrita. Las acusaciones del

²¹³ RHOADS, D. (2010) "Performance Events in Early Christianity: New Testament in an Oral Context", in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (eds.) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, pp. 168-169

²¹⁴ HOLLANDER, H.H. (2000) "The Words of Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q", *NT* 42-4, pp. 351-354.

²¹⁵ BYRSKOG, S. (2000) *Story as History – History as Story*, Tübingen, pp. 138-144.

²¹⁶ CLARK WIRE, A. (2010) "Mark: News as Tradition", in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (eds.) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, pp. 53-54 y 69-70.

²¹⁷ HORSLEY, R.A. (2010) "The Gospel of Mark in the Interface of Orality and Writing", in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (eds.) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, pp. 144-152.

exceso de relatos míticos era uno de los argumentos utilizados por autores cristianos y no cristianos durante las arduas polémicas entre los apologetas de los siglos II y III y los filósofos racionalistas de las escuelas helenísticas cuyos postulados, heredados de una larga tradición escéptica respecto del mito, les servían para atacar a la incipiente doctrina cristiana. Para ello, autores como Orígenes encontraron en la exégesis neotestamentaria y en la recuperación de las raíces cristianas del *Antiguo Testamento* el método irrefutable para huir del mito y basar sus postulados sobre unos cimientos históricos que harían nacer la llamada *paideia cristiana*, siguiendo la terminología de Jaeger (1973: 73-75). La posición de Orígenes se habría consolidado *a posteriori* en el seno de la estructura eclesiástica, lo que habría hecho disminuir la condescendencia de la Iglesia frente a este tipo de historias que, a pesar de ello, seguían circulando entre las masas.

Por otro lado, el propio género *εὐαγγέλιον* presenta un contexto de oralidad innegable en el que algunos estudiosos han observado elementos típicos de una *performance* que parecen desempeñar un papel clave en el relato como palabras, exhortaciones, gestos o miradas²¹⁸. Evidentemente, esta serie de elementos comentados por Shiner y el propio ambiente narrativo de los *Evangelios* y los *Hechos*, tanto apócrifos como canónicos, nos dibujan un contexto social en el que nítidamente la oralidad primaba sobre la escritura. En esta línea, Byrskog, quien considera el texto lucano una “historia oral”²¹⁹, y Morrison subrayan la importancia de la oralidad en los *Hechos* canónicos²²⁰ y Cameron destaca cómo en los *Hechos* de Pedro, Pablo y Andrés existen numerosas escenas de predicación en las que el apóstol expone su doctrina, algo que parece un rasgo característico del período en el que aparecen estas obras a tenor de lo que encontramos en las *Pseudo-clementinas*, donde se marca un claro contraste entre los predicadores cristianos y los gramáticos y rétores de las ciudades griegas, llenos de falsedad a ojos de los cristianos²²¹. Además, incluso en las epístolas paulinas se ha interpretado el papel de Pablo como el de un predicador que más que escribir de su puño

²¹⁸ SHINER, W. (2003) *Performing the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, pp. 46-52.

²¹⁹ BYRSKOG, S. (2003) “History or Story in Acts – A Middle Way? The ‘We’ Passages, Historical Intertexture, and Oral History”, in Penner, T.C. & Stichele, C.V. (eds.) *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, pp. 275-283.

²²⁰ MORRISON, J. (2011) “Divine voice, Literacy models, and human authority: Peter and Paul in the Early Christian Church”, in Lardinois, A.P.M.H.; Blok, J.H. & Van der Poel, M.G.M. (eds.) *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden & Boston, pp. 372-379.

²²¹ CAMERON, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley & Los Angeles, pp. 94-98.

y letra las epístolas a él atribuidas las dictó en un contexto con gran protagonismo de la oralidad, en el que incluso ésta es defendida como parte de su doctrina en *Rom.* 10, 15 frente a la literalidad de la Torá²²².

Hablando ya exclusivamente de los *ATH*, a partir de una serie de elementos narrativos presentes en el relato escrito podemos entrever ese contexto de oralidad. Los podríamos resumir de la siguiente manera:

- La predicación en casa de Onesíforo (*ATH* 5-6).
- La denuncia de la predicación de Teoclía (*ATH* 9) y la vigilancia de Támiris a la congregación de cristianos (*ATH* 11).
- La declaración de Pablo ante el tribunal (*ATH* 15-17).
- El interrogatorio de Tecla en Iconio (*ATH* 20).
- La oración de Pablo en la tumba camino de Dafne (*ATH* 24).
- La condena de Tecla en Antioquía (*ATH* 27).
- El diálogo entre Tecla y el gobernador (*ATH* 37-38).
- La bendición de Pablo a Tecla y su autorización para predicar la palabra de Dios (*ATH* 41).

Además, por otra parte, existen una serie de elementos lingüísticos, de los que ya hemos hablado en el epígrafe anterior, que ayudan a sostener la hipótesis de la procedencia oral del relato y que Ong (1982: 36-56) cita entre las características propias de la oralidad como por ejemplo la primacía de la adición frente a la subordinación, la redundancia o la participación subjetiva de la voz narrativa en el relato. Los resumimos como sigue:

- Nivel de lengua popular.
- Simplicidad léxica.
- Simplicidad sintáctica.
- Presencia de estructuras sintácticas propias de la lengua coloquial.
- Predominio del “estilo *καί*”.
- Preponderancia del estilo directo.
- Ausencia general de literalidad en los pasajes bíblicos evocados.
- Uso de algunos subgéneros retóricos de carácter eminentemente oral.

²²² ITO, A. (2011) “Paul the ‘Herald’ and ‘Teacher’: Paul’s self-images within an oral milieu”, in Lardinois, A.P.M.H.; Blok, J.H. & Van der Poel, M.G.M. (eds.) *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden & Boston, pp. 352-355.

En consecuencia, por todas las razones expuestas de manera resumida en este apartado podemos afirmar que los orígenes de la leyenda de Tecla parecen situarse en un contexto dominado por la oralidad que se deja ver incluso en los textos conservados. Dichos elementos no excluyen la influencia de una cierta tradición literaria textual en la que basarse, sino que la complementan y ayudan a configurar el relato. Por otro lado, a tenor de cómo la leyenda continúa ampliándose independientemente de la transmisión escrita del texto, primero formando parte de los *Hechos de Pablo* y después ya en solitario, la interacción entre literalidad y oralidad permanece durante siglos y nos muestra la absoluta compatibilidad entre ellas.

2.3. Texto y comentario

Para la edición del texto hemos seguido las ediciones más recientes de Piñero y Del Cerro (2005) y Barrier (2009). Los principales manuscritos griegos que contienen los *ATH* son los siguientes:

- A = cod. *Paris.* gr. 520, s. XI
- B = cod. *Paris.* gr. 1454, s. X
- C = cod. *Paris.* gr. 1468, s. XI
- E = cod. *Vatic.* gr. 797, s. XI
- F = cod. *Vatic.* gr. 866, s. XI
- G = cod. *Oxon. Barocc.* gr. 180, s. XII
- H = cod. *Oxon. Auct. E. 5. 12 (Misc. 77)*, s. XII
- I = cod. *Paris.* gr. 1506, s. XII
- K = cod. *Paris.* gr. 769, s. XIII
- L = cod. *Vatic. Palat.* gr. 68, s. XIII
- M = cod. *Vatic.* gr. 1190, s. XIV

1. Llegada de Pablo a Iconio y predicación (*ATH* 1-6):

ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φυγὴν τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐγενήθησαν σύνοδοι αὐτῷ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης ὁ χαλκεύς, ὑποκρίσεως γέμοντες, καὶ ἐξελιπάρουν τὸν Παῦλον ὡς ἀγαπῶντες αὐτόν. ὁ δὲ Παῦλος ἀποβλέπων εἰς μόνην τὴν ἀγαθοσύνην τοῦ Χριστοῦ οὐδὲν φαῦλον ἐποίει αὐτοῖς, ἀλλ' ἔστεργεν αὐτοὺς σφόδρα, ὥστε πάντα τὰ λόγια κυρίου καὶ τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς ἐρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἡγαπημένου ἐγλύκαινεν αὐτούς, καὶ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ, πῶς ἀπεκαλύφθη αὐτῷ, κατὰ ῥῆμα διηγείτο αὐτοῖς ὅτι ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ὁ Χριστός.

1. Cuando Pablo llegó a Iconio tras huir desde Antioquía se hicieron sus compañeros Demas y Hermógenes el herrero, quienes llenos de hipocresía lo agasajaban como si le quisieran. Pero Pablo, atendiendo tan sólo a la bondad de Cristo, no les deparaba la menor muestra de desprecio, sino que los estimaba sobremanera, de tal modo que los suavizaba con todos los discursos del Señor, de las enseñanzas y la interpretación del evangelio, y del nacimiento y la resurrección del bien amado, y con la grandeza de Cristo, tal y como le había sido revelada, y relataba palabra por palabra cómo Cristo había nacido de María y de la semilla de David.

Comentario:

Como habíamos comentado algunas páginas atrás, los *Hechos* apócrifos en general tomaron como modelo los *Hechos* de Lucas. A propósito de este primer capítulo de los *ATH*, el propio tema de los viajes de peregrinación de Pablo aparece en los *Hechos de los apóstoles*, donde ocupa una buena parte del relato (*Acta* 13-28). De hecho, la predicación en Iconio es recordada en el texto canónico, en el que Pablo aparece acompañado por Bernabé (*Acta* 14, 1-8).

Las referencias toponímicas que encontramos en la primera parte de los *ATH* sitúan la historia en Asia Menor. Pablo viene huyendo desde Antioquía de Pisidia hacia Iconio por el camino real de Listra, donde lo esperan Onesíforo y su familia. La coincidencia con lo narrado en los *Hechos de los apóstoles* es total en este sentido. Pablo y Bernabé llegan a Antioquía de Pisidia desde Chipre y tras predicar allí huyen

precipitadamente hacia Iconio perseguidos por una turba de judíos organizada en contra de ellos (*Acta* 13, 1-48). La ciudad de Listra, por su parte, aparece también en el relato de los *Hechos* canónicos y es visitada inmediatamente después del paso por Iconio (*Acta* 14, 8-20). Ahora bien, uno de los problemas viene a la hora de identificar la ciudad de Antioquía.

El texto no afirma de manera clara de cuál de las dos Antioquías se trata, si la Antioquía de Pisidia o la Antioquía *ad Orontes*. Teóricamente, deberían aparecer ambas Antioquías, pero el punto importante es trazar el camino a seguir, es decir, si el texto parte de sur a norte desde la Antioquía *ad Orontes* pasando por Iconio para desarrollarse la segunda parte de la historia en la Antioquía de Pisidia, o el itinerario es justo el contrario. La primera hipótesis se ve reforzada, según Mangogna (2006: 8), por el verbo ἀναβαίνω que implica una ascensión que correspondería con el itinerario a seguir desde la Antioquía siria hasta la ciudad de Iconio, según su uso en Heródoto (V 100) o Jenofonte (*An.* I 1, 2). En cualquier caso, la confusión entre ambas ciudades es un hecho que no podemos resolver en este caso a partir de los datos que nos ofrece el texto. No sucederá lo mismo, en cambio, en el caso de la Antioquía que aparece en la segunda parte del texto y que *a priori* se puede identificar con la Antioquía *ad Orontes* ya que Alejandro es calificado por el texto como siriarco (συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι) (“president of the provincial council of Siria”) (Liddell & Scott, p. 1731 *s.v.* συριάρχης). Sin embargo, además de por el marco geográfico se relaciona el texto con el universo paulino a través de los personajes, ya comentados (cf. *supra*, p. 90), de Demas (*Col.* 4, 14; *2Tim.* 4, 10 y *Fil.* 24) y Hermógenes (*2Tim.* 1, 15).

Por otra parte, Mangogna (2006: 86 n.8), citando a su vez a McGinn (1994: 823 n. 28), indica cómo la expresión πάντα τὰ λόγια κυρίου (*ATH* 1, 6-7) goza de una larga tradición bíblica (*Ex.* 4, 28; 24, 3; *Num.* 11, 24; *Deut.* 9, 10; 17, 19; 27, 3; 28, 58; 29, 29; 31, 12; 32, 44; *ISam.* 8, 10; *Jer.* 16, 2; 36, 2; 43, 1). Además, indica otras expresiones del texto que evocan pasajes de los textos canónicos como la expresión μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ que aparece en *Acta* 2, 11 (cf. Mangogna 2006: 86-97 n. 9).

Finalmente, la última oración del texto (ὅτι ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ὁ Χριστός) aparece en los manuscritos F y H (cf. Piñero & Del Cerro 2006: 732 n. 7), mientras que el manuscrito M presenta la variante καὶ ἐκ μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐκ σπέρματος δαυὶδ ὁ χριστός ἐστίν. La primera de ellas aparece en las epístolas paulinas en *Rom.* 1, 3, 2 y en *2Tim.* 2, 8, 2.

2. καί τις ἀνὴρ ὀνόματι Ὀνησιφόρος ἀκούσας τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον, ἐξῆλθεν σὺν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ Συμμία καὶ Ζήνωνι καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ Λέκτρα εἰς συνάντησιν Παύλου, ἵνα αὐτὸν ὑποδέξηται· διηγήσατο γὰρ αὐτῷ Τίτος ποταπὸς ἐστὶν τῇ εἰδέᾳ ὁ Παῦλος· οὐ γὰρ εἶδεν αὐτὸν σαρκὶ ἀλλὰ μόνον πνεύματι.

5

2. Un hombre llamado Onesíforo, al oír que Pablo había llegado a Iconio, marchó al encuentro de Pablo junto a sus hijos Simias y Zenón y su mujer Lectra con la intención de ofrecerle hospedaje. En efecto, Tito le había explicado cómo era el aspecto de Pablo, ya que no lo había visto en persona, sino tan sólo a través de su espíritu.

Comentario:

Onesíforo es otro de los personajes que aparece en las epístolas paulinas, donde se resalta su fidelidad en Éfeso (*2Tim.* 1, 15-18 y 4, 19). Su acto de acudir al encuentro de Pablo (*ATH* 2) a través del vocablo συνάντησιν recuerda a *Mt.* 8, 34 y *Jn.* 12, 12-13, pasajes en los que se refiere el ingreso triunfal de Jesús en Jerusalén (cf. Mangogna 2006: 86-87 n. 11). Onesíforo y su familia serán los anfitriones de Pablo (cf. *supra*, pp. 90-91). Representan a una familia de cristianos bien acomodada dispuesta a dar asilo al predicador y a constituir en su casa la ἐκκλησία.

Por otro lado, también se debe destacar la alusión a Tito, destinatario de una de las epístolas paulinas. La referencia a la descripción que Tito le había facilitado a Onesíforo sirve de excusa para introducir el *excursus* del capítulo siguiente. En la oración final se pone de relieve el hecho de que Onesíforo no conozca a Pablo en persona (σαρκὶ), pero sí a través de su espíritu (ἀλλὰ μόνον πνεύματι). El dualismo que pretende transmitir el texto entre σαρκὶ y πνεύματι parece evidente, con un marcado carácter positivo del segundo de los términos implicados.

3. καὶ ἐπορεύετο κατὰ τὴν βασιλικὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Λύστραν, καὶ εἰστήκει ἀπεκδεχόμενος αὐτόν, καὶ τοὺς ἐρχομένους ἐθεώρει κατὰ τὴν μὴνυσιν Τίτου. εἶδεν δὲ τὸν Παῦλον ἐρχόμενον, ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύνοφρον, μικρῶς ἐπίρρῳνον, χάριτος πλήρη· ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν.

3. Siguió el camino real hacia Listra y mientras permanecía allí esperándolo, examinaba a los caminantes para compararlos con la descripción de Tito. Al fin vio a Pablo que venía, hombre de pequeña estatura, calvo, de piernas arqueadas, aspecto saludable, con el entrecejo corrido, pequeña nariz alargada y lleno de gracia. Por momentos parecía un hombre, y por momentos un ángel.

Comentario:

En el mismo escenario del capítulo anterior, esta vez precisando que se trataba del camino imperial hacia Listra, al sur de Iconio, Onesíforo aparece buscando entre los caminantes a Pablo. La descripción del apóstol, como subrayaron Grant (1982), Malherbe (1986) o Bollok (1996), se relaciona con la fisiognomía (cf. *supra*, pp. 88-90). Desde el punto de vista de la recepción de los *ATH*, es interesante advertir cómo esta descripción del apóstol influirá de manera extraordinaria en su iconografía. En efecto, el apóstol Pablo será retratado tal y como es descrito por Tito.

Por lo que respecta a la lengua, además de las reminiscencias de las epístolas paulinas que señalamos a propósito del análisis del personaje de Pablo, Hills señala la relación de la última oración (ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν) con *Acta* 6, 15 (εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου), a propósito de Esteban¹.

¹ HILLS, J.V. (1994) "The Acts of the Apostles in the *Acts of Paul*", in Lovering, E.H. (ed.) *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta, p. 42.

4. καὶ ἰδὼν ὁ Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον ἐμειδίασεν, καὶ εἶπεν ὁ Ὀνησιφόρος· Χαῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ· κάκεῖνος εἶπεν· ἡ χάρις μετὰ σοῦ καὶ τοῦ οἴκου σου. Δημᾶς δὲ καὶ Ἑρμογένης ἐζήλωσαν καὶ πλείονα τὴν ὑπόκρισιν ἐκίνησαν, ὡς εἰπεῖν τὸν Δημᾶν· ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν τοῦ εὐλογημένου, ὅτι ἡμᾶς οὐκ ἠσπάσω οὕτως; καὶ εἶπεν ὁ Ὀνησιφόρος· οὐχ ὁρῶ ἐν ὑμῖν καρπὸν δικαιοσύνης· εἰ δὲ ἔστε τινές, δεῦτε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν οἶκόν μου καὶ ἀναπαύσασθε.

4. Al ver Pablo a Onesíforo sonrió y Onesíforo le dijo: “Hola, siervo de dios bendito.” Y el otro le respondió: “La gracia sea contigo y con los tuyos.” Demas y Hermógenes, en cambio, se pusieron celosos y se agitaban con una hipocresía aún mayor, de modo que Demas preguntó: “¿Es que nosotros no gozamos de la bendición, pues no nos saludas de ese modo?” Y Onesíforo dijo: “No aprecio en vosotros el fruto de la justicia. Pero si sois alguien, entrad en mi casa y descansad”.

Comentario:

Tras el encuentro con Onesíforo y su familia, todos marchan hacia la casa de éste (εἰς τὸν τοῦ Ὀνησιφόρου οἶκον), que ya aparecía mencionada en *2Tim.* 4, 19, y que se ha considerado como un lugar en el que los cristianos se reunían para orar y comer juntos, lo que implicaría cierto nivel social por parte de Onesíforo, sin tener que pertenecer necesariamente a la élite más adinerada¹. La actitud de Demas y Hermógenes parece anticipar su traición en *ATH* 12-14. El propio Onesíforo es quien destaca la escasa fiabilidad que le inspiran ambos personajes. Sin embargo, los invita a entrar en su casa y descansar como anfitrión de Pablo.

Por lo que respecta a la lengua, en este capítulo destaca el uso del estilo directo primero en el diálogo entre Onesíforo y Pablo y después en la conversación entre Onesíforo y Demas. Piñero y Del Cerro (2005: 735 n. 31) observan similitudes entre ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ y *Rom.* 9, 5 (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν) y 13, 4 (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.). En nuestra opinión, se puede establecer el

¹ OSIEK, C. & BALCH, D.L. (1997) *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Philadelphia, pp. 97-98.

paralelo con la primera referencia, similar a la que hallamos en *Rom.* 1, 25 (ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.), pero no con la segunda. Otra referencia al vocabulario empleado por Pablo en sus epístolas aparece con el saludo que éste le ofrece a Onesíforo y su familia: Ἡ χάρις μετὰ σοῦ καὶ τοῦ οἴκου σου. Dicha fórmula se emplea en el *corpus* epistolar paulino en las secciones de despedida, cerrando definitivamente en la mayoría de ocasiones la epístola (*Rom.* 16, 20; *1Cor.* 16, 23; *2Cor.* 13, 13; *Gal.* 6, 18; *Ef.* 6, 24; *Flp.* 4, 23; *Col.* 4, 18; *1Tes.* 5, 28; *2Tes.* 3, 18; *1Tim.* 6, 21; *2Tim.* 4, 22; *Tito* 3, 15; *Fil.* 25, 1 y *Heb.* 13, 25). La estructura básica de dicha fórmula es el sustantivo χάρις seguido de un sintagma preposicional introducido por μετά, acompañada en ocasiones de otros elementos que amplían su contenido. Otro sintagma que remite a las epístolas paulinas es καρπὸς δικαιοσύνης, que aparece en *Flp.* 1, 11 (πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.) (cf. Hills 1994: 29; Piñero & Del Cerro 2005: 737 n. 33; Barrier 2009: 77).

5 καὶ εἰσελθόντος Παύλου εἰς τὸν τοῦ Ὀνησιφόρου οἶκον ἐγένετο χαρὰ μεγάλη, καὶ κλίσις γονάτων καὶ κλάσις ἄρτου καὶ λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, λέγοντος τοῦ Παύλου· μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός. μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται.

5. Cuando entró Pablo en casa de Onesíforo se produjo un gran regocijo y mientras se arrodillaba, partía el pan y pronunciaba la palabra de Dios sobre la resurrección diciendo: “Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que guardan casto su cuerpo, porque ellos se convertirán en el templo de Dios. Bienaventurados los continentes, porque a ellos hablará Dios. Bienaventurados los que se apartan de este mundo, porque ellos agradarán a Dios. Bienaventurados los que tienen mujer como si no la tuvieran, porque ellos serán los herederos de Dios. Bienaventurados los que tienen miedo de Dios, porque ellos serán los mensajeros de Dios”.

Comentario:

Los capítulos 5 y 6 muestran una de las escenas más célebres de estos *Ath*. Pablo comienza su predicación en casa de Onesíforo y pronuncia una serie de bienaventuranzas que recogen dos de las originales del *Evangelio de Mateo* (5, 7-8) y que ponen especial énfasis en la salvaguarda de la castidad justificando así el carácter encratita de la narración. El lugar de la predicación, como señala Barrier (2009: 81-82), seguramente no es el interior de la *domus*, lo que imposibilitaría que Tecla pudiese escuchar a Pablo, sino más bien el atrio o el peristilo. En cualquier caso, la morada de Onesíforo se convierte en una casa-iglesia, lugar que asumió las funciones del culto cristiano durante los dos primeros siglos de su expansión, siguiendo la creencia de que la iglesia la componían los creyentes y no un edificio (cf. Grant 1987: 167-171).

En esta parte del texto encontramos un total de trece bienaventuranzas – doce con la estructura μακάριοι οἱ y una con la variante μακάρια τὰ – por nueve del texto del Mateo canónico. Las bienaventuranzas o *macarismos* aparecen en los escritos del

Nuevo Testamento repartidas entre los evangelios de Mateo (5, 3-11) y Lucas (6, 20-22). Sin embargo, si hacemos un recuento total observamos 41 *macarismos* introducidos por la forma μακάριος ο μακάριοι¹. Esta tradición remonta al Antiguo Testamento y a la traducción griega de la *Septuaginta* del término hebreo יָשָׁר (en griego μακάριος), utilizado en la literatura sapiencial del *Antiguo Testamento* para hacer alusión a aquellas personas que obtienen el favor de Dios². Su uso ha sido considerado como propio de un género literario de carácter breve e independiente con unas reglas retóricas determinadas³. Como veremos a continuación, los trece *macarismos* del texto se escriben fundamentalmente sobre la base del texto de Mateo⁴. Además, las enseñanzas del resto de *macarismos* parecen estar basadas sobre todo en la *Segunda Epístola de Clemente* y la *Primera Epístola a los Corintios* donde el apóstol afirmaba que era deseo suyo, y no del Señor, que los cristianos vivieran en continencia⁵.

I. μακάριοι οί καθαροί τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.
Reproduce al pie de la letra la sexta bienaventuranza de Mateo (5, 8).

II. μακάριοι οί ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται. Según Herczeg, la bienaventuranza sigue a Clemente de Roma (*2Clem.* 8, 6). Además, tanto la relación con *ICor.* 6, 19 (ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;) como con *2Cor.* 6, 16 (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος) a través del término ναὸς han sido apuntadas por Moraldi (1971: 1085)⁶. Por otro lado, Dunn señala que la presencia del futuro γενήσονται en la apódosis se debe a una contaminación entre las epístolas

¹ FITZMYER, J. A. (2000), *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Cambridge, pp. 111-118. Según este autor podemos encontrar trece *macarismos* en el *Evangelio de Mateo* (5, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11; 11, 6; 13, 16; 16, 27 y 24, 46), quince en el de Lucas (1, 45; 6, 20, 21 [bis], 22; 7, 23; 10, 23; 11, 27, 28; 12, 37, 38, 43; 14, 14, 15 y 23, 29), dos en el de Juan (13, 17 y 20, 29), tres en la *Epístola a los Romanos* (4, 7, 8 y 14, 22), una en la *Epístola de Santiago* (1, 12) y siete en el *Apocalipsis* (1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6 y 22, 7, 14).

² JANZEN, W. (1965) “יָשָׁר in the Old Testament”, *HTR* 58, 215-226.

³ MULLINS, T. Y. (1973) “Ascription as a Literary Form”, *NTS* 19-2, 194-205.

⁴ Para un breve análisis de estos *macarismos* en el marco de un análisis sobre el origen de los textos apócrifos a partir de los *Evangelios* véase: NICKLAS, T. (2006) “Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme”, *AnnSE* 23, pp. 39-42.

⁵ MARA, M.G. (2007) “I macarismi di Paolo”, *Augustinianum* 47, pp. 12-19.

⁶ Para el análisis de estas bienaventuranzas véase: HERCZEG, P. (1996) “New Testament Parallels to the apocryphal Acta Pauli documents”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.147-149.

paulinas, especialmente *Rom.* 8, 34; *Col.* 3, 1 y *Ef.* 1, 20, y las bienaventuranzas de Mateo⁷. En cualquier caso, este segundo macarismo se relaciona con la ἐγκράτεια.

III. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός. Herczeg observa aquí una reminiscencia de *1Cor.* 7, 29. En nuestra opinión, el único punto de unión es la referencia a la abstinencia, algo común a muchos pasajes bíblicos y que podemos relacionar con el carácter encratita moderado de los *ATH*.

IV. μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ. La segunda parte de esta cuarta bienaventuranza ha de ponerse en relación con *Heb.* 11, 5-6 (πίστει Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ἠύρισκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ, χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστήσαι, πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.), donde aparece por dos veces el verbo εὐαρεστέω, en una de ellas incluso con el mismo régimen (τῷ θεῷ).

V. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. En este caso sí que existe un claro paralelo entre la primera parte de la bienaventuranza y *1Cor.* 7, 29 (τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν). La expresión aparece reproducida de manera literal en Orígenes, quien se habría inspirado en este fragmento, en su tratado *Sobre la Pascua* (36, 36-37, 1)⁸. Respecto de la segunda parte, la relación con *Mt.* 5, 5 parece clara, con el único cambio del objeto directo de la oración. Mateo habla de la tierra (τὴν γῆν), mientras que en nuestro texto se hace referencia a los ‘herederos de Dios’ (τὸν θεόν).

VI. μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται. El concepto de φόβος θεοῦ forma parte también del universo del *corpus* epistolar paulino, donde se recupera esta idea del *Antiguo Testamento* (*Sal.* 36, 2) para introducirla en la *Epístola a los romanos* (*Rom.* 3, 18: οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν). Por su parte, ‘los mensajeros de dios’ (ἄγγελοι θεοῦ) aparecen también mencionados en las epístolas paulinas (*Gal.* 4, 14: ἀλλὰ ὡς ἄγγελον

⁷ DUNN, P. W. (1996) “The influence of 1 Corinthians on the Acts of Paul”, in *Seminar Papers: One-Hundred Thirty-Second Annual Meeting November 21-28 Society of Biblical Literature, New Orleans, Atlanta*, pp. 448-454.

⁸ BOVON, F. (1994), “Une nouvelle citation des Actes de Paul chez Origène”, *Apocrypha*, 5, pp. 113-117.

θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν; *Heb.* 1, 6: Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ).

6. μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου κληθήσονται. μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται. μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινούσιν καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικρᾶν. μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

6. “Bienaventurados los que temen la palabra de Dios, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que aceptan la sabiduría de Jesucristo, porque ellos serán llamados hijos del altísimo. Bienaventurados los que reciben el bautismo, porque ellos descansarán junto al padre y al hijo. Bienaventurados los que alcanzan el conocimiento de Jesucristo, porque ellos permanecerán en la luz. Bienaventurados los que abandonan su actitud mundana por el amor de Dios, porque ellos juzgarán a los ángeles y serán bendecidos a la derecha del padre. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán la misericordia y no verán el amargo día del juicio. Bienaventurados los cuerpos de las jóvenes¹, porque ellos complacerán a Dios y no perderán la recompensa de su castidad. Porque la palabra del padre será para ellos un acto de salvación en el día de su hijo y tendrán descanso por los siglos de los siglos.”

Comentario:

Mangogna (2006: 30-48) observa en estos dos capítulos finales de la primera sección de la narración uno de los motivos principales para sostener la procedencia encratita del texto, en el que podría observarse una relación clara entre ἐγκράτεια y ἀνάστασις.

¹ El término παρθένος se utiliza en lengua griega para hacer alusión a las muchachas jóvenes que todavía no han tomado marido. En la lengua griega cristiana se relaciona más estrechamente con la virginidad gracias a la figura de María y a la divina concepción de Jesús. En el texto hemos optado por traducirlo por ‘joven’ o ‘muchacha’, según el contexto.

VII. μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ παρακλήσονται. El sintagma τὰ λόγια τοῦ θεοῦ aparece en *Rom.* 3, 2 y al inicio de la narración en el sintagma πάντα τὰ λόγια κυρίου (*ATH* 1). La segunda parte reproduce de manera literal la parte final de la segunda bienaventuranza del *Evangelio de Mateo* (5, 4).

VIII. μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου κληθήσονται. Como señala Herczeg, la segunda parte se corresponde con la parte final de la séptima bienaventuranza de Mateo (5, 9: ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται) salvo por el cambio léxico de θεοῦ por ὑψίστου.

IX. μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. Como indica Herczeg, existe cierta similitud con lo que dice la segunda epístola de Clemente acerca del bautismo (*2Clem.* 6, 3).

X. μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται. Para esta décima bienaventuranza no hemos encontrado un referente previo claro, si bien resulta evidente que encaja a la perfección con el pensamiento cristiano y la metáfora de lo bueno y lo malo a través de la oposición luz/oscuridad. Por su parte, la expresión ἐν φωτὶ aparece en la *Septuaginta* en diversos pasajes (*Ps.* 55, 14; *Pr.* 16, 15; *Job* 33, 30 y *PsPsal.* 3, 12).

XI. μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξεληθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινούσιν καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται. Observa aquí Herczeg una reminiscencia de *1Cor.* 6, 3 (οὐκ οἶδατε ὅτι ἀγγέλους κρινούμεν, μήτι γε βιωτικά;). Por otra parte, en esta duodécima bienaventuranza encontramos un sintagma que ha llamado poderosamente nuestra atención: ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς. Curiosamente esta fórmula se ha conservado intacta en la liturgia cristiana en su traducción 'a la derecha del padre'. Sin embargo, en los textos evangélicos no encontramos este sintagma, sino la fórmula ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (*Rom.* 8, 34; *Col.* 3, 1; *Heb.* 10, 12 y *1Pet.* 3, 22), con su variante ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ haciendo referencia también a Dios (*Ef.* 1, 20) y ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς (*Heb.* 8, 1). Esta nueva variante de nuestro texto parece indicar que desde bien temprano esta fórmula se introdujo en la liturgia cristiana.

XII. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικρᾶν. La primera parte del macarismo coincide de manera literal con la parte inicial de la cuarta bienaventuranza de Mateo (*Mt.* 5, 7). Por lo que respecta

a la segunda, a través del sintagma ἡμέραν κρίσεως se hace referencia al apocalíptico juicio final. Este sintagma es utilizado ya en el *Nuevo Testamento* (Mt. 10, 15; 11, 22; 11, 24; 12, 36; 2Pet 2, 9; 3, 7), y se consolida en los primeros siglos del cristianismo a tenor de sus apariciones en la *Epístola de Bernabé* (19, 10 y 21, 6), la obra de Clemente de Roma (*Hom.* 3, 31; 11, 32; 11, 33), Justino Mártir (*Dial.* 38, 2), Clemente de Alejandría (*Paed.* 2, 6, 50; *Strom.* 2, 18, 84) u Orígenes (*Exhor.* 7, 12; *In Jer.* 5, 11; *Phil.* 10, 1, 9; 27, 11, 14; 27, 11, 16; 27, 11, 17; *Com. In Mt.* 11, 15, 16; 13, 22, 17; 15, 12, 63; *Com. In Ex.* 12, 280, 35; 12, 280, 38; *Expos. Prov.* 17, 173, 19; 17, 205, 51; *In Jer.* 2, 1, 8). La adición del adjetivo πικρῶν es del todo original del texto, que repetirá de nuevo el sintagma en *ATH* 38, 3.

XIII. μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος. En esta última bienaventuranza la estructura se modifica de inicio e incluso, si antes se refería a personas, ahora lo hace al cuerpo de las jóvenes vírgenes en lo que parece un alegato en defensa de la castidad acorde con el sentido encratita general de la narración. Por su parte, el sintagma εἰς αἰῶνα αἰῶνος traducido al castellano con la fórmula ‘por los siglos de los siglos’, merece un breve comentario puesto que contrariamente a lo que se podría pensar tan sólo aparece en los textos neotestamentarios en el *Apocalipsis de Juan* (25, 7). Como comenta Lasso de la Vega (1968: 439-441), se trata de un genitivo de encarecimiento, también llamado de inherencia o identidad. Artés (1999: 68) lo define como una “construcción en la que, de un parecido relativo entre regente y genitivo, se pasa después a una misma palabra” y subraya su importancia en la lengua hebrea. Entre los escritores cristianos de los primeros siglos comienza a extenderse su uso con el Pseudo-Clemente de Roma (169, 7), Clemente de Alejandría (*Strom.* 7, 12, 79; *Ec. Proph.* 60, 1) u Orígenes (*Cel.* 7, 29, 31; *in Psalm.* 20, 7; *Sel. in Psalm.* 12, 1244, 38; 12, 1245, 2; 12, 1249, 23).

2. Fascinación de Tecla por la predicación de Pablo y traición de Demas y Hermógenes
(*ATH* 7-14):

7. καὶ ταῦτα τοῦ Παύλου λέγοντος ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, Θέκλα τις παρθένος Θεοκλείας μητρὸς μεμνηστευμένη ἀνδρὶ Θαμύριδι, καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος τοῦ οἴκου ἤκουεν νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν περὶ ἀγνείας λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου καὶ τῆς ἐν κυρίῳ πίστεως καὶ προσευχῆς· καὶ οὐκ ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυρίδος, ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραينوμένη. ἔτι δὲ καὶ βλέπουσα πολλὰς γυναικῶν καὶ παρθένων εἰσπορευομένας πρὸς τὸν Παῦλον, ἐπεπόθει καὶ αὐτὴ καταξιοθῆναι κατὰ πρόσωπον στήναι Παύλου καὶ ἀκούειν τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον· οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτῆρα Παύλου ἑώρακει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν μόνον.

7. Mientras Pablo decía tales cosas en la asamblea en casa de Onesíforo, una joven llamada Tecla, hija de Teoclía y prometida a un hombre llamado Támiris, sentada junto a una ventana muy próxima a la casa, escuchaba noche y día el discurso pronunciado por Pablo acerca de la castidad, la fe en el señor y la oración. Y no se apartaba de la ventana, sino que, gozando sobremanera, era conducida hacia la fe. Además, cuando vio que muchas mujeres y muchas jóvenes entraban para ver a Pablo, ella deseaba ser considerada digna de estar en presencia de Pablo y escuchar la palabra de Cristo. Pues jamás había visto la figura de Pablo, sino sólo escuchado sus palabras.

Comentario:

En el capítulo siete aparece por vez primera la protagonista, Tecla, calificada como *παρθένος*, el sustantivo habitual empleado para hacer referencia a la joven. El texto nos describe a la muchacha sentada junto a una ventana escuchando noche y día el discurso del apóstol, noción expresada por medio de la forma *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* que hemos intentado respetar en la traducción y que aparece también de manera insistente en los fragmentos de los *Acta Pauli* que contiene el papiro de Hamburgo (*AP*. 2 y 3). Dicha expresión se repite seis veces a lo largo de los libros del *Nuevo Testamento* (*Mc*. 5, 5, 1; *ITes*. 2, 9, 2 y 3, 10, 1; *2Tes*. 3, 8, 2; *1Tim*. 5, 5, 3 y *2Tim*. 1, 3, 3) y en la época

parece ser la forma habitual para expresar dicha realidad a tenor de los testimonios que hallamos en la literatura cristiana de los siglos I y II¹.

Volviendo al texto, éste hace mención explícita a la predicación de Pablo a través del sustantivo ἐκκλησία. Un aspecto interesante es que las palabras de Pablo parecen dirigirse a un público fundamentalmente femenino (πολλὰς γυναικας καὶ παρθένους), por lo que no es de extrañar que Davis o Burrus, como vimos en la introducción, propusieran la autoría femenina del texto. Sin embargo, en este caso la referencia a las mujeres que escuchaban al apóstol sería un motivo para aumentar aún más si cabe los deseos de Tecla de estar allí presente. Los grupos de mujeres que veía entrar en casa de Onesíforo la hacían impacientarse aún más, lo que no necesariamente ha de significar la ausencia total de hombres, a pesar de que no se haga una referencia explícita.

Precisamente en toda esta escena tiene gran importancia, como señala Mangogna (2002-2003: 184) el juego lingüístico que se crea con Pablo hablando y Tecla escuchando. En efecto, tenemos dos formas del verbo λέγω referidas a Pablo y por tres veces el sustantivo λόγος para hacer alusión a su doctrina, mientras que a Tecla se la relaciona por tres veces con el verbo ἀκούω.

Por otro lado, se describe la fascinación que la joven siente por el apóstol desde el primer momento, en lo que parece ser una suerte de descripción de *signa amoris*. En efecto, Tecla aparece anonadada junto a la ventana y padece por estar lejos de Pablo cuando tan sólo había escuchado sus palabras, algo que el texto intenta poner de relieve (οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτήρα Παύλου ἐωράκει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν μόνον).

¹ La expresión νυκτὸς καὶ ἡμέρας se atestigua por vez primera en Jenofonte (*Anab.* VI 1, 18 y *Cir.* VII 5, 68) autor en el cual esta forma temporal en genitivo aparece también acompañada de la preposición διὰ (*Cir.* VIII 1 3), al igual que en Platón (*Resp.* 343b y *Leg.* 790c) y Diógenes (*Fr.* 3, 3). En el siglo I, y sobre todo en el II se impone el uso de la forma sin preposición que aparecía en Jenofonte.

5

8. ὡς δὲ οὐκ ἀφίστατο ἀπὸ τῆς θυρίδος, πέμπει ἢ μήτηρ αὐτῆς πρὸς τὸν Θάμυριν· ὁ δὲ ἔρχεται περιχαρῆς, ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον. εἶπεν οὖν ὁ Θάμυρις πρὸς Θεοκλείαν· ποῦ μού ἐστιν ἡ Θέκλα ; καὶ εἶπεν ἡ Θεοκλεία· καινὸν σοι ἔχω εἰπεῖν διήγημα, Θάμυρι. καὶ γὰρ ἡμέρας τρεῖς καὶ νύκτας τρεῖς Θέκλα ἀπὸ τῆς θυρίδος οὐκ ἐγείρεται, οὔτε ἐπὶ τὸ φαγεῖν οὔτε ἐπὶ τὸ πιεῖν, ἀλλὰ ἀτενίζουσα ὡς πρὸς εὐφρασίαν, οὕτως πρόσκειται ἀνδρὶ ξένῳ ἀπατηλοῦς καὶ ποικίλους λόγους διδάσκοντι, ὥστε με θαυμάζειν πῶς ἢ τοιαύτη αἰδῶς τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται.

8. Pero como no se separaba de la ventana, su madre mandó buscar a Támiris. Éste, por su parte, llegó muy contento, como si ya la hubiera tomado en matrimonio. Entonces Támiris dijo a Teoclía: “¿Dónde está mi Tecla?” Y Teoclía respondió: “Tengo que contarte algo inesperado Támiris. Durante tres días y tres noches Tecla no se ha levantado de al lado de la ventana, ni para comer ni para beber, sino que ha estado mirando como complacida, y siente tan gran devoción hacia un extranjero que enseña engañosas y confusas doctrinas, que yo me asombro de cómo el pudor de una joven puede ser duramente violentado”.

Comentario:

La preocupación de la madre, Teoclía, provoca la entrada en acción de Támiris, prometido de Tecla. La alegría con la que éste llega a casa de Tecla (ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον) contrasta con la realidad e incluso se advierte cierto componente irónico en el texto. Teoclía exhorta a Támiris a denunciar a Pablo por estar corrompiendo a las mujeres y a las jóvenes de la ciudad animándolas a amar a Dios y vivir en castidad. Precisamente en el parlamento de Teoclía encontramos un elemento lingüístico interesante: el adjetivo ξένος relacionado con Pablo. Dicha terminología para referirse al apóstol aparece en *ATH* 8 en boca de Teoclía y en *ATH* 13 y 19 en boca de Támiris, mientras que en *ATH* 26 es la joven la que se declara ξένη durante el litigio con Alejandro y en *ATH* 28 es de nuevo así llamada por Falconila en su aparición onírica. La presencia de dichos adjetivos, sustantivados en algunos casos, no se limitaría a destacar el hecho de que Pablo y Tecla eran “extranjeros” en las ciudades donde llegaban, sino también a marcar el carácter itinerante del apóstol y de su aprendiz en tanto que evangelizadores y mensajeros de la fe cristiana (cf. Davis 2001: 24-26).

5 9. Θάμυρι, ὁ ἄνθρωπος οὗτος τὴν Ἰκονιέων πόλιν ἀνασεῖει, ἔτι δὲ καὶ τὴν σὴν Θέκλαν· πᾶσαι γὰρ αἱ γυναῖκες καὶ οἱ νέοι εἰσέρχονται πρὸς αὐτόν, διδασκόμενοι παρ’ αὐτοῦ ὅτι δεῖ, φησὶν, ἓνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι καὶ ζῆν ἄγνῶς. ἔτι δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ μου ὡς ἀράχνη ἐπὶ τῆς θυρίδος δεδεμένη τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ λόγοις κρατεῖται ἐπιθυμία καινῇ καὶ πάθει δεινῷ. ἀτενίζει γὰρ τοῖς λεγομένοις ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἐάλωται ἢ παρθένος. ἀλλὰ πρόσσελθε αὐτῇ σὺ καὶ λάλησον· σοὶ γὰρ ἔστιν ἡρμοσμένη.

9. “Támiris, este hombre está agitando la ciudad de los iconios, y también a tu Tecla. Pues todas las mujeres y los jóvenes acuden a su presencia, aprendiendo de él que es necesario, dicen, temer a un solo y único dios y vivir en castidad. Además mi hija, como una araña atrapada por sus palabras en la ventana, es dominada por un extraño deseo y una terrible pasión. Y la muchacha escucha atentamente lo que él dice y está presa. Acércate tú a ella y háblale. Pues ella es tu prometida.”

Comentario:

El diálogo entre Teoclía y Támiris continúa con la explicación de la doctrina de Pablo según la madre de la joven. Pablo, en tanto que predicador cristiano, llega a la ciudad y rompe con el *status quo* existente. Su presencia es vista como una agresión externa que parece afectar a mujeres y jóvenes. En las palabras de la madre de Tecla se observa cómo uno de los aspectos que más le preocupa es la exhortación a vivir castamente (ζῆν ἄγνῶς).

El deber de Támiris, en tanto que prometido de la joven, es el de hacerle entrar en razón para que abandone el extraño comportamiento que mantiene desde que llegó el apóstol a Iconio. La metáfora de la araña en la ventana que utiliza Teoclía para hacer referencia a su propia hija (ὡς ἀράχνη ἐπὶ τῆς θυρίδος) en *ATH* 9 parece original del texto y refleja a las claras la inmovilidad de la joven. Spittler propone una lectura alternativa del texto con ἀράχνη en dativo y con el significado de ‘tela de araña’, por lo que Tecla no sería tanto la araña atrapada en la ventana como la presa atrapada en una tela de araña, en un sentido igualmente figurado¹. Sin embargo, dicha lectura no aparece en ninguno de los manuscritos del texto.

¹ SPITTLER, J.E. (2008) *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, Tübingen, pp. 163-165.

10. καὶ προσελθὼν Θάμυρις, ἅμα μὲν φιλῶν αὐτήν, ἅμα δὲ καὶ φοβούμενος τὴν ἔκπληξιν αὐτῆς, εἶπεν· Θέκλα ἐμοὶ μνηστευθεῖσα, τί τοιαύτη κάθησαι ; καὶ ποῖόν σε πάθος κατέχει ἔκπληκτον ; ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν Θάμυριν καὶ αἰσχύνθητι. ἔτι δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς τὰ αὐτὰ ἔλεγεν· τέκνον, τί τοιαύτη κάτω βλέπουσα κάθησαι, καὶ μηδὲν ἀποκρινομένη ἀλλὰ παραπλήξ ; καὶ οἱ μὲν ἔκλαιον δεινῶς, Θάμυρις μὲν γυναικὸς ἀστοχῶν, Θεοκλεία δὲ τέκνου, αἱ δὲ παιδίσκαι κυρίας· πολλὴ οὖν σύγχυσις ἦν ἐν τῷ οἴκῳ πένθους. καὶ τούτων οὕτως γινομένων Θέκλα οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου.

10. Al acercarse Támara a ella y besarla, temeroso al mismo tiempo de darle un buen susto, dijo: “Tecla, mi prometida, ¿por qué estás aquí sentada? ¿Qué clase de sentimiento te oprime tan terriblemente? Vuélvete hacia tu Támara y avergüénzate de ello.” Además, su madre le dijo lo siguiente: “¿Por qué estás sentada con semejante aspecto, hija mía, con la mirada gacha y a nada respondes y te comportas en cambio como una loca?” Ellos lloraban amargamente: Támara por verse privado de una esposa, Teoclía, por su parte, de una hija, y las criadas de su señora. Había una enorme mezcla de duelos en aquel hogar. Y sucediendo esto, Tecla no volvía su rostro, sino que seguía centrando su atención en el discurso de Pablo.

Comentar:

En el capítulo 10, se produce la intervención de Támara, que no consigue cambiar las cosas. La joven continúa sin moverse de la ventana y mantiene su mirada fija y perdida en dirección a casa de Onesíforo, comportándose como una loca (παραπλήξ) según su propia madre.

En efecto, llegados a este punto en Tecla parecen haber penetrado ya las enseñanzas de Pablo¹, lo que aumenta la afrenta hecha a Támara. Como subraya Barrier (2009: 96), esta escena se puede observar claramente desde una perspectiva cultural antropológica en la que entran en juego valores como el honor y la vergüenza.

¹ VORSTER, J.N. (2006) “Construction of Culture Through the Construction of Person: The Construction of Thecla in the *Acts of Thecla*”, in Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, pp. 106-109.

11. ὁ δὲ Θάμιρις ἀναπηδήσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ἄμφοδον, καὶ παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν Παῦλον καὶ ἐξερχομένους. καὶ εἶδεν δύο ἄνδρας εἰς ἑαυτοὺς μαχομένους πικρῶς. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες, τίνες ἐστέ εἶπατέ μοι, καὶ τίς οὗτος ὁ ἔσω μεθ' ὑμῶν, πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν, ἵνα γάμοι μὴ γίνωνται ἀλλὰ οὕτως μένωσιν· ὑπισχνοῦμαι οὖν ὑμῖν δοῦναι πολλὰ χρήματα, ἐὰν εἴπητέ μοι περὶ αὐτοῦ· εἰμὶ γὰρ πρῶτος τῆς πόλεως.

11. Támara, por su parte, levantándose de un salto salió a la calle, y observaba con atención a los que entraban y salían de ver a Pablo, hasta que vio dos hombres que discutían arduamente entre ellos. Entonces les dijo: “Hombres, decidme quiénes sois y quién es ése de ahí adentro que estaba con vosotros, que está extraviando los ánimos de todos los jóvenes y las muchachas vírgenes para que no se casen, sino que se conserven así. Os prometo que os daré mucho dinero si me habláis sobre él. Pues soy el hombre más rico de la ciudad.”

Comentario:

Dentro de esta segunda sección del relato, a nivel interno se abre una nueva escena que viene marcada por la reaparición de Demas y Hermógenes, los acompañantes de Pablo que al inicio de la narración (*ATH* 1, 3) aparecían definidos como ὑποκρίσεως γέμοντες, calificativo que podría ser interpretado como una especie de anticipación de la traición contra el apóstol que gestarán en el punto en el que nos encontramos. Támara interroga a ambos a la salida de la casa de Onesíforo. Al tratarse de un hombre rico y sin escrúpulos les ofrece dinero a fin de informarse acerca del sujeto cuyas oraciones mantienen en estado de shock a su prometida.

La acusación de Támara a Pablo es clara: la corrupción de los jóvenes y de las vírgenes de la ciudad. La castidad se interpreta como una ruptura del ciclo normal de la vida y representa un serio problema para Támara y para la ciudadanía iconia. Dicha acusación sigue la línea de lo expuesto por Teoclía en *ATH* 9, 2 donde expresamente hablaba de los jóvenes (οἱ νέοι) y las mujeres (αἱ γυναῖκες) en general como los objetivos de la predicación del apóstol. Aquí nuestro autor prefiere utilizar νέων καὶ παρθένων, haciendo así mayor hincapié en la juventud de los destinatarios del mensaje del apóstol.

12. καὶ ὁ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον αὐτῶ· οὗτος μὲν τίς ἐστίν, οὐκ οἶδαμεν· στερεῖ δὲ νέους γυναικῶν καὶ παρθένους ἀνδρῶν, λέγων· ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοὶ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνήν.

12. Demas y Hermógenes le dijeron: “No sabemos quién es. Pero sabemos que priva a los jóvenes de las mujeres y a las muchachas de sus maridos diciendo: ‘De otro modo no habrá resurrección para vosotros, si no permanecéis castos y no mancilláis vuestro cuerpo, sino que lo conserváis casto’.”

Comentario:

En un principio Demas y Hermógenes afirman no saber quién es (καὶ ὁ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον αὐτῶ· οὗτος μὲν τίς ἐστίν, οὐκ οἶδαμεν), clara reminiscencia de las negaciones de Pedro (*Mt.* 26, 72; 26, 74 y *Mc.* 14, 7), que anticipa la negación de Tecla por parte de Pablo en *Ath* 26. A pesar de ello, lo informan acerca de su discurso en favor de la castidad entendida como único modo de resurrección, indicando sutilmente que Pablo predicaba la ἀγαμία. Al estar en boca de Demas y Hermógenes, dos personajes de carácter polémico y negativo, se trata de una exageración y de una interpretación sesgada de la predicación del apóstol, ya que éste, en efecto, en el contexto general de los *Ath* defiende la ἐγκράτεια moderada sin proponer un rechazo total y absoluto de las relaciones matrimoniales. Dicho argumento se podría esgrimir a partir de *Ath* 5, donde Pablo habla del λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, que, a nuestro juicio, no debería suponer que Pablo predicara la palabra de Dios sobre la resurrección a través de la ἐγκράτεια, sino sobre la continencia y la resurrección como dos conceptos capitales dentro de una misma doctrina. Como destacan Piñero y Del Cerro (2004: 34-35), esta clase de interpretaciones de la continencia cristiana aparecen en personajes de carácter negativo (Támiris en *Ath* 11 y 16 o Carisio en *Athom* 96).

Para Barrier (2009: 99-100), en la respuesta de Demas y Hermógenes se halla la interpretación negativa del macarismo número 13 que aparecía en *Ath* 6, 10-11. Como en el capítulo anterior, los traidores hacen referencia a los jóvenes y las vírgenes a los que dirige el apóstol su predicación a través de un quiasmo con la construcción del verbo στερεῶ con su régimen en acusativo y el genitivo marcando el objeto que se priva, en este caso νέους γυναικῶν καὶ παρθένους ἀνδρῶν.

13. ὁ δὲ Θάμυρις εἶπεν αὐτοῖς· δεῦτε, ἄνδρες, εἰς τὸν οἶκόν μου καὶ ἀναπαύσασθε μετ' ἐμοῦ. καὶ ἀπῆλθον εἰς πολῦτιμον δεῖπνον καὶ πολὺν οἶνον καὶ πλοῦτον μέγαν καὶ τράπεζαν λαμπράν· καὶ ἐπότισεν αὐτοὺς ὁ Θάμυρις, φιλῶν τὴν Θέκλαν καὶ θέλων τυχεῖν γυναικός. καὶ εἶπεν ἐν τῷ δεῖπνῳ ὁ Θάμυρις· ἄνδρες, εἴπατέ μοι, τίς ἐστὶν ἡ διδασκαλία αὐτοῦ, ἵνα καὶ γὰρ γινῶ· οὐ γὰρ μικρῶς ἀγωνιῶ περὶ τῆς Θέκλης, ὅτι οὕτως φιλεῖ τὸν ξένον καὶ ἀποστεροῦμαι γάμου.

13. Y Támiris les dijo esto: “Vamos, hombres, venid a mi casa y descansad junto a mí.” Y se marcharon a un sustancioso banquete con mucho vino, grandes lujos y una espléndida mesa. Y Támiris, que amaba a Tecla y ansiaba desposarla, les dio de beber. Y así, durante el banquete dijo Támiris: “Decidme, hombres, cuál es su enseñanza para que yo también la conozca. Pues estoy no poco angustiado por Tecla, que tanto ama al extranjero y me veo desposeído de mi matrimonio.”

Comentario:

Támiris consigue que Demas y Hermógenes acudan a su casa, donde les ofrece un suntuoso banquete con toda clase de lujos. Como comentan Piñero y Del Cerro (2005: 745 n. 84), “el autor pretende contrastar la ascesis propia de los cristianos con la vida disoluta de los adversarios de la fe.” Támiris insiste en querer informarse sobre la persona de Pablo y sobre sus enseñanzas, seguramente sospechando que, si en realidad se trataba de un cristiano, podría ser denunciado por él ante el gobernador con facilidad.

Como señala Barrier (2009: 101), citando a su vez a Smith¹, en la escena se respetan las normas típicas del simposio que describe Plutarco en *Mor.* 613-614 al lanzar Támiris como anfitrión la primera pregunta filosófica, en este caso con el fin de informarse acerca de la doctrina enseñada por Pablo.

¹ SMITH, D.E. (2003) *Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, pp. 13-65.

14. εἶπον δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης· προσάγαγε αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι Καστελίῳ ὡς ἀναπείθοντα τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν, καὶ οὕτως ἀπολεῖ αὐτὸν καὶ σὺ ἔξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν. καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος ἀνάστασιν γενέσθαι, ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ’ οἷς ἔχομεν τέκνοις, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ.

14. Entonces Demas y Hermógenes respondieron: “Llévalo ante el gobernador Castelio por tratar de seducir a las masas con la nueva doctrina de los cristianos, para que acabe con él y tú puedas tomar a Tecla por esposa. Te enseñaremos la resurrección que éste dice que ha ocurrido, y que se ha producido ya en los hijos que tenemos, y que experimentaremos porque hemos reconocido al verdadero dios.”

Comentario:

En aquel ambiente relajado ambos le recomiendan que lo lleve ante el gobernador Castelio y que lo acuse de ser cristiano, doctrina que consideran novedosa (ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν). Esta condición habría de provocar graves consecuencias para el apóstol. La recomendación de Demas y Hermógenes es la confirmación que le parecía faltar a Támara para poder acusar en firme a su oponente y describe de manera particular la situación de persecuciones que acuciaban a los cristianos y que se extendieron a lo largo de cuatro siglos. Además, por primera vez aparece el nombre del gobernador Castelio. Como ya comentamos, no existe unanimidad a la hora de transmitir su nombre con diferentes variantes Καστελίῳ (A y C), Καστηλίῳ (B), Κατελλίῳ (G) o Καστελλίῳ (F).

En la afirmación que hacen Demas y Hermógenes sobre la resurrección (ἣν λέγει οὗτος ἀνάστασιν γενέσθαι, ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ’ οἷς ἔχομεν τέκνοις) Lalleman ha observado la influencia del gnosticismo¹, aunque como señala Barrier (2009: 104), sería el único elemento específico que ligaría los *ATH* a dicha creencia.

¹ LALLEMAN, P.J. (1996) “The Resurrection in the Acts of Paul”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.134-135.

3. Juicio y encarcelamiento de Pablo (Ath 15-19):

15. ὁ δὲ Θάμιρις ἀκούσας παρ' αὐτῶν ταῦτα, καὶ πλησθεὶς ζήλου καὶ θυμοῦ ὄρθρου ἀναστὰς εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου ἀπῆλθεν μετὰ ἀρχόντων καὶ δημοσίων καὶ ὄχλου ἱκανοῦ μετὰ ξύλων, λέγων τῷ Παύλῳ· διέφθειρας τὴν Ἰκονιέων πόλιν καὶ τὴν ἡρμοσμένην μοι, ἵνα μὴ θελήσῃ γαμηθῆναί μοι· ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα Καστέλιον. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔλεγεν· ἀπάγαγε τὸν μάγον· διέφθειρεν γὰρ ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας, καὶ συνεπείσθησαν οἱ ὄχλοι.

15. Por otro lado, Támara, como había oído de ellos tales cosas, levantándose temprano lleno de celo y rabia, acudió a casa de Onesíforo con magistrados y oficiales públicos y con una gran multitud armada con palos, diciendo a Pablo: “Has corrompido a la ciudad de los Iconios y a mi prometida, para que no se case conmigo. Te llevaremos ante el gobernador Castelio.” Y toda la muchedumbre dijo: “Fuera este mago. Pues ha corrompido a todas nuestras mujeres, y las masas han sido convencidas para cambiar de opinión.”

Comentario:

Entramos en la tercera parte de la narración, según la división establecida previamente, en la que se observa el juicio y encarcelamiento de Pablo. El relato continúa sirviéndose de la misma temática que en los *Hechos de los Apóstoles* de Lucas donde se relata la prisión de Esteban (*Acta* 6, 8-15), el encarcelamiento de Pedro (*Acta* 12, 1-8), el de Pablo y Silas en Macedonia (*Acta* 16, 19-40) y el del propio apóstol, esta vez en solitario, en la ciudad de Jerusalén (*Acta* 21, 27-40).

Regresando a los *Ath*, Támara, caracterizado con el sintagma adjetival *πλησθεὶς ζήλου καὶ θυμοῦ*, irrumpe en casa de Onesíforo acompañado por las principales personalidades de la ciudad y por una muchedumbre armada con palos, identificada con la *diogmitae* (cf. Bremmer 1996: 44-45), que profería gritos contra el apóstol y le acusaba de mago por haber corrompido a las mujeres de la ciudad. El pasaje recuerda, como habíamos podido comprobar en la introducción, a la detención de Jesús en *Mt.* 26, 47 y *Mc.* 14, 43 (cf. *supra*, p. 97).

El interés del pasaje reside sobre todo en la acusación vertida por la muchedumbre sobre la persona de Pablo. La masa de ciudadanos grita: *ἀπάγαγε τὸν*

μάγον. Bremmer (1996: 45) señala un interesante paralelo entre la escena descrita por el texto y lo sucedido con Apuleyo en Oia (Libia) cuando acudió a visitar un viejo amigo ateniense a quien convenció para que se casara con su madre viuda. En la mencionada ciudad éste fue acusado de mago, al igual que Pablo, y la muchedumbre pedía también justicia contra su persona (Apul. *De magia* 82).

Por norma general en la novela la magia es vista como el único remedio para combatir el amor extremo como sucede en las *Efesíacas* (I 5, 6-8) o en *Leucipe y Clitofón* (V 26, 12)¹. En los textos cristianos, por su parte, encontramos pasajes similares dentro del *corpus* de los *Hechos* apócrifos, en los que como aquí, la magia es interpretada negativamente y relacionada con el poder divino del apóstol. Así, el propio Pablo en la sección de los *Acta Pauli* en la que se narra su martirio es acusado de mago una vez más por la muchedumbre (ἄρραι τὸν μάγον, ἄρραι τὸν φαρμακόν. *MP* 4) y Tomás es tenido por mago por las gentes de la India (*AThom.* 20), por Carisio, el marido de Migdonia (*AThom.* 96, 101) y por el rey indio Misdeo (*AThom.* 104 y 152). Aigrain (1953: 146-147) afirma que este tópico de la acusación de magia aparece ya en las Actas de los mártires del siglo II. Poupon identifica tres términos que sirven para este tipo de acusación: μάγος, φαρμακός y γόης, y considera esta escena como un tópico literario ligado a la predicación de la castidad del apóstol, quien utilizaría algún tipo de encantamiento para “conquistar” a la mujer conversa. Una escena similar aparece también en el *Martirio de Pedro* con Agripa y Albino, a quienes les son arrebatadas una de sus concubinas y su esposa respectivamente (*APet* 34, 5)². Con posterioridad, la acusación de magia será vertida también contra los santos del primer *floruit* de la hagiografía, convirtiéndose de esta manera en un *topos* recurrente en las escenas taumáturgicas con los santos como protagonistas³.

Finalmente, es interesante advertir cómo en el discurso de la multitud, a propósito de los principales afectados por la doctrina paulina que habíamos observado en capítulos anteriores, no se hace referencia a los jóvenes, sino tan sólo a las mujeres de la ciudad (ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας).

¹ RUIZ MONTERO, C. (2007) “Magic in the Ancient Novel”, in Paschalis, M.; Frangoulidis, S.; Harrison, S. & Zimmerman, M. (eds.) *The Greek and Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, pp. 39-41.

² POUPON, G. (1981) “L’accusation de magie dans les Actes apocryphes”, in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 71-73.

³ MARASCO, G. (2011) “L’accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità”, *Augustinianum* 51, pp. 406-418.

5 16. καὶ στὰς πρὸ τοῦ βήματος ὁ Θάμιρις κραυγῇ μεγάλη εἶπεν· ἀνθύπατε, ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν, ὃς οὐκ ἐᾷ γαμῆσθαι τὰς παρθένους· εἰπάτω ἐπὶ σοῦ τίνας ἔνεκεν ταῦτα διδάσκει. ὁ δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον τῷ Θαμύριδι· λέγε αὐτὸν Χριστιανόν, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν. ὁ δὲ ἡγεμὼν ἔστησεν τὴν διάνοιαν αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν τὸν Παῦλον λέγων αὐτῷ· τίς εἶ, καὶ τί διδάσκεις; οὐ γὰρ μικρῶς σου κατηγοροῦσιν.

16. Támara, por su parte, se puso de pie ante el tribunal y dijo a voz en grito: “Procónsul, éste es el hombre que no sabemos de dónde es, ése que no permite que las muchachas se desposen. Que diga ante ti por qué enseña tales cosas.” Pero Demas y Hermógenes le dijeron: “Di que es cristiano, y así acabarás con él.” Sin embargo, el gobernador mantuvo su intención e hizo llamar a Pablo al que preguntó: “¿Quién eres y qué es lo que enseñas? Pues te acusan de algo no poco serio.”

Comentario:

En el siguiente capítulo comienza ya el juicio contra el apóstol. Támara se queja ante el procónsul de que Pablo no permitía que las jóvenes se casasen, lo que denota la preocupación social en los círculos paganos frente a la ἐγκράτεια. Definitivamente la acusación a Pablo se concentra en su prohibición a las vírgenes de mantener relaciones y su consecuente rechazo del matrimonio (ὃς οὐκ ἐᾷ γαμῆσθαι τὰς παρθένους). A pesar de ello, los traidores Demas y Hermógenes recomiendan a Támara que diga que es cristiano para acabar con el apóstol (λέγε αὐτὸν Χριστιανόν, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν). El adjetivo χριστιανός aparece con escasa frecuencia, como es natural, en el *Nuevo Testamento*. De hecho, además de en el pasaje de *Hechos* 11, 26 en el que aparece por vez primera, lo tenemos irónicamente en boca de Agripa, también en los *Hechos* (26, 28), y en la *Primera carta de Pedro* (4, 16). En un principio, según Moxnes, sería un término utilizado fuera de los círculos cristianos para hacer referencia a los seguidores de la nueva doctrina¹, uso con el que concuerda su aparición en boca de dos personajes negativos como Demas y Hermógenes.

¹ MOXNES, H. (2011) “Because of ‘The Name of Christ’. Baptism and Location of Identity in *1Peter*”, in Hellholm, D.; Vegge, T.; Nordeval, Ø. & Hellholm, C. (eds.) *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, Berlin & Boston, pp. 610-612.

El gobernador, por su parte, mantiene una posición conciliadora y desea escuchar a Pablo preguntándole acerca de su persona y de la doctrina que enseña (τίς εἶ, καὶ τί διδάσκεις ;), escena que podemos relacionar con los interrogatorios reales que recogen las actas de los procesos judiciales llevados a cabo contra algunos fieles cristianos.

En cuanto a las variantes que presentan los manuscritos, en el texto hemos decidido mantener, al igual que Barrier (2009: 108), el sustantivo ἡγεμόν que aparece en los manuscritos F y G para mantener la coherencia del relato que en *Ath* 14, 1 y 15, 5 había utilizado el mismo sustantivo para referirse a Castelio en las secciones narrativas del texto. Piñero y Del Cerro (2005: 746), en cambio, prefieren respetar el vocablo ἀνθύπατος que presentan el resto de códices.

17. καὶ ἤρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ ὁ Παῦλος λέγων· εἰ ἐγὼ σήμερον
ἀνακρίνομαι τί διδάσκω, ἄκουσον, ἀνθύπατε. θεὸς ζῶν, θεὸς ἐκδικήσεων,
θεὸς ζηλωτῆς, θεὸς ἀπροσδεῆς, χρήζων τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας
ἔπεμψέν με, ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς
5 καὶ πάσης ἡδονῆς καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἀμαρτάνωσιν· διὸ ἔπεμψεν ὁ
θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα, ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν
τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησεν πλανωμένῳ κόσμῳ,
ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ᾧσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον
θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας. εἰ οὖν ἐγὼ τὰ ὑπὸ θεοῦ
10 μοι ἀποκεκαλυμμένα διδάσκω, τί ἀδικῶ, ἀνθύπατε ; ὁ δὲ ἡγεμῶν ἀκούσας
ἐκέλευσεν δεθῆναι τὸν Παῦλον καὶ εἰς φυλακὴν ἀπαχθῆναι, μέχρις ἂν
εὐσχολήσας ἐπιμελέστερον ἀκούσῃ αὐτοῦ.

17. Así, Pablo alzó la voz diciendo: “Si yo soy hoy preguntado por lo que enseño, escuche, procónsul: el dios que vive, el dios que hace justicia, el dios celoso, el dios que nada necesita me ha enviado, pues necesita la salvación de los hombres, para que yo los aleje de la corrupción y la impureza y de todo placer y muerte, para que no pequen ya jamás. Por ello Dios envió a su propio hijo al que yo anuncio y enseño a los hombres a tener en él sus esperanzas, sólo él se compadeció de un mundo que andaba perdido, para que jamás los hombres estuvieran sometidos al juicio final, sino que tuvieran fe y miedo de dios y conocieran su dignidad y amaran la verdad. Así que si yo enseño lo que me fue revelado por dios, ¿qué delito estoy cometiendo, procónsul?” El gobernador tras haber escuchado, ordenó que encarcelaran y pusieran bajo vigilancia a Pablo hasta que con calma pudiera oírle con mayor atención.

Comentario:

El discurso de Pablo (*Ath* 17) mantiene un cierto carácter retórico que no parece despertar la compasión suficiente en el gobernador, quien decide encarcelarlo hasta poder escucharlo con atención. La estancia en prisión de Pablo conmueve a Tecla y provoca la sucesión de los acontecimientos que la llevarán hasta su primer martirio en su ciudad natal.

Pablo retoma al inicio de su discurso la pregunta del gobernador para comenzar su apelación, utilizando el imperativo y el vocativo (*ἄκουσον, ἀνθύπατε*). Dentro de

este contexto retórico en el que se encuadra este parlamento Pablo recurre a la anáfora con el sustantivo θεός, término en torno al cual estructura toda su argumentación. De hecho, dicho sujeto se mantiene hasta las dos subordinadas finales introducidas por ὅπως – la segunda de ellas negativa con el adverbio μηκέτι –. La segunda oración de nuevo presenta ὁ θεός como sujeto. A éste se le van añadiendo diversas subordinadas, en este caso, referidas a Jesús. Finalmente, su parlamento se cierra con una pregunta retórica apelando a la providencia divina y poniendo en cuestión el delito del que se le acusaba (εἰ οὖν ἐγὼ τὰ ὑπὸ θεοῦ μοι ἀποκεκαλυμμένα διδάσκω, τί ἀδίκῳ, ἀνθύπατε ;).

18. ἡ δὲ Θέκλα νυκτὸς περιελομένη τὰ ψέλια ἔδωκεν τῷ πυλωρῷ καὶ ἀνοιγείσης αὐτῇ τῆς θύρας ἀπῆλθεν εἰς τὴν φυλακὴν· καὶ δοῦσα τῷ δεσμοφύλακι κάτοπτρον ἀργυροῦν εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Παῦλον, καὶ καθίσασα παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἤκουσεν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδὲν ἐδεδοίκει ὁ Παῦλος, ἀλλὰ τῇ τοῦ θεοῦ παρρησίᾳ ἐνεπολιτεύετο· κακείνης ἠῤῥξανεν ἡ πίστις, καταφιλούσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ.

18. Tecla, por su parte, de noche quitándose sus brazaletes se los entregó al portero, y tras abrirle la puerta accedió a la prisión. Y una vez que dio al carcelero un espejo de plata llegó hasta Pablo y, sentada a sus pies, escuchaba las grandezas de dios. Pero Pablo, en realidad, nada temía, sino que se entregaba a la confianza de dios. Y la fe de aquella se afirmaba, mientras dulcemente besaba sus cadenas.

Comentario:

Desde el punto de vista narrativo, la escena relata el primer encuentro entre Pablo y Tecla. La ternura con que Tecla aparece a los pies de Pablo y la calma que el apóstol parece experimentar demuestran el vínculo especial existente entre ambos personajes, en ocasiones comparable al de los amantes de las novelas eróticas griegas. Como sostiene Holzberg (1995: 9-10), esta escena del encuentro de los amantes y la prisión es un motivo popular que se puede hallar en algunas novelas de la época. Tenemos un interesante paralelo en el encuentro secreto entre Leucipa y Clitofonte en Aquiles Tacio (II 23).

En este momento Tecla deja de ser un personaje pasivo para convertirse en una figura activa y desplazar el protagonismo del texto de Pablo hacia sí misma, movimiento propiciado por un cambio de escenario significativo desde su casa, lo que habría de ser el dominio natural de una mujer de la época, a la prisión donde se hallaba el apóstol¹. Así, la joven soborna al vigilante nocturno de la prisión con un brazaletes y al carcelero con un espejo de plata con tal de penetrar hasta donde se encuentra el apóstol. Una vez reunidos, Tecla aparece sentada a los pies de Pablo escuchando las grandezas de Dios, escena que utiliza el símil con la figura de María Magdalena, quien en el *Evangelio de Lucas* escuchaba la palabra de Dios a los pies del señor (*Lc.* 10, 39), o con la del propio Pablo, quien dice haber sido educado a los pies de Gamaliel en los

¹ VANDER STICHELE, C. & PENNER, T. (2009) *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse. Thinking beyond Thecla*, New York, pp. 88-89.

Hechos (Acta 22, 3) (cf. Brock 1994: 127). Sin embargo, las similitudes con el pasaje del *Evangelio de Lucas* son claramente reveladoras. El redactor de los *ATH* utiliza la misma estructura oracional, respetando la disposición de los elementos en la misma, y modifica tan sólo algunos matices morfo-sintácticos como el cambio del participio aoristo pasivo compuesto παρακαθεσθεισα, por el sencillo καθίσασα en aoristo activo; el genitivo τοῦ κυρίου evidentemente por un genitivo αὐτοῦ referido a Pablo; el imperfecto ἤκουεν por el aoristo ἤκουσεν, en cuyo régimen se sustituye la preposición πρὸς por παρὰ y, además, el objeto verbal: τὸν λόγον αὐτοῦ por τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. En cualquier caso, la similitud entre ambos textos salta a la vista:

[ἦ] καὶ παρακαθεσθεισα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ
(Lc.10, 39).

καὶ καθίσασα παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἤκουσεν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (*ATH* 18).

La escena continúa y a Tecla se la describe besando las cadenas que sujetaban al apóstol, reminiscencia, según Brock (1994: 122), del pasaje de Lucas (7, 38: καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ) en el que aparece una mujer besando los pies de Jesús. Una escena similar se refiere en la parte de los *Acta Pauli* contenida en el papiro de Hamburgo (*AP*. 3). En este caso son Artemila y Eubula las que acuden a la prisión en la que estaba encerrado el apóstol para oír sus oraciones, pasaje que demuestra una cierta cohesión textual entre los diferentes fragmentos de los *Acta Pauli*.

19. ὡς δὲ ἐζητεῖτο Θέκλα ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμυρίδος, ὡς ἀπολλυμένη ἐδιώκετο κατὰ τὰς ὁδοὺς, καὶ τις τῶν συνδούλων τοῦ πυλωροῦ ἐμήνυσεν ὅτι νυκτὸς ἐξῆλθεν. καὶ ἀνήτασαν τὸν πυλωρόν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι πεπόρευται πρὸς τὸν ξένον εἰς τὸ δεσμοτήριον· καὶ ἀπῆλθον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ εὔρον αὐτὴν τρόπον τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ. καὶ ἐξελθόντες ἐκεῖθεν τοὺς ὄχλους ἐπεσπάσαντο καὶ τῷ ἡγεμόνι ἐνεφάνισαν τὸ γεγονός.

19. Como Tecla era buscada por los suyos y por Támara, recorrían las calles como si estuviese perdida, hasta que uno de sus esclavos, que era compañero del portero, informara de que de noche había salido. E hicieron salir al portero, que les dijo que se había encaminado a la prisión para ver al extranjero. Marcharon de acuerdo con lo que les dijo y la encontraron de alguna manera unida a su ternura. Tras salir de allí se atrajo a las masas e informó al gobernador de lo sucedido.

Comentario:

La segunda sección del relato se cierra con este capítulo. La desaparición de Tecla durante la noche provoca un gran revuelo en la ciudad, sobre todo entre los suyos (ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμυρίδος). Entonces irrumpe en escena un testigo, en este caso un esclavo, que había presenciado lo sucedido e informa cumplidamente a Támara.

El momento del encuentro de Tecla sigue en la línea del capítulo anterior. Tecla continúa siendo caracterizada como una enamorada, entregada a su pasión (συνδεδεμένην τῇ στοργῇ), aunque no tienen por qué existir connotaciones eróticas, ya que se mostraría la devoción de ambos por la fe cristiana (cf. Barrier 2009: 118).

Por último, es interesante advertir cómo de nuevo Támara aparece atrayéndose a las masas para elevar su protesta al gobernador como ya había sucedido en la escena en la que irrumpía en casa de Onesíforo para llevar al apóstol ante Castelio (*Ath* 15). Así, esta segunda sección parece presentar una estructura circular. Se abre con Támara y una muchedumbre acudiendo al gobernador para encarcelar a Pablo y acaba con Támara atrayéndose a las masas para juzgar de nuevo al apóstol, quien estaba ya en prisión.

Por lo que respecta a las variantes de los manuscritos, en el texto hemos decidido siguiendo a Piñero y Del Cerro (2005: 750), añadir τὸ γεγονός a la última oración del capítulo como aparece en los manuscritos E, F y G.

3. Expulsión de Pablo y primer martirio de Tecla (Ath 20-22):

20. καὶ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμῶν ἄγεσθαι τὸν Παῦλον ἐπὶ τὸ βῆμα· ἡ δὲ Θέκλα ἐκυλίετο ἐπὶ τοῦ τόπου οὗ ἐδίδασκεν ὁ Παῦλος καθήμενος ἐν τῇ φυλακῇ. ὁ δὲ ἡγεμῶν ἐκέλευσεν κἀκείνην ἀχθῆναι ἐπὶ τὸ βῆμα· ἡ δὲ μετὰ χαρᾶς ἀπίει ἀγαλλιωμένη. ὁ δὲ ὄχλος προσαχθέντος πάλιν τοῦ Παύλου περισσοτέρως ἐβόα· μάγος ἐστίν, αἶρε αὐτόν. ἡδέως δὲ ἤκουεν ὁ ἡγεμῶν τοῦ Παύλου ἐπὶ τοῖς ὁσίοις ἔργοις τοῦ Χριστοῦ· καὶ συμβούλιον ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν Θέκλαν λέγων· διὰ τί οὐ γαμῆ κατα τὸν Ἰκονιέων νόμον τῷ Θαμύριδι ; ἡ δὲ εἰστήκει Παύλῳ ἀτενίζουσα· τῆς δὲ μὴ ἀποκρινομένης, Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν λέγουσα· κατάκαιε τὴν ἄνομον, 5 κατάκαιε τὴν ἄνυμφον ἐν μέσῳ θεάτρου, ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν. 10

20. El gobernador ordenó que Pablo fuera conducido ante el tribunal. Tecla, por su parte, se arrastraba por tierra en el lugar de la prisión en el que Pablo, allí sentado, la había instruido. Pero el gobernador ordenó que ella fuera llevada también ante el tribunal. Ella salió llena de júbilo. La muchedumbre, una vez entrado Pablo, con fuerza gritaba: “¡Es un mago! ¡Fuera con él!” Pero el gobernador de buena gana escuchó de Pablo sobre las sagradas empresas de Cristo. Y tras deliberar, hizo llamar a Tecla y le dijo: “¿Por qué no te vas a casar con Támara siguiendo la ley de los iconios?” Ella, por su parte, permanecía de pie con los ojos puestos en Pablo. Y como nada respondía, Teoclía, su madre, explotó gritando: “¡Quema a esta criminal, quema en medio del teatro a la que no se va a casar, para que tengan miedo todas las mujeres que han sido instruidas por él!”

Comentario:

Nos encontramos en una de las escenas clave de la narración: el inicio del primer martirio de la joven de Iconio. Nuevamente Pablo es conducido ante el tribunal, esta vez acompañado por la joven iconia. Las acusaciones de mago contra Pablo se producen una vez más por parte de la muchedumbre enfurecida. El texto nos cuenta cómo el gobernador de buena gana (ἡδέως) escucha la doctrina de Pablo y, tras llamar a Tecla, le pregunta por qué no desea casarse con Támara, quebrantando así la ley de la ciudad.

En esta escena se demuestra cómo se plantea el conflicto entre la ley y la doctrina religiosa, momento en el cual el cristiano siempre habrá de seguir la segunda vía. Ante el silencio de Tecla, expresado con el genitivo absoluto τῆς δὲ μὴ ἀποκρινομένης, que recuerda al silencio de Jesús ante el sumo sacerdote (*Mc.* 14, 60: καὶ ἀναστάς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων, οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;) y ante Pilatos (*Mc.* 15, 4: ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων, οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν) tanto literaria como lingüísticamente, su madre Teoclía es la que irrumpe en escena pidiendo a gritos que la quemaran viva para que el resto de mujeres instruidas por Pablo tuvieran miedo de seguir su doctrina. El texto subraya el sufrimiento del gobernador ante las palabras de la madre (καὶ ὁ ἡγεμὼν ἔπαθεν μεγάλως). Precisamente esta actitud es uno de los aspectos más sorprendentes del relato. Barrier (2009: 120) indica cómo Teoclía antepone la necesidad de proteger su honor y el de su familia al de su propia hija. La actitud de Teoclía se podría entender, siguiendo la terminología de Coleman¹, como un acto de prevención o de disuasión para evitar en la ciudad situaciones similares en el futuro.

Por lo que respecta a las variantes de los manuscritos, en el texto hemos decidido seguir a Piñero y Del Cerro (2005: 750) y añadir ὁ ἡγεμὼν en la primera línea del capítulo como aparece en los manuscritos F y G.

¹ COLEMAN, K.M. (1990) "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments", *JRS* 80, pp. 48-49.

21. καὶ ὁ ἡγεμῶν ἔπαθεν μεγάλως, καὶ τὸν μὲν Παῦλον φραγελλώσας ἔξω τῆς πόλεως ἐξέβαλεν, τὴν δὲ Θέκλαν ἔκρινεν κατακαῆναι. καὶ εὐθέως ὁ ἡγεμῶν ἀναστὰς ἀπίει εἰς τὸ θέατρον· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας. ἡ δὲ Θέκλα ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει. καὶ ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν Κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον, καὶ εἶπεν· ὡς ἀνυπομονήτου μου οὔσης ἦλθεν Παῦλος θεάσασθαί με. καὶ προσεῖχεν αὐτῷ ἀτενίζουσα· ὁ δὲ εἰς οὐρανοὺς ἀπίει.

21. El gobernador sufría sobremanera y, tras azotar a Pablo, lo expulsó fuera de la ciudad y decidió que Tecla fuera quemada. Al punto, el gobernador se levantó y fue hacia el teatro, y toda la multitud marchó en razón del carácter morboso del espectáculo. Pero Tecla, cual cordero en el desierto que busca a su pastor, así ella buscaba a Pablo. Pero al escrutar entre la muchedumbre vio al señor sentado a la manera de Pablo y dijo: “Como quizá no aguante mucho, Pablo ha venido a verme.” Y mirándolo fijamente se acercó a él. Pero éste ascendió a los cielos.

Comentario:

Pablo es azotado y finalmente expulsado de la ciudad y Tecla llevada a la pira donde habría de morir. Por un lado, la flagelación de Pablo se puede relacionar con los latigazos recibidos por Cristo en *Mc.* 15, 15 y *Mt.* 27, 26. La metáfora aplicada a Tecla (ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα) continúa comparándola con un animal, en este caso el cordero (ἀμνός), presente en *Jn.* 1, 29 y 1, 36. Los ecos neotestamentarios del pasaje son evidentes si tenemos en cuenta la parábola del buen pastor que narra el propio *Evangelio de Juan* (10, 1-16). Una metáfora semejante la encontramos referida al propio Pablo en la escena en la que se le acerca el famoso león que bautiza en Jericó con el objetivo de mostrar el terror del apóstol, quien veía que iba a ser devorado por tan indómita fiera:

περιβλεψάμενος [γὰρ κύκλῳ ὁ λέων] καὶ ὄλον [ἐαυ]τὸν ἐπιδείξας ἦλθε δρομαί[ως καὶ ανεκλίθη] παρὰ τὰ σ[κ]έλη [τοῦ Π]αύλου ὡς ἀμνὸς εὐδίδακ[τος καὶ ὡς δοῦ]λος αὐτοῦ καὶ [ἀ]ναπαύσαντος τὴν προσευ[χὴν ὡς ἐξ ἐ]νυπνί[ων ἐ]ργρηθ[εῖς εἶ]πεν τῷ Παύλῳ ἀνθρωπί[νῃ γλώσση] (*AP.* 4).

De vuelta a nuestro capítulo, tenemos aquí una transfiguración divina tomando la forma humana del apóstol Pablo, que previamente había sido expulsado de la ciudad. Tecla busca con la mirada al apóstol y lo distingue entre la muchedumbre. Con todo, se trata en realidad de la propia divinidad que decidió tomar la forma de Pablo y presentarse a los ojos de Tecla. La transfiguración aparece narrada en los evangelios sinópticos: *Mt.* 17, 1-6; *Mc.* 9, 1-8 y *Lc.* 9, 28-36. Así, en nuestro texto observamos claramente cómo el señor se transfigura en Pablo y finalmente asciende a los cielos. Esta imagen parece responder a un tópico literario utilizado a menudo en la literatura martirial en el que Cristo aparece al lado del mártir durante el martirio en los textos más antiguos (cf. Monaci 2010: 81-82)¹.

Como destaca Barrier (2009: 123), este capítulo enlaza con el anterior a través de la forma verbal ἀπίει. En primer lugar en *ATH* 20, 3-4 Tecla marcha (ἀπίει) alegre ante el gobernador; después, ya en el presente capítulo, es el gobernador Castelio el que marcha (ἀπίει) al teatro y, por último, es Dios con la apariencia de Pablo el que marcha (ἀπίει) hacia los cielos.

Por otro lado, Klijn observa un paralelo entre este pasaje y *Hechos de Tomás* 8². Sin embargo, en nuestra opinión dicha relación es bastante forzada y sólo fundamentada en el uso del verbo ἀγαπάω en los *Hechos de Tomás*. En todo caso, el impacto ante las palabras del apóstol es lo que realmente pondría en relación ambas figuras, ya que en este pasaje se nos describe como Tomás es observado por una flautista que se queda prendada por él al entender el himno que éste había pronunciado en hebreo, lengua materna de dicha mujer.

¹ Esta escena se repite en el *Martirio de Policarpo* (2, 2; 9, 3; 13, 3), en algunos episodios martiriales de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (5, 1, 22-24; 5, 1, 41-42), en los *Hechos latinos de Carpo* (3) o en la *Pasión de Perpetua* (15, 6; 20, 8).

² KLIJN, A.F.J. (2003) *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*, Leiden & Boston, p. 40.

22. οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι ἤνεγκαν ξύλα καὶ χόρτον ἵνα Θέκλα κατακῆ. ὡς δὲ εἰσήχθη γυμνή, ἐδάκρυσεν ὁ ἡγεμῶν καὶ ἐθαύμασεν τὴν ἐν αὐτῇ δύναμιν. ἔστρωσαν δὲ τὰ ξύλα καὶ ἐκέλευσαν αὐτὴν οἱ δήμιοι ἐπιβῆναι τῇ πυρᾷ· ἡ δὲ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ ποιησαμένη ἐπέβη τῶν ξύλων· οἱ δὲ ὑφῆψαν. καὶ μεγάλου πυρὸς λάμπαντος οὐχ ἤψατο αὐτῆς τὸ πῦρ· ὁ γὰρ θεὸς σπλαγχνισθεὶς ἤχον ὑπόγειον ἐποίησεν, καὶ νεφέλη ἄνωθεν ἐπεσκίασεν ὕδατος πλήρης καὶ χαλάζης, καὶ ἐξεχύθη πᾶν τὸ κύτος, ὡς πολλοὺς κινδυνεῦσαι καὶ ἀποθανεῖν, καὶ τὸ πῦρ σβεσθῆναι τὴν δὲ Θέκλαν σωθῆναι.

22. Los niños y las muchachas llevaron leña y paja para que Tecla fuera quemada. Cuando fue llevada desnuda, el gobernador derramó algunas lágrimas y se admiró de la fuerza que en ella había. Los verdugos extendieron la leña y le ordenaron que subiera a la pira. Ella, por un lado, tras haber hecho la señal de la cruz, subió encima de la leña. Ellos, por otro, le prendían fuego a la hoguera. Sin embargo, al encenderse la gran llamarada, el fuego no la tocó. Pues Dios, conmovido por ella, provocó un temblor de tierra y una nube llena de agua y granizo en lo alto la cubrió. Y descargó sobre toda la superficie del teatro, de modo que muchos corrieron serio peligro y murieron, mientras el fuego era apagado y Tecla, por su parte, salvada.

Comentario:

Para acentuar el patetismo de la escena de martirio los niños y las vírgenes de la ciudad (οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι) son los encargados de preparar la pira que acabaría con la vida de Tecla. La joven es llevada allí desnuda y ante la belleza y la fuerza de su cuerpo el gobernador derrama algunas lágrimas. Estas lágrimas parecen dulcificar su figura, que ya de por sí no parece tener un tratamiento demasiado negativo en el texto. Tras haber realizado la señal de la cruz, ésta sube a la pira y los verdugos prenden fuego a los maderos. La gran llamarada se enciende pero el fuego no logra tocar el cuerpo de la joven. El primer milagro en favor de Tecla no ha hecho más que comenzar. A continuación, Dios, conmovido por ella (σπλαγχνισθεὶς), provoca un temblor de tierra y hace caer una gran tromba de agua y granizo para apagar el fuego y salvar la vida de la joven, prodigio que provocó la muerte de muchos de los allí presentes (ὡς πολλοὺς κινδυνεῦσαι καὶ ἀποθανεῖν) y que recuerda a *Apocalipsis* 11,

19, pasaje en el que aparecen los elementos del temblor de tierra (σεισμός) y el granizo (χάλαζα). En el martirio de Pablo en Éfeso encontramos una escena similar, justo después del pasaje que reproducíamos unas líneas más arriba, en el momento en que el gobernador Jerónimo suelta una gran multitud de fieras para acabar con la vida de Pablo y ordena a los arqueros que acaben con el león, amigo del apóstol. En ese preciso instante la intervención divina no se hace de rogar y cae, de nuevo, una terrible granizada que hace perecer a algunos espectadores y facilita la huída del apóstol y del propio león. En el texto se puede observar con claridad la relación entre ambos pasajes y la utilización de la conjunción ὡς con un valor consecutivo claro tanto aquí como en el capítulo de los *ATH* que nos atañe.

τοῦ Ἱερωνύμου βάλλοντ[ο]ς πολλὰ θηρία εἰς τὸ τὸν Παῦλον ἀναιρεθῆναι καὶ ἐπὶ τὸν λέοντα τοξότας ὡς κ[α]κεῖνον ἀναιρεθῆναι, αἰθροῦ ὄντος τοῦ ἀέρος χάλα[ζα] πανπλη[θ]ῆς καὶ λίαν μεγάλη σφοδρὰ ἤκοντίσθη ἀπ' οὐραν[ο]ῦ, ὡς πολλοὺς ἀποθανεῖν καὶ τοὺς λοιποὺς φυγεῖν πάντας (AP. 5).

Por otro lado, un antecedente interesante lo encontramos en la *Historia* de Heródoto, donde el historiador de Halicarnaso relata cómo tras la toma de Sardes, Ciro de Persia mandó quemar en una pira al rey lidio Creso y a algunos de los suyos. En el último momento el persa se arrepiente por lo que Creso le cuenta a propósito de una visita de Solón y manda apagar la pira. Como los persas no podían apaciguar las llamas, Creso invocó al dios Apolo para que lo socorriera y de repente se comenzó a oscurecer el cielo y se formó una violenta tormenta que acabó con el fuego de la pira (Hdt. I 86-87).

Escenas similares con las llamas como protagonistas aparecen también en la novela griega. En Jenofonte de Éfeso (IV 2, 1-10) Abrocomes es llevado a una pira en la que no sufre daño alguno. Otra situación parecida la encontramos en la ordalía de Cariclea, condenada a morir en la pira por haber envenenado supuestamente a la criada Cíbele en el libro VIII. Las llamas no pueden tocar el cuerpo de la joven a pesar de que ésta se acerca a ellas y desea morir en aquella pira. Ante la insistencia del prodigio, interpretado como un gesto de la divinidad, decide saltar finalmente de la pira para no ofender a los dioses. Sin embargo, no parece haber relación directa entre ambas historias, sobre todo a causa de la resolución de una y de la otra. En cambio, no parece haber duda de que se trata de un mismo tópico narrativo enfocado desde dos puntos de vista diferentes. Además, a pesar de la relación entre la novela y los *ATH*, dada la

cronología de las *Etiópicas* de Heliodoro, segura entre el siglo III y el IV¹, y de los *ATH* es imposible pensar en una influencia de esta novela sobre la configuración del personaje de Tecla. Por otro lado, en las fuentes de la *Vida y Milagros de Santa Tecla* podremos comprobar cómo en este caso sí que parece existir cierta relación entre ambos pasajes, sobre todo desde el punto de vista lingüístico. El hagiógrafo del siglo V habría reconstruido el pasaje del primer martirio de la joven sobre el episodio de Cariclea narrado por Heliodoro.

De vuelta a los *ATH*, tras esta primera intervención divina se producirá el cambio de escenario dentro de la narración. Se abandonará la ciudad natal de Tecla, Iconio, para situar la historia en la Antioquía de Siria, donde se producirá el segundo martirio de la joven. Con todo, para hacer progresar la narración el texto se servirá de un mecanismo propio de la literatura clásica y que será utilizado con cierta frecuencia en la novela de la época. Nos referimos a la llamada ἀναγνώρισις.

¹ CRESPO, E. (1979) *Heliodoro. Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*, Madrid, pp. 12-21.

4. Reencuentro entre Pablo y Tecla (Ath 23-25):

23. ἦν δὲ ὁ Παῦλος νηστεύων μετὰ Ὀνησιφόρου καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τῶν τέκνων ἐν μνημείῳ ἀνοικτῷ, ἐν ὁδῷ ἐν ἣ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται. ἡνίκα δὲ ἡμέραι πολλαὶ διῆλθον, νηστευόντων αὐτῶν εἶπον οἱ παῖδες τῷ Παύλῳ· πεινῶμεν. καὶ οὐκ εἶχον πόθεν ἀγοράσωσιν ἄρτους· κατέλιπεν γὰρ τὰ τοῦ κόσμου ὁ Ὀνησιφόρος καὶ ἠκολούθει Παύλῳ πανοικί. Παῦλος δὲ ἀπεδύσατο τὸν ἐπενδύτην καὶ εἶπεν· ὕπαγε, τέκνον, ἀγόρασον ἄρτους πλείονας καὶ φέρε. ὡς δὲ ἠγόραζεν ὁ παῖς, εἶδεν Θέκλαν τὴν γείτονα, καὶ ἐθαμβήθη καὶ εἶπεν· Θέκλα, ποῦ πορεύῃ ; ἡ δὲ εἶπεν Παῦλον διώκω, ἐκ πυρὸς σωθεῖσα. καὶ ὁ παῖς εἶπεν· δεῦρο, ἀπαγάγω σε πρὸς αὐτόν· στενάζει γὰρ περὶ σοῦ καὶ προσεύχεται καὶ νηστεύει ἡμέρας ἤδη ἕξ.

23. Pablo, mientras tanto, estaba ayunando junto a Onesíforo, su mujer y sus hijos en una tumba al aire libre en el camino que discurría de Iconio a Dafne. Al cabo de bastantes días, como estaban ayunando, los niños dijeron a Pablo: “Tenemos hambre.” Pero no tenían con qué comprar pan. Pues Onesíforo había dejado atrás las cosas mundanas y seguía a Pablo con toda su familia. Entonces, Pablo se despojó de su túnica y les dijo: “Ve, hijo, compra pan en abundancia y tráelo.” Y cuando el niño estaba comprando vio a Tecla, su vecina, se quedó atónito y le dijo: “¿Tecla! ¿Dónde vas?” Y ésta respondió: “Estoy buscando a Pablo, salva del fuego.” Y el chico contestó: “Vamos, te llevaré junto a él. Pues él se lamenta por ti y anda rezando y ayunando ya seis días.”

Comentario:

De repente, la narración sitúa a Pablo en primer plano, dejando de lado la suerte de Tecla. El relato en este punto se centra en el apóstol, acompañado de la familia de Onesíforo. En la escena el grupo de cristianos ayunando junto a una tumba en el camino de Iconio a Dafne, ciudad que poseía un famoso santuario cercano a la Antioquía de Siria (cf. Piñero & Del Cerro 2005: 694-695). Las indicaciones toponímicas continúan situando en la zona de Asia Menor la narración. Por su parte, la práctica de la oración ligada al ayuno aparece ya, por ejemplo, en los *Hechos de los Apóstoles* (13, 2-3 y 14,

22), por lo que responde a una situación cotidiana en la vida de un cristiano de los primeros siglos.

En la escena observamos una serie de elementos relacionadas con el ascetismo cristiano. Al cabo de unos días, los hijos de Onesíforo le comunican a Pablo que tienen hambre y que no pueden comprar pan. Se nos cuenta a continuación cómo Onesíforo se había despojado de todas las cosas mundanas, razón por la cual, sus hijos no podían comprar el ansiado alimento. Ante tal situación, el apóstol responde con un acto caritativo despojándose de su túnica para que al venderla, los niños pudieran comprar una buena cantidad de pan. Uno de los hijos de Onesíforo acude a la ciudad y se produce la escena de ἀναγνώρισις a través del muchacho, quien reconoce a la joven de inmediato.

24. ὡς δὲ ἐπέστη ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παύλῳ κεκλικότι τὰ γόνατα καὶ προσευχομένῳ καὶ λέγοντι· πάτερ Χριστοῦ, μὴ ἀψάσθῳ Θέκλῃς τὸ πῦρ, ἀλλὰ πάρεσο αὐτῇ, ὅτι σὴ ἐστίν. ἡ δὲ ὀπισθεν ἐστῶσα ἐβόησεν· πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατὴρ, εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω. καὶ ἀναστὰς Παῦλος εἶδεν αὐτὴν καὶ εἶπεν· θεὲ καρδιογνώστα, ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐλογῶ σε ὅτι ὁ ἠρώτησα ἐτάχυνάς μοι καὶ εἰσήκουσάς μου.

24. Cuando llego a la tumba ante Pablo, él estaba hincado de rodillas rezando y diciendo: “Padre de Cristo, que el fuego no toque a Tecla; asístela, en cambio, pues ella es tuya.” Ella, en pie detrás de él, gritó: “Padre, que has creado el cielo y la tierra, padre de tu amado hijo Jesucristo, te doy gracias por salvarme del fuego, para poder volver a ver a Pablo.” Y Pablo al levantarse la vio y dijo: “¡Oh Dios, conocedor de los corazones, padre de nuestro señor Jesucristo, te bendigo por haberme escuchado y con presteza haber realizado aquello que deseaba!”

Comentario:

En la escena del reencuentro de ambos personajes Tecla llega a la tumba sobre la que Pablo se hallaba rezando por su suerte. Ésta se coloca detrás de él y da gracias a dios por haberla salvado. Pablo reza de rodillas mostrando la postración, la adoración y la actitud fundamental del hombre ante Dios en la plegaria cristiana¹, pronunciando una simple imprecación (πάτερ Χριστοῦ, μὴ ἀψάσθῳ Θέκλῃς τὸ πῦρ, ἀλλὰ πάρεσο αὐτῇ, ὅτι σὴ ἐστίν) con el vocativo πάτερ Χριστοῦ a la cabeza. Esta costumbre de identificar a la divinidad con la paternidad es un elemento heredado de la antigüedad griega desde la épica homérica donde encontramos a Zeus como padre (Ζεῦ πάτερ) en *Il.* III 276². Por su parte, la plegaria de Tecla sigue en su inicio la oración pronunciada por los apóstoles tras ser liberados por el sanedrín (*Acta* 4, 24):

πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*ATH* 24, 3-4).

δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Acta* 4, 24).

¹ HAMMAN, A. (1980) “La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences”, *ANRW* 23-2, pp. 1217-1219.

² CALHOUN, G.M. (1935) “Zeus the Father in Homer”, *TAPhA* 66, 1-17; NILSSON, M.P. (1938) “Vater Zeus”, *ARW* 35, 156-171.

Por su parte, en la respuesta de Pablo bendiciendo al señor por la buena salud de Tecla aparece la fórmula exclamativa Θεὲ καρδιογνώστα. El adjetivo καρδιογνώστα se relaciona con Dios en los *Hechos de los apóstoles* en oraciones de este tipo (*Acta* 1, 24 y 15, 8), y constituye un vocablo originado en el *Nuevo Testamento*.

En nuestra opinión, estamos frente a una escena de anagnórisis típica de la literatura griega, y en particular de la épica y de la tragedia, que más tarde aparecerá a menudo en la novela griega. La ἀναγνώρισις es, según Aristóteles, el cambio desde la ignorancia al conocimiento (*Poet.* 1452a). El mismo filósofo distinguió entre seis tipos de ἀναγνώρισις o reconocimiento³: el reconocimiento urdido por el poeta, el reconocimiento a través del recuerdo, el reconocimiento por silogismo, el reconocimiento a través del paralogismo y el reconocimiento a través de la evolución de los propios acontecimientos⁴.

En nuestro caso, nos encontraríamos con un tipo de reconocimiento que responde más bien al último de los propuestos por Aristóteles. Con todo, resulta curioso que éste no se produzca a través del personaje implicado, sino gracias a la intervención de un personaje secundario, el hijo de Onesíforo. En cualquier caso, esta ἀναγνώρισις indirecta es la clave para reencontrar a Pablo con Tecla y poder proseguir la narración.

Por otra parte, la analogía entre la novela y los *ATH* se observa de nuevo a través de la aparición de este mecanismo literario. La ἀναγνώρισις aparece en la novela para culminar el reencuentro de los amantes, clímax de la narración, tal y como sucedía en la *Odisea*, en cuyo canto 24 se observa de manera clara la importancia argumental de este tipo de escenas (cf. Pascual Barciela 2010: 105-110). En la narración de los *ATH* la razón de ser de la ἀναγνώρισις es más bien la de hacer progresar el relato y provocar así la creación de una nueva sección narrativa.

Ruiz Montero considera el reconocimiento como una de las funciones básicas de la estructura de la novela y analiza su presencia en Caritón (IV 3, 4-5), Jenofonte de Éfeso (V 9, 13), Longo de Lesbos (IV 21, 3; IV 35, 1-2), Aquiles Tacio (VIII 14, 1) y Heliodoro (V 11, 1; VIII 7, 7; X 16, 1-2 y X 38, 2)⁵.

³ PASCUAL BARCIELA, E. (2010) "El motivo de la anagnórisis en la novela griega: de la *Odisea*, de Homero, a *Quéreas* y *Calíroo*, de Caritón de Afrodisias", *PhU* 3, pp. 96-97.

⁴ MUNTEANU, D. (2002) "Types of Anagnorisis: Aristotle and Menander. A Self-Defining Comedy", *WS* 115, 111-126.

⁵ RUIZ MONTERO, C. (1988) *La estructura de la novela griega*, Salamanca. El análisis de las funciones básicas de las novelas griegas aparecen en las pp. 13-18. Para el análisis del reconocimiento en cada uno de los cinco novelistas: Caritón (p. 65), Jenofonte (p. 141), Longo (pp.185-186 y 191), Aquiles Tacio (p. 241) y Heliodoro (pp. 268, 272 y 286-287).

25. καὶ ἦν ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ ἀγάπη πολλή, Παύλου ἀγαλλιωμένου καὶ Ὀνησιφόρου καὶ πάντων. εἶχον δὲ ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ καὶ ἄλας, καὶ εὐφραίνοντο ἐπὶ τοῖς ὁσίοις ἔργοις τοῦ Χριστοῦ. καὶ εἶπεν Θέκλα τῷ Παύλῳ· περικαρῶμαι καὶ ἀκολουθήσω σοι ὅπου δὴν πορεύῃ. ὁ δὲ εἶπεν· ὁ καιρὸς αἰσχροῦς, καὶ σὺ εὐμορφος· μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χείρων τοῦ πρώτου, καὶ οὐχ ὑπομείνης ἀλλὰ δειλανδρήσης. καὶ εἶπεν Θέκλα· μόνον δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα, καὶ οὐχ ἄψεταιί μοι πειρασμὸς. καὶ εἶπεν Παῦλος· Θέκλα μακροθύμησον, καὶ λήψη τὸ ὕδωρ.

25. En el interior de la gruta había mucha alegría, y Pablo, Onesíforo y todos los demás celebraban lo sucedido. Tenían cinco panes, legumbres, agua y sal y se alegraban de las santas acciones de Cristo. Tecla entonces dijo a Pablo: “Cortaré mis cabellos y te seguiré adonde quiera que vayas.” Y éste le respondió: “Son unos tiempos funestos, y tú eres hermosa. Que no te alcance otra prueba peor que la primera, pues quizá no resistas, y sientas, en cambio, debilidad.” Pero Tecla espetó: “Tan sólo concédeme el sello de Cristo y la tentación no me tocará.” Y Pablo contestó: “Sé paciente, Tecla, recibirás el agua.”

Comentario:

Por lo que respecta a la estructura del relato, ya hemos afirmado cómo con este capítulo 25 se cierra la primera parte de la narración para proseguir la aventura de ambos personajes en la ciudad de Antioquía. En realidad, el capítulo anterior (24) representaría mejor el final de la primera gran sección estructural del relato, ya que en él se produce el reencuentro de Pablo con Tecla, por lo que este capítulo 25 marcaría la transición entre la primera parte de la historia y la segunda.

En cuanto al contenido del mismo, destaca, en primer lugar, la mención del pequeño festín que se conceden Pablo, Tecla, Onesíforo y los suyos (εἶχον δὲ ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ καὶ ἄλας), que tiene un interesante paralelo en los *Hechos de Tomás* (29), en una escena en la que tras su predicación, el apóstol reparte entre sus acólitos similares alimentos, con la sustitución del aceite por el agua (καὶ εὐλογήσας αὐτοὺς ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας). Piñero y Del Cerro (2005: 755 n. 133) destacan la ausencia de carne y de vino, aspecto que encaja a la perfección con la doctrina encratita. En la *Vida de Tecla* (14, 6-7), texto que analizaremos en el cuarto capítulo de nuestro estudio, aparecen prácticamente los mismos alimentos

(λάχανα δὲ ἦν ταῦτα καὶ ἄρτος, καὶ ὕδωρ τὸ ποτόν). Sin embargo, su aparición en este texto obedece más bien a la expresión de la parquedad en la alimentación propia de la vida ascética con la que se relacionará a la propia Tecla con el paso del tiempo y que, por aquel entonces, alcanzaba sus cotas máximas de popularidad.

Por otro lado, es interesante advertir cómo simbólicamente nos dice el texto de los *ATH* que cinco eran los panes que allí tenían (εἶχον δὲ ἄρτους πέντε), haciendo una clara alusión a la escena de los panes que narran los evangelios sinópticos en la que Jesús hace multiplicar los cinco panes que allí tenían para dar alimento a cinco mil personas (*Mt.* 14, 15-21; *Mc.* 6, 34-44 y *Lc.* 9, 10-17).

En tercer lugar, Tecla decide cortarse la cabellera para seguir a Pablo en su predicación. Barrier (2009: 135) destaca lo dicho por el apóstol en *ICor* 11, 6, a partir de lo cual interpreta que el apóstol observa un acto vergonzoso que una mujer se corte los cabellos. Esta decisión de la muchacha es interpretada por Delcourt como un travestimiento temporal que se engloba dentro de un *topos* literario habitual en la hagiografía que denomina ‘complejo de Diana’¹. Este complejo de Diana lo sufrirían mujeres, vírgenes o pecadoras arrepentidas que se retiran del mundo para vivir no como religiosas, sino en un convento de hombres, o, fuera del contexto monástico, haciéndose pasar por eunucos (cf. Delcourt 1958: 1), siendo el caso de Tecla un tanto especial al tratarse de un travestimiento temporal. Anson analiza el tópico del travestimiento femenino en el monaquismo de los primeros siglos y apunta al gnosticismo o al montanismo como posibles influencias para esta escena², que se repetirá también en *ATH* 40. En los propios *Hechos* apócrifos, Davis (2001: 32) señala un paralelo de este travestimiento de Tecla con el de Maximila en los *Hechos de Andrés* (19).

Con el paso del tiempo, dicho acto de travestimiento temporal no sólo servirá de modelo para las santas posteriores que aparecen en la hagiografía bizantina y medieval, como señala Patlagean³, sino que también responderá a una realidad social a propósito de las mujeres nobles de los siglos IV y V que realizaban peregrinaciones a tierra santa⁴. Desde el punto de visto literario, las características de estos personajes femeninos prototípicos de la hagiografía bizantina son una naturaleza masculina o, al menos, poco

¹ DELCOURT, M. (1958) “Le complexe de Diane dans l’hagiographie chrétienne”, *RHR* 153-1, p. 7.

² ANSON, J. (1974) “The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif”, *Viator* 5, pp. 8-10.

³ PATLAGEAN, E. (1976) “L’histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance”, *SMed* III-17, 597-623.

⁴ SCHEIN, S. (1998) “The ‘Female-Men of God’ and ‘Men who were women’. Female Saints and Holy Land Pilgrimage during the Byzantine Period”, *Hagiographica* 5, pp. 3-7.

femenina, la práctica de un ascetismo estricto y la renuncia de sus bienes y estilo de vida (cf. Schein 1998: 8-9). Sin embargo, parece que en la época la realidad superaba a la ficción y ya en el concilio de Gádara, celebrado antes del año 341, se recomendaba que los hombres se vistieran con atuendo de hombres y las mujeres con vestimenta femenina, prohibiéndose definitivamente el travestimiento en el *Código de Teodosio* de 435 (cf. Schein 1998: 18-21).

En el texto dicha escena representa una estrategia llevada a cabo por la joven para esconder su belleza física y minimizar de esta manera el posible deseo carnal que pudiera despertar, aunque se revelará poco efectiva ante Alejandro en Antioquía. De este modo, el texto pretende destacar la gran belleza de la joven, que ni siquiera se ve afectada por su aspecto varonil. También es curioso desde el punto de vista dogmático como la tradición posterior resuelve el problema que presenta el travestimiento de Tecla según la prohibición veterotestamentaria (*Deut.* 22, 5). Así, según Delcourt (1958: 7), en la traducción francesa de la *Legenda Aurea* que utiliza para su estudio, Pablo se niega a que Tecla corte su cabellera a causa de su belleza⁵.

De vuelta al texto, hemos de reseñar cómo la respuesta de Pablo parece una especie de anticipación de lo que después sucederá. Además, Tecla desea recibir el bautismo, pero Pablo se niega y le ruega que sea paciente. La joven hace alusión al sello de Cristo (τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα), expresión similar a la que tenemos en los fragmentos de los *Hechos de Pablo* (3, 24; 10, 20 y 11, 23), en el *Martirio de Pablo* (5, 11 y 7, 12) con la variante ἐν κυρίῳ, y en los *Hechos de Tomás* (291, 7).

Desde el punto de vista teológico, *a priori* nada impide que Pablo administre el bautismo a la joven iconia. No obstante, el motivo por el cual Pablo no accede a bautizar a Tecla parece responder, más bien a una cuestión meramente narrativa. De hecho, si Tecla es bautizada en este punto de la historia, poco o ningún sentido tiene la escena posterior en la que se lanza a la piscina llena de focas. La negativa de Pablo, al fin y al cabo, es la que posibilita que Tecla pueda autobautizarse durante su segundo martirio. En definitiva, el final de este capítulo 25 se convierte en imprescindible para entender el devenir de la historia.

⁵ Delcourt emplea una traducción francesa de 1843 que reproduce una versión posttridentina y ampliada del original redactado por Jaime de Vorágine. La santa de Iconio no aparece en el original del eclesiástico italiano y su aparición es tardía en versiones ya del siglo XVI y XVII, momento en el cual la colección de vidas original sufrió una notable ampliación.

5. Llegada a Antioquía (Ath 26-27):

26. καὶ ἀπέπεμψεν Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον πανοικί εἰς Ἴκόνιον, καὶ οὕτως λαβόμενος τὴν Θέκλαν εἰς Ἀντιόχειαν εἰσῆλθεν. ἅμα δὲ τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτούς, συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι ἰδὼν τὴν Θέκλαν ἠρώσθη αὐτῆς, καὶ ἐξελιπάρει τὸν Παῦλον χρήμασι καὶ δώροις. ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν λέγεις, οὐδὲ ἔστιν ἐμῆ. ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος, αὐτὸς αὐτῇ περιεπλάκη εἰς τὸ ἄμφοδον· ἡ δὲ οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλὰ Παῦλον ἐζήτηι. καὶ ἀνέκραγεν πικρῶς λέγουσα· μὴ βιάση τὴν ξένην, μὴ βιάση τὴν τοῦ θεοῦ δούλην. Ἰκονιέων εἰμὶ πρώτη, καὶ διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι Θαμύριδι, ἐκβέβλημαι τῆς πόλεως. καὶ λαβομένη τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον.

26. Después Pablo envió de vuelta a su casa de Iconio a Onesíforo y toda su familia, y así, tomando a Tecla por compañera, marchó hacia Antioquía. En cuanto llegaron allí, el siriarco, un hombre llamado Alejandro, al ver a Tecla se enamoró de ella e intentó ganarse a Pablo con dinero y presentes. Pablo, en cambio, le dijo: “No conozco a la mujer de la que me hablas, ni es mía.” Y éste, que era muy fuerte, la estrechó entre sus brazos en mitad de la calle. Pero ella no se estuvo quieta, sino que buscaba a Pablo y gritaba amargamente diciendo: “No violentes a una extranjera, no violentes a la sierva de Dios. Soy noble entre los iconios y por no querer casarme con Támiris fui expulsada de la ciudad.” Y agarrando a Alejandro le rompió su manto, le hizo caer la corona de la cabeza y le ganó la refriega.

Comentario:

Con la llegada a la ciudad de Antioquía se abre el segundo gran bloque narrativo del relato, que culminará con el segundo martirio de la joven virgen. Por un lado, parece claro que la Antioquía a la que parten es la Antioquía *ad Orontes*, es decir, la Antioquía siria. Como argumentos de mayor peso para no dudar esta afirmación podemos aducir: 1) el hecho de que Alejandro, el perverso acosador de Tecla, sea calificado en el texto como siriarco (συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι); 2) la localización de la escena anterior en el camino de Dafne, ciudad cercana a la Antioquía siria (cf. Piñero & Del Cerro 2005: 694-695); 3) la información que sobre la ubicación de aquella Antioquía

nos da el autor de la *Vida y Milagros de Santa Tecla*, primer testimonio literario que encontramos sobre dicho debate que lo decanta del lado de la Antioquía de Siria:

ὡς δὲ καὶ τῆς Ἀντιοχείας – Ἀντιοχείας δὲ λέγω τῆς Σύρων, τῆς καλῆς καὶ μεγίστης καὶ πρῶτον τὸ καλὸν καὶ μακάριον ὄνομα τὸ καλεῖσθαι χριστιανούς κτησαμένης, οὐ τῆς Πισιδῶν, τῆς καὶ γείτονος Λυκαόνων, εἰ καὶ Πισίδαί τοῦτο βούλονται – πλησίον ἐγένετο καὶ ταῖς πύλαις ἤδη προσήλαυνον, ἀπέβαινεν ἤδη τῷ Παύλῳ ἄπερ αὐτὸν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἔθραπτεν (*Vita* 15, 1-6).

Cuando estaban ya próximos a Antioquía – me refiero a la Antioquía de Siria, la bella y gran capital donde por primera vez se adquirió el nombre de cristianos, y no a la de Pisidia, cerca de Licaonia, aunque así lo deseen los pisidios –, llegando ya a las puertas sucedió aquello que a Pablo le inquietaba desde el principio.

Además, este hagiógrafo del siglo V dentro del mismo capítulo afirma que en el lugar en el que se produjo la refriega entre Tecla y Alejandro se erigió un santuario dedicado a la santa que conmemoraba dicho momento (*Vita* 15, 63-68). Aún así, cierto es que no han faltado opiniones divergentes que postulan el itinerario contrario, sobre todo por la continuidad de la misión evangélica de Pablo en Mira, ciudad situada en Licia, al sur de la Antioquía de Pisidia¹.

Sea como fuere, el caso es que Alejandro, enamorado de Tecla nada más contemplarla, intenta ganarse el favor del apóstol, quien sorprendentemente declara no conocer a la joven. A partir de aquí, el apóstol desaparece de la escena hasta el final de la historia, cuando vuelven a reencontrarse con Tecla en Mira. La actitud del apóstol parece recordar el célebre pasaje de las negaciones de Pedro (*Mt.* 26, 69-75; *Mc.* 14, 66-71; *Lc.* 22, 56-62 y *Jn.* 18, 15 y 18, 25-27). En el *Nuevo Testamento* Jesús le anuncia a Pedro que él mismo le negará por tres veces (*Mt.* 26, 31-35; *Mc.* 14, 27-31 y *Jn.* 13, 36-38). En nuestro texto, por su parte, no encontramos esta primera profecía de la negación de Tecla por parte de Pablo. No obstante, lo que sí observamos es una traslación de caracteres en la narración. Recordemos como en *ATH* 18, en la escena de la prisión de Pablo, establecíamos un paralelo entre la figura del apóstol y la de Cristo, por un lado, y entre la de Tecla y María Magdalena, por otro. En este inicio de la segunda parte del texto, por su parte, observamos un intercambio de roles que marcará sin duda el desarrollo sucesivo del relato. La figura de Tecla se equipara aquí a la de Cristo, ya

¹ RAMSAY, W.M. (1893) *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*, New York & London, pp. 390-391.

que es negada por Pablo, quien en la escena puede ser claramente identificado con su compañero Pedro.

Como podemos observar, el texto de los *Ath* (26, 5: οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν λέγεις, οὐδὲ ἔστιν ἐμή) se inspira claramente en los evangelios de Mateo y Marcos. Los dos primeros pasajes de Mateo corresponden respectivamente a la segunda y tercera negación de Pedro antes del canto del gallo, mientras que el fragmento de Marcos, quizá el que más se le asemeja, se hace eco de la última negación del apóstol.

καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετὰ ὄρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον (*Mt.* 26, 72).

τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον (*Mt.* 26, 74).

ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε (*Mc.* 14, 71).

La escena, tras la negación de Pablo, continúa con Alejandro estrechando entre sus brazos a Tecla. El patetismo se acentúa incluso cuando el texto nos muestra a Tecla, quien, recordemos, *a priori* habría de tener aspecto masculino ya que había cortado sus cabellos, buscando con la mirada a Pablo y demandando condescendencia por parte de su agresor al recordar su noble linaje y el motivo de su huída de Iconio. La apelación de Tecla recuerda al pasaje en que Pablo en los *Hechos* alega su condición de ciudadano romano frente a un centurión (*Acta* 22, 25-29). Durante el forcejeo la joven logra zafarse del siriarco degarrándole su clámide y haciendo caer la corona que portaba sobre su cabeza. Ambas acciones se pueden interpretar en clave simbólica como un mal presagio, un signo de la debilidad de Alejandro, representante del paganismo, frente a la joven e indefensa Tecla, representante del cristianismo. La presencia de público provoca que Alejandro se sienta más ridiculizado aún por haber sido vencido por una mujer y humillado ante los ojos de sus ciudadanos.

27. ὁ δὲ ἄμα μὲν φιλῶν αὐτήν, ἄμα δὲ καὶ αἰσχυνόμενος τὸ γεγονός αὐτῷ, προσήγαγεν αὐτήν τῷ ἡγεμόνι, κακείνης ὁμολογησάσης ταῦτα πεπραχέναι κατέκρινεν αὐτήν εἰς θηρία. αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα· κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις. ἡ δὲ Θέκλα ἠτήσατο τὸν ἡγεμόνα ἵνα ἀγνὴ μείνῃ μέχρις οὗ θηριομαχίῃ. καὶ τις γυνὴ πλουσία, ὀνόματι Τρύφαινα, ἧς ἡ θυγάτηρ ἐτεθνήκει, ἔλαβεν αὐτήν εἰς τήρησιν, καὶ εἶχεν εἰς παραμυθίαν.

27. Éste, sintiendo amor por ella y avergonzado al mismo tiempo por lo que le había sucedido, la llevó ante el gobernador, y cuando aquella confesó los hechos, decidió que fuera condenada a las fieras. Las mujeres se sintieron sacudidas por un golpe y clamaron ante el tribunal: “¡Oh, malvada sentencia! ¡Oh, sentencia impía!” Tecla entonces pidió al gobernador poder mantenerse casta hasta que se batiera con las fieras. Así, una mujer rica, de nombre Trífena, cuya hija había muerto, la recibió para custodiarla y darle consuelo.

Comentario:

Alejandro, avergonzado delante de la muchedumbre, decide llevar a Tecla ante el gobernador, quien, tras oír la confesión de la muchacha, la condena a morir devorada por las bestias. Ante el dictamen se erige una multitud de mujeres que critican la decisión judicial y denotan la simpatía que entre ellas habría de despertar Tecla. En ese momento la joven reclama poder proteger su castidad hasta el martirio. He aquí que aparece en escena la noble Trífena – también presente en las epístolas paulinas (*Rom.* 16, 12) – para aceptar el encargo de custodiarla y ofrecerle su protección. La relación entre ambas mujeres ha sido ya apuntada con anterioridad (cf. *supra*, pp. 94-95).

En segundo lugar, es interesante observar cómo las mujeres de la ciudad de inmediato se posicionan del lado de la joven. Las palabras que pronuncian dejan claro el desacuerdo ante la sentencia del gobernador (κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις) y como indica Elliot se trata de un tópico que aparece también en el *Martirio de Carpo, Papilo y Agatónice* (45): δεινὴ κρίσις καὶ ἄδικα προστάγματα¹.

¹ ELLIOT, J.K. (2010) “Imitations in Literature and life: Apocryphal and martyrdom”, in Bingham, D.J. (ed.) *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, London & New York, p. 90.

6. Segundo martirio de Tecla (ATh 28-37).

5 28. ἡνίκα δὲ τὰ θηρία ἐπόμπευεν, προσέδησαν αὐτὴν λεαίνη πικρᾶ, καὶ ἡ βασίλισσα Τρούφαινα ἐπηκολούθει αὐτῇ. ἡ δὲ λέαινα ἐπάνω καθεζομένης Θέκλης περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξίστατο· ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν ἱερόσυλος. αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι· ὦ θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. καὶ ἀπὸ τῆς πομπῆς πάλιν λαμβάνει αὐτὴν ἡ Τρούφαινα· ἡ γὰρ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ἦν τεθνεῶσα, καὶ κατ' ὄναρ εἶπεν αὐτῇ· μητέρ, τὴν ξένην τὴν ἔρημον Θέκλαν ἔξεις εἰς τὸν ἐμὸν τόπον, ἵνα εὐξηται ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον.

28. Cuando las fieras salían a la arena, la ataron a una cruel leona, y la reina Trífena la acompañaba. Sin embargo, la leona, sentada Tecla sobre ella, lamía sus pies, y toda la muchedumbre se quedó atónita. La acusación de la inscripción era ‘Sacrilegio’. Y así, las mujeres y sus hijos gritaban de nuevo: “¡Oh Dios, impía sentencia se ha dictado en esta ciudad!” Tras el espectáculo, de nuevo Trífena la recogió, pues su hija Falconila que estaba muerta, en sueños le había dicho: “Madre, tomarás a la extranjera Tecla, que está indefensa, en mi lugar, para que rece por mí y sea yo depuesta en el lugar de los justos.”

Comentario:

Comienza a partir de aquí la sección más extensa dentro de nuestra división estructural, la del segundo martirio de la joven. En el capítulo se relata el primer intento frustrado de martirio llevado a cabo por las autoridades antioqueñas. La escena cumple con todos los requisitos de la pena capital impuesta por las autoridades romanas, sobre todo en la época imperial, en la que la condena a las bestias, generalmente leones, era un castigo ejemplar empleado con criminales y demás infractores de las leyes. Los acusados eran arrastrados a la arena desnudos mientras se proclamaba su acusación¹.

La joven aparece atada a una leona que supuestamente habría de acabar con ella, pero la fiera, ante el asombro de la muchedumbre, comienza a lamerle los pies en señal de reverencia, pasaje que Davis (2001: 10) interpreta como una metáfora de la relación

¹ KYLE, D.G. (2007) *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden, pp. 327-328.

entre Tecla y los personajes femeninos de la narración, convirtiéndose la leona en una seguidora más de la muchacha. En este punto dos son las reminiscencias literarias que podemos aducir. En cuanto a la temática: sumisión de las fieras ante un santo personaje protegido por Dios, el pasaje nos recuerda de manera evidente a la historia de Daniel y los leones narrada en el *Antiguo Testamento* (*Dan.* 14, 31-42). De hecho, en algunas representaciones artísticas de la antigüedad ambos personajes comparten una iconografía similar, rodeados de fieras sentadas a sus pies².

En segundo lugar, a lo largo de la narración de los *Acta Pauli* se refiere cómo el apóstol cuando se encontraba en Jericó se topa con un león que le comienza a hablar y le pide recibir el bautismo. Pablo accede y el león desaparece de la escena rehuendo la presencia de una leona que le había salido al paso, claro reflejo del carácter encratita del relato, mostrando la continencia adquirida gracias al bautismo de uno de los animales más fieros con las consiguientes connotaciones sexuales que ello implica³. Toda la escena es recordada en Éfeso (*Pap. Bodmer 6*)⁴, donde precisamente reaparece de nuevo el león, quien tomando nuevamente voz humana, dialoga con Pablo (*AP.* 4 y 5). Dicha historia se ha relacionado como una interpretación de un pasaje de la *Segunda epístola a Timoteo* (4, 17) en la que Pablo afirma ser rescatado de la boca del león (καὶ ἐρρύσθη ἐκ στόματος λέοντος). Jerónimo de Estridón en su *De viris illustribus* (5) comenta esta historia sobre Pablo e identifica al león de *2Tim*, no con ningún animal, sino de manera metafórica con el propio emperador Nerón.

Por otro lado, volviendo de nuevo a la figura de Tecla, por lo que respecta a su interpretación, Brown (1993: 219-223) la considera aquí como una virgen expuesta a los peligros en una ciudad extranjera y su victoria final como un triunfo sobre la vergüenza sexual. Además, observamos de nuevo la representación de la joven con los atributos divinos del propio Cristo. El hecho de que la leona lama los pies de la joven nos recuerda a la escena de la cárcel (*ATH* 18) en la que Tecla se sentaba a los pies del apóstol Pablo y besaba sus cadenas. La traslación de caracteres de la que antes hablábamos se vuelve a producir en esta parte del texto a propósito de ambas escenas. Tecla pasa a ocupar el papel preponderante de Pablo, que en *ATH* 18, 4 se había equiparado a la figura de Cristo. De esta manera la joven adquiere el protagonismo que

² DEONNA, W. (1949) "Daniel, le 'Maître des Fauves': À propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève", *ArA* 12 1/2, pp. 132-134.

³ ADAMIK, T. (1996) "The baptized lion in the Acts of Paul", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 60-74.

⁴ KASSER, R. (1960) "Acta Pauli 1959", *RHPPhR* 40, 45-57.

los textos canónicos ofrecen al propio Jesucristo. La leona, pues, sustituye a la María Magdalena de *Lc.* 10, 39 y a la propia Tecla de *ATH* 18, 4.

Pasajes	Personaje venerado	Personaje a sus pies	Formas de expresión de la sumisión
<i>Lc.</i> 10, 39	Jesús	María Magdalena	παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας
<i>ATH</i> 18, 4	Pablo	Tecla	καθίσασα παρὰ τοὺς πόδας
<i>ATH</i> 28, 2-3	Tecla	Leona	περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας

El mismo texto nos anuncia que la acusación a la que se enfrentaba era la de sacrilegio (ιερόσυλος) y nos muestra a una turba de mujeres y niños – aquellos colectivos más sensibles a la predicación del apóstol – que maldicen la sentencia contra la joven. El martirio acaba y Tecla de nuevo es recogida por Trífena porque su hija Falconila, que estaba muerta, en sueños le había ordenado que tomara a aquella joven extranjera en su lugar para que rezara por ella con el objetivo de entrar en el reino de los cielos.

En las palabras atribuidas a Falconila, la hija muerta de Trífena hallamos una de las razones que alimentan la relación materno-filial de Trífena y Tecla. Dejando de lado la aparición onírica de la difunta, tópico literario de extensa tradición en la literatura bíblica y también en la tradición helenística, es interesante observar cómo Falconila pide a su madre que Tecla ore por su alma para que vaya a parar al lugar de los justos (ἵνα εὐξηται ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον *ATH* 28, 8-9). En el capítulo siguiente su madre le dice a Tecla que rece para que su hija viva para siempre (ἵνα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας *ATH* 29, 5-6), voluntad que Tecla cumple al instante (ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, δὸς αὐτῇ κατὰ τό θέλημα αὐτῆς, ἵνα ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας· *ATH* 29, 7-9). En opinión de Patterson⁵, lo que observamos en este tipo de argumentos que aparecen en diferentes textos cristianos de la época es la fusión entre la creencia judeo-cristiana de la resurrección y el concepto helenístico de la inmortalidad del alma que penetra fuertemente en el ideario cristiano de la mano del movimiento neoplatónico.

⁵ PATTERSON, S.J. (2013) "Platonism and the Apocryphal Origins of Immortality in the Christian Imagination", in Schroeter, J. (ed.) *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven (en prensa).

29. ὅτε οὖν ἀπὸ τῆς πομπῆς ἐλάμβανεν αὐτὴν ἡ Τρύφαινα, ἅμα μὲν ἐπένθει ὅτι ἔμελλεν εἰς τὴν αὐρίον θηριομαχεῖν, ἅμα δὲ καὶ στέργουσα ἐμπόνως ὡς τὴν θυγατέρα Φαλκονίλλαν εἶπεν· τέκνον μου δεύτερον Θέκλα, δεῦρο πρόσευξαι ὑπὲρ τοῦ τέκνου μου, ἵνα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας· τοῦτο γὰρ εἶδον ἐν ὕπνοις. ἡ δὲ μὴ μελλήσασα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτῆς καὶ εἶπεν· ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, δός αὐτῇ κατὰ τό θέλημα αὐτῆς, ἵνα ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας· καὶ ταῦτα εἰπούσης Θέκλης ἐπένθει ἡ Τρύφαινα ἐπέχουσα τοιοῦτον κάλλος εἰς θηρία βαλλόμενον.

29. Cuando después de la procesión Trífena la acogió, al mismo tiempo se dolía porque al día siguiente habría de luchar con las fieras, y la amaba tanto como a su hija Falconila y le decía: “Mi segunda hija, Tecla, ven a rezar por mi niña, para que viva para siempre. Pues esto es lo que vi en sueños.” Ella entonces sin vacilar alzó su voz y rezó: “Oh Dios mío, hijo del altísimo que en el cielo está, concede a ésta según su voluntad, para que su hija Falconila viva para siempre.” Y mientras Tecla hablaba así, Trífena se lamentaba por la gran belleza que iba a ser arrojada a las bestias.

Comentario:

Continuando con la narración, en *ATh* 29 observamos otra razón más para establecer esa relación materno-filial entre las dos mujeres de las que antes hablábamos. Trífena llama a Tecla su “segunda hija” (τέκνον μου δεύτερον) y le pide que rece por el alma de Falconila tal y como ésta se lo había indicado en sueños. La muchacha accede de buen grado a la petición y pronuncia una oración para cumplir la voluntad de su protectora, cuyo contenido hemos analizado en el capítulo anterior. Al terminar, el texto pretende resaltar la belleza física y espiritual de Tecla mostrando el lamento de Trífena antes de la continuación del martirio (καὶ ταῦτα εἰπούσης Θέκλης ἐπένθει ἡ Τρύφαινα ἐπέχουσα τοιοῦτον κάλλος εἰς θηρία βαλλόμενον).

30. καὶ ὅτε ὄρθρος ἐγένετο, ἦλθεν Ἀλέξανδρος παραλαβεῖν αὐτήν, αὐτὸς γὰρ ἐδίδου τὰ κυνήγια, λέγων· ὁ ἡγεμὼν κάθηται καὶ ὁ ὄχλος θορυβεῖ ἡμᾶς· δὸς ἀπαγάγω τὴν θηριομάχον. ἡ δὲ Τρύφαινα ἀνέκραξεν ὥστε φυγεῖν αὐτὸν λέγουσα· Φαλκονίλλης μου δεύτερον πένθος ἐπὶ τὴν οἰκίαν γίνεται, καὶ οὐδεὶς ὁ βοηθῶν· οὔτε τέκνον, ἀπέθανεν γάρ, οὔτε συγγενής, χήρα γάρ εἰμι. ὁ θεὸς Θέκλης τοῦ τέκνου μου, βοήθησον Θέκλη.

30. Y cuando amaneció, Alejandro vino para llevársela, pues él mismo iba a ofrecer la pieza de caza y decía: “El gobernador está sentado y la multitud protesta contra nosotros. Dejad que me la lleve a luchar con las bestias.” Pero Trífena suplicando entre lágrimas que se marchara decía: “Un segundo luto por mi Falconila ha llegado a esta casa, y nadie nos auxilia. Ni mi hija, pues murió; ni mi marido, pues soy viuda. Dios de mi hija Tecla, auxíliala.”

Comentario:

La historia continúa y en el capítulo 30 observamos a Alejandro en busca de Tecla para que ésta se batiera de nuevo con las fieras. Trífena le suplica que se marche y se queja de su soledad haciendo memoria de su hija y su marido muertos, al tiempo que se lamenta por la suerte de Tecla para quien pide socorro a su dios (ὁ θεὸς Θέκλης τοῦ τέκνου μου, βοήθησον Θέκλη). En la imprecación de Trífena tenemos un primer indicio de su conversión. La noble mujer hace hincapié en la soledad que padece ya que tanto su hija como su marido estaban muertos (οὔτε τέκνον, ἀπέθανεν γάρ, οὔτε συγγενής). Esta soledad parece unirla a Tecla más estrechamente.

31. καὶ πέμπει ὁ ἡγεμῶν στρατιώτας ἵνα ἀχθῆ Ἐέκλα. ἡ δὲ Τρυφαίνα οὐκ ἀπέστη, ἀλλὰ αὐτὴ λαβομένη τῆς χειρὸς αὐτῆς ἀνήγαγεν λέγουσα· τὴν μὲν θυγατέρα μου Φαλκονίλλαν ἀπήγαγον εἰς τὸ μνημεῖον· σὲ δέ, Ἐέκλα, εἰς θηριομαχίαν ἀπάγω. καὶ ἔκλαυσεν Ἐέκλα πικρῶς καὶ ἐστέναξεν πρὸς κύριον, λέγουσα· κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ πιστεύω, ἐφ' ὃν ἐγὼ κατέφυγα, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ πυρός, ἀπόδος μισθὸν Τρυφαίνῃ τῇ εἰς τὴν δούλην σου συμπαθησάσῃ, καὶ ὅτι με ἀγνὴν ἐτήρησεν.

31. Y el gobernador envió soldados para llevarse a Tecla. Pero Trífena no la abandonó, sino que aferrada a su brazo tuvo que ser apartada mientras decía: “Ya he acompañado a la tumba a mi hija Falconila. A ti, en cambio, Tecla, te llevo a luchar con las fieras.” Mientras, Tecla lloraba amargamente y se lamentaba ante el señor diciendo: “Señor, Dios, en el que yo tengo fe, por quien yo he huido, quien me salvó del fuego, concede tu recompensa a Trífena, la que se ha compadecido de tu esclava, porque me mantuvo casta.”

Comentario:

En el capítulo 31 todavía se muestra la resistencia de Trífena ante la marcha de Tecla. La escena nos describe la dramática separación de las dos mujeres. Trífena se aferra con todas sus fuerzas a Tecla, quien llora amargamente y pronuncia una oración en favor de la mujer que la había mantenido casta.

La plegaria de Tecla comienza con la fórmula κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ πιστεύω, relacionada con el cristianismo oriental donde el término κύριος era utilizado de manera común en la oración (cf. Hamman 1980: 1240), aunque en este caso el sintagma que forma sea original de los *ATH*. En ella se declara sierva de Dios (τὴν δούλην σου). El concepto de δούλη θεοῦ, que aparecerá más tarde en *ATH* 37, merece nuestra atención. Esta expresión parece nacer ya en los textos canónicos y se hace habitual en la literatura martirial, hasta que en el siglo IV, con la eclosión de la literatura cristiana, se convierta en un sintagma de uso corriente para referirse a los fieles.

Como señala Mangogna (2006: 129), esta expresión recoge el testigo de María, quien en *Lc.* 1, 38 se declara ἡ δούλη κυρίου. Además, en la *Primera epístola de Pedro* (2, 16), éste proclama la libertad de los cristianos, aunque les insta a que la libertad no se convierta en algo perjudicial, por lo que les anima a comportarse “como sirvientes de

Dios” (ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ’ ὡς θεοῦ δοῦλοι). Sin embargo, este concepto del ‘siervo de Dios’ puede relacionar una vez más el texto de los *ATH* con el universo paulino y es que el mismo apóstol en su *Epístola a Tito* (1, 1) se presenta como tal: Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ. En una etapa posterior, esta noción toma especial importancia para escritores de finales del siglo primero y del segundo como Clemente de Roma (2*Cor.* 20, 1; *Hom.* 3, 32), quien utiliza la expresión para referirse a los cristianos, en especial a aquellos oprimidos por los injustos, o Ignacio de Antioquía, quien, haciendo un ejercicio de humildad, se considera por debajo de los apóstoles Pedro y Pablo y se nos presenta en tanto que siervo de Dios:

οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος δια τάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐγὼ δὲ ἐλάχιστος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι ὡς δοῦλοι θεοῦ, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος (*Epist. Inter.* 12, 4, 3).

En los *Hechos* apócrifos encontramos tres escritos, incluyendo estos *ATH*, en los que el ‘siervo de Dios’ se utilizará prácticamente como sinónimo de cristiano y se aplicará de manera especial a los protagonistas del martirio. En primer lugar, en los *ATH* esta noción aparece en los capítulos 26, 31, 37 y 38, siempre para calificar a la protagonista del relato y en el añadido del *Codex Baroccianus* 180 (G), que continúa la historia narrada por los *ATH* en la ciudad de Seleucia. En segundo lugar, en los *Hechos de Juan* (47, 7), éste es nombrado de la misma manera. En tercer lugar, en el *Martirio de Pedro* (30, 8), el apóstol recibe idéntico tratamiento. Además, en los *Hechos de Jantipa y Polixena* (15, 10), obra que, como veremos en el epígrafe 3.2.17, se inspira claramente en ciertos aspectos de la historia de Tecla, el apóstol Pablo intenta infundir ánimos a Jantipa y utiliza en sus palabras la mencionada expresión.

Por otra parte, en el *Martirio de Ágape, Irene, Quión y sus compañeras*, Eutiquia se declara ante el gobernador de Tesalónica ‘sierva de Dios’ antes de comenzar su martirio: οὐ πείθομαι, Χριστιανή εἰμι, θεοῦ δούλη παντοκράτορος (3, 7, 7).

32. θόρυβος οὖν ἐγένετό τε καὶ πάταγος τῶν θηρίων καὶ βοή τοῦ δήμου καὶ τῶν γυναικῶν ὁμοῦ καθεσθεισῶν, τῶν μὲν λεγόντων· τὴν ἱερόσυλον εἰσάγαγε· τῶν δὲ λεγουσῶν· ἀρθήτω ἡ πόλις ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ ταύτῃ· αἶρε πάσας ἡμᾶς, ἀνθύπατε· πικρὸν θέαμα, κακὴ κρίσις.

32. Entonces se produjo un gran clamor, el estruendo de las fieras y el griterío de la muchedumbre y de las mujeres que sentadas al mismo tiempo decían las unas: “¡Haced venir a la sacrílega!” Y las otras decían: “¡Que se levante la ciudad contra esta injusticia! ¡Llebadnos a todas nosotras, procónsul! ¡Cruel espectáculo, malvada sentencia!”

Comentario:

El capítulo 32 nos muestra la división del auditorio presente en el martirio de la joven. El texto se centra en especial en el público femenino y presenta a una turba de mujeres ansiosas por que el martirio diera comienzo, mientras otras claman al cielo por la injusticia que se iba a cometer en una especie de lucha de coros. La escena es similar a la del martirio de Pablo en Éfeso (*AP* 4, 6: ὄρθρου δὲ κραυγῆ ἐγένετο ὑπὸ τῶν πολιτῶν) (cf. Barrier 2009: 157) y retoma la maldición de la sentencia pronunciada por las mujeres en *Ath* 27, 4.

33. ἡ δὲ Θέκλα ἐκ χειρὸς Τρυφαίνης ληφθεῖσα ἐξεδύθη καὶ ἔλαβεν διαζώστραν καὶ ἐβλήθη εἰς τὸ στάδιον. καὶ λέοντες καὶ ἄρκοι ἐβλήθησαν ἐπ' αὐτήν. καὶ πικρὰ λέαινα προσδραμοῦσα εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς ἀνεκλίθη· ὁ δὲ ὄχλος τῶν γυναικῶν ἐβόησεν μέγα. καὶ ἔδραμεν ἐπ' αὐτὴν ἄρκτος· ἡ δὲ λέαινα δραμοῦσα ὑπήντησεν καὶ διέρρηξεν τὴν ἄρκτον. καὶ πάλιν λέων δεδιδαγμένος ἐπ' ἀνθρώπους ὃς ἦν Ἀλεξάνδρου ἔδραμεν ἐπ' αὐτήν· καὶ ἡ λέαινα συμπλέξασα τῷ λέοντι συνανηρέθη. μειζόνως δὲ ἐπένησαν αἱ γυναῖκες, ἐπειδὴ καὶ ἡ βοηθὸς αὐτῇ λέαινα ἀπέθανεν.

33. Tecla, arrebatada de las manos de Trífena, fue desnudada, le colocaron un ceñidor y fue arrojada al estadio. Leones y osos fueron soltados contra ella. Y una fiera leona corriendo hacia ella se postró a sus pies. La multitud de mujeres, por su parte, gritaba con fuerza. Y un oso corrió hacia ella. Pero la leona se levantó corriendo y destruyó al oso. A continuación, un nuevo león entrenado contra los hombres que pertenecía a Alejandro corrió hacia ella. Y la leona enzarzada con el león pereció con él. Las mujeres se lamentaron aún más, cuando su protectora, la leona, también murió.

Comentario:

Sin más preámbulos comienza el segundo martirio de la joven. En esta segunda parte del suplicio contra Tecla el número y la variedad de fieras aumenta. El texto nos habla de leones y osos atacando a Tecla, quien es defendida, ante el asombro de los allí presentes, por una fiera leona que con bravura repele los ataques lanzados contra la muchacha. Desafortunadamente, la felina defensora muere en batalla y provoca el lamento de las mujeres partidarias de Tecla.

Esta escena del martirio se asemeja considerablemente a la de la lucha de Pablo con las fieras en Éfeso. El león que Pablo había bautizado en Jericó reaparece en esta escena martirial (AP 4). Como la leona del capítulo, el león se aproximó corriendo (ἦλθε δραμαίως) y se postra (ἀνεκλίθη) en este caso junto a las piernas de Pablo (παρὰ τὰ σκέλη), clara *variatio* del pasaje que nos ocupa. Tras la irrupción del león, vienen las acusaciones de mago a Pablo que antes habíamos comentado y el reconocimiento del apóstol del león que había bautizado en Jericó.

34. τότε εισβάλλουσιν πολλὰ θηρία, ἐστώσης αὐτῆς καὶ ἐκτετακυίας τὰς
χειρῶς καὶ προσευχομένης. ὡς δὲ ἐτέλεσεν τὴν προσευχὴν, ἐστράφη καὶ
εἶδεν ὄρυγμα μέγα πλήρες ὕδατος, καὶ εἶπεν· νῦν καιρὸς λούσασθαι με.
καὶ ἔβαλεν ἑαυτὴν λέγουσα· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρα
5 βαπτίζομαι. καὶ ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔκλαυσαν λέγοντες·
μὴ βάλῃς ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ· ὥστε καὶ τὸν ἡγεμόνα δακρῦσαι, ὅτι
τοιούτον κάλλος φῶκαι ἔμελλον ἐσθίειν. ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸ
ὔδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος
ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν. καὶ ἦν περὶ αὐτὴν νεφέλη πυρός, ὥστε μήτε
10 τὰ θηρία ἄπτεσθαι αὐτῆς, μήτε θεωρεῖσθαι αὐτὴν γυμνὴν.

34. Después, lanzaron una gran cantidad de bestias, mientras ella permanecía firme, extendía las manos y rezaba. Cuando hubo terminado su oración, se giró y vio un gran foso lleno de agua y dijo: “Ahora es el momento de que me lave.” Y allí se lanzó mientras decía: “En el nombre de Jesucristo me bautizo en mi último día.” Las mujeres que observaban y toda la muchedumbre lloraba diciendo: “No te lances al agua, que incluso el gobernador está llorando, por aquella belleza que las focas van a devorar.” Entonces ella se arrojó al agua en nombre de Jesucristo. Pero las focas, al ver el resplandor de la llama de fuego, flotaban ya muertas. Y una nube de fuego apareció rodeándola de tal modo que ni las focas la pudieran alcanzar, ni su desnudez pudiera ser observada.

Comentario:

Aquí se produce la escena más conocida del relato, aquella que narra el autobautizo de Tecla. Tras la muerte de la leona que la protegía, continuaron soltando más fieras y la joven decide darse a sí misma el bautismo antes de morir. Tecla realiza su plegaria de pie con las brazos extendidos, una de las posturas más habituales para la oración cristiana que podemos observar, por ejemplo, en las representaciones pictóricas de los orantes en las catacumbas (cf. Hamman 1980: 1213-1215). La plegaria cristiana de pie se relaciona de manera especial con la escena de Daniel en la fosa de los leones, quien simboliza la fuerza de Dios en la iconografía cristiana¹.

¹ WESSEL, K. (1955) “Ecclesiae orans”, AA 70, p. 320.

Tras la plegaria, divisa un foso lleno de agua – seguramente un *stagnum* de pequeñas dimensiones, habitual en los espectáculos de la época imperial² – y allí se lanza para obtener la gracia del martirio en el momento de su muerte pronunciando la siguiente fórmula: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρα ἡμέρα βαπτίζομαι³. Piñero y Del Cerro (2005: 765 n. 169) opinan que en el siglo II tanto la fórmula trinitaria que aparecía en *Mt.* 28, 19 (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) como la de nuestro texto, también presente en *Acta* 2, 38 (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), sumada a la que tenemos en *Acta* 8, 16 y 19, 5 (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), se utilizaban para el bautismo.

La fórmula pronunciada por Tecla parece estar confeccionada sobre el modelo de los *Hechos de los Apóstoles*. En *Acta* 10, 48 leemos lo siguiente: προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. La escena se produce tras el discurso de Pedro en su encuentro con el capitán romano Cornelio. Tras la llegada del espíritu santo que desciende sobre todos los que le escuchaban, el apóstol ordena que los presentes sean bautizados. Dicha fórmula parece poseer un importante componente ritual en el cristianismo primitivo. La alusión al nombre de Cristo, como podemos advertir a partir del testimonio de los *Hechos*, parece ser utilizada en momentos clave. En consecuencia, parece evidente pensar que en esta fase del cristianismo se bautizaba al nuevo fiel a través de dicha fórmula ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Sin embargo, el bautismo no parece ser el único acto en el que se utiliza. Las propiedades taumáturgicas de la fórmula se atisban en algunas escenas milagrosas que encontramos, una vez más, en los *Hechos*. Así, en 3, 6 Pedro ordena a un lisiado que comience a caminar en nombre de Jesucristo utilizando la fórmula antes comentada a la que añade la procedencia del propio Jesús (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει), mientras que en los *Hechos de Juan* (22, 19), el apóstol trata de resucitar en Éfeso a Cleopatra a la que dice: ἀνάστηθι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. De hecho, en este texto se utiliza esta fórmula en diversos pasajes para hacer efectiva una resurrección. Así aparece en 47, 3: ἀνάστα ὁ καθεύδων ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου; y en 52, 1: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ

² COLEMAN, K.M. (1993) “Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire”, *JRS* 83, pp. 48-74.

³ LAVAGNINI, B. (1963) “S. Tecla nella vasca delle foche e gli spettacoli in acqua”, *Byzantion* 33, 185-190. LINCICUM, D. (2010) “Thecla’s auto-immersion (*APTh* 4.2-14 [3.27-39]): a baptism for dead?”, *Apocrypha* 21, 203-213.

τοῦ θεοῦ ἀνάστα. Por otro lado, en este mismo texto, tenemos una expresión similar con idéntico objetivo inserta en una oración mucho más extensa.

Ἰωάννης δὲ προσελθὼν τῷ πτώματι εἶπεν· ὁ θεὸς ὁ τῶν οὐρανῶν ποιητὴς, ὁ κύριος καὶ δεσπότης ἀγγέλων δοξῶν κυριοτήτων, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδὸς σου τοῦ μονογενοῦς δὸς τούτῳ τῷ δι' ἀφορμῆς τεθνηκότι ζωῆς παλιγγενεσίαν καὶ ἀπόδος αὐτῷ τὴν ψυχὴν, ἵνα μάθῃ Δομετιανὸς ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ φαρμάκου πολὺ δυνατώτερος καὶ ζωῆς δεσπόζει. λαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἀνέστησεν αὐτὸν ζῶντα (AJ 11, 7-14).

De retorno a los *ATH*, la muchedumbre le grita que no se lance al agua, subrayando que hasta el propio gobernador estaba llorando por la fortuna de la joven, lo que acentúa aún más si cabe el patetismo de la escena cumbre del relato. Sin embargo, la aparición de una nube de fuego (νεφέλη πυρός) ahuyenta y destruye a las focas que allí se encontraban, preservando la visión del cuerpo desnudo de la joven. Ferguson observa en esta nube de fuego una alegoría de la iluminación que supone el bautismo⁴, apreciable también en los testimonios acerca del bautismo de Cristo con los cielos abiertos, la paloma que desciende y la voz divina que lo proclama hijo de Dios (*Mt.* 3, 16-17; *Mc.* 1, 10-11; *Lc.* 3, 21-22).

Finalmente, la consideración de las focas como animales peligrosos resulta algo sorprendente, más aún si tenemos en cuenta que en la antigüedad estos animales no gozaban de esta cruel reputación que parece otorgarles el texto⁵. Plinio el Viejo (*Nat.* II 146) afirma que son los únicos animales junto a las águilas que no se ven afectados por la luz, razón por la cual la luz divina ha de ser la que consiga acabar con ellas, poniendo de relieve el poder infinito de Dios. Dagron sostiene que se trata de una confusión con los escualos⁶. Saelid Gilhus, por su parte, opina, siguiendo a Schneider⁷, que las focas en la tradición griega desde Homero (*Od.* XV 480) son consideradas como monstruos marinos, motivo por el cual aparecerían en nuestro texto⁸. En último lugar, Spittler (2008: 183) considera que tal vez su aparición se deba a la ingenuidad del autor, quien jamás habría visto una foca en persona, sino que habría oído por boca de otros las leyendas en torno a su monstruosidad.

⁴ FERGUSON, E. (2009) *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in First Five Centuries*, Cambridge, p. 252.

⁵ TOYNBEE, J.M.C. (1973) *Animals in Roman Life and Art*, London, pp. 205-206.

⁶ DAGRON, G. (1978) *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles, p. 251 n. 5. [En colaboración con: Dupré La Tour, M.]

⁷ SCHNEIDER, H. (2001) "Thekla und die Robben", *VChr* 55-1, 45-57.

⁸ SÆLID GILHUS, I. (2006) *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman, and Early Christian Ideas*, New York, pp. 191-195.

35. αἱ δὲ γυναῖκες ἄλλων θηρίων βαλλομένων φοβερωτέρων ὠλόλυξαν, καὶ αἱ μὲν ἔβαλλον φύλλον, αἱ δὲ νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλῆθος μύρων. πάντα δὲ τὰ βληθέντα θηρία ὥσπερ ὑπνω κατασχεθέντα οὐχ ἤψαντο αὐτῆς· ὥστε τὸν Ἀλέξανδρον εἰπεῖν τῷ ἡγεμόνι· ταύρους ἔχω λίαν φοβερούς, ἐκείνοις προσδήσωμεν τὴν θηριομάχον. καὶ στυγνάσας ἐπέτρεψεν ὁ ἡγεμὼν λέγων· ποίει ὃ θέλεις. καὶ ἔδησαν αὐτὴν ἐκ τῶν ποδῶν μέσον τῶν ταύρων, καὶ ὑπὸ τὰ ἀναγκαῖα αὐτῶν πεπτρωμένα σίδηρα ὑπέθηκαν, ἵνα πλείονα ταραχθέντες ἀποκτείνωσιν αὐτήν. οἱ μὲν οὖν ἤλλοντο· ἡ δὲ περικαιομένη φλόξ διέκαυσεν τοὺς κάλους, καὶ ἦν ὡς οὐ δεδεμένη.

35. Las mujeres, en cambio, gritaron cuando soltaron otras bestias aún más temibles, y algunas lanzaron pétalos, otras nardos, otras laurel y otras amomo, de tal modo que se formó una gran mezcla de perfumes. Y todas las bestias que habían sido soltadas, como impedidas por el sueño, no la alcanzaban. Entonces, Alejandro le habló así al gobernador: “Tengo unos toros muy temibles, atemos a ellos a la condenada.” Y el gobernador, entristecido, se dio la vuelta y dijo: “Haz lo que quieras.” Entonces la ataron a las patas de los toros y colocaron hierros ardientes bajo sus partes, para que se enfurecieran aún más y la mataran. Así, los toros comenzaron a dar brincos. Sin embargo, la llama ardiente quemó las cuerdas y ella seguía como si no hubiera sido atada.

Comentario:

El capítulo 35 refleja el último intento por parte de Alejandro de acabar con la joven. Sus impulsos sádicos y vengativos contrastan con la indiferencia del gobernador a la hora de aceptar que el propio Alejandro hiciera entrar en escena unos toros de su propiedad a los que pretendían hostigar colocando hierros candentes bajo su pecho. El experimento resulta nefasto para sus pretensiones, pero desencadena el factor que provocará la definitiva liberación de la joven. La aparición de los toros en este pasaje representa para algunos autores una influencia del mito de Hipólito¹, mientras que para Davies (1983: 106) se trata de una escena con cierto componente sádico sexual.

¹ BOVON, F. & GEOLTRAIN, P. (eds.) (1987) *Écrits Apocryphes Chrétiens*, Saint Herblain, p. 1140 n.4, 10. Para una comparación detallada de las figuras de Hipólito y Tecla véase la obra ya clásica de RADERMACHER, L. (1916) *Hippolytos und Thekla: Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Wien.

Como ya vimos con anterioridad, el sadismo de Alejandro contrasta con la ayuda prestada por el grupo de mujeres que se muestran fieles a Tecla. La actitud del antioqueño concuerda con la crueldad llevada al extremo con la que se caracteriza a los acusadores paganos en los textos proto-hagiográficos. Según Mangogna (2006: 140 n.184), no parece clara la intención de las mujeres al lanzar a la arena todas esas flores. Sin embargo, como destaca la investigadora italiana, este tipo de plantas se utilizaba en las prácticas de embalsamamiento (Hdt. II 86, 5) y en los rituales de sepultura (*Lc.* 23, 56), por lo que podría tratarse de una reminiscencia del episodio de la unción de Jesucristo (*Mt.* 26, 6-13; *Mc.* 14, 3-9; *Lc.* 7, 36-50 y *Jn.* 12, 1-8). Por esta razón, el lanzamiento de flores se producía seguramente porque las mujeres daban ya por muerta a la joven. Con todo, lo que consiguen es adormecer a los animales que debían de acabar con su vida, por lo que su función dentro del desarrollo de los acontecimientos ayuda en cierta manera a mantener a Tecla sana y salva y no deja de ser otro prodigio de la providencia divina en favor de la muchacha.

36. ἡ δὲ Τρύφαινα ἐξέψυξεν ἐστῶσα παρὰ τὴν ἀρήναν ἐπὶ τοὺς ἄβακας, ὥστε τὰς θεραπαινίδας εἰπεῖν· ἀπέθανεν ἡ βασίλισσα Τρύφαινα. καὶ ἐπέσχευεν ὁ ἡγεμὼν, καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἐπτύρη· καὶ ὁ Ἀλέξανδρος πεσὼν εἰς τοὺς πόδας τοῦ ἡγεμόνος εἶπεν· ἐλέησον καμὲ καὶ τὴν πόλιν, καὶ ἀπόλυσον τὴν θηριομάχον, μὴ καὶ ἡ πόλις συναπόληται. ταῦτα γὰρ εἰὼν ἀκούσῃ ὁ Καῖσαρ, τάχα ἀπολέσει σὺν ἡμῖν καὶ τὴν πόλιν, ὅτι ἡ συγγενὴς αὐτοῦ Τρύφαινα ἡ βασίλισσα ἀπέθανεν παρὰ τοὺς ἄβακας.

36. Trífena, por su parte, se desmayó sobre unas losas mientras estaba de pie en la arena, por lo que las sirvientas decían: “La noble Trífena ha muerto.” Y el gobernador hizo parar el espectáculo y toda la ciudad se amedrentó. Y Alejandro suplicaba a los pies del gobernador y le decía: “Ten compasión de la ciudad y de mí, libera a la condenada, no sea que la ciudad sea destruida. Pues si el César escucha estos hechos, al instante acabará con nosotros y con la ciudad, porque su pariente, la noble Trífena, ha muerto sobre esas losas.”

Comentario:

La tensión acumulada se hace insoportable para Trífena, quien ante tal espectáculo se desmaya en público. Sus sirvientas anuncian su muerte, lo cual provoca el fin del martirio, ordenado *ipso facto* por el propio gobernador, alentado por las súplicas de Alejandro, quien temía las terribles represalias por parte del emperador que podría desencadenar la noticia de la muerte de su pariente.

En definitiva, el parentesco de Trífena con el emperador es la causa que provoca la liberación de Tecla. Como señala Barrier (2009: 169-170), el fin del martirio se habría producido en una escena del todo dantesca con las fieras durmiendo narcotizadas por las plantas aromáticas lanzadas a la arena por las mujeres favorables a Tecla, las focas muertas en la piscina, Trífena desmayada y la multitud enloquecida ante tanto prodigio y amedrentada por las funestas represalias que tomaría el emperador contra la ciudad.

37. καὶ ἐκάλεσεν ὁ ἡγεμῶν τὴν Θεκλάν ἐκ μέσου τῶν θηρίων καὶ εἶπεν αὐτῇ· τίς εἶ σύ; καὶ τίνα τὰ περὶ σέ, ὅτι οὐδὲ ἐν τῶν θηρίων ἤψατό σου; ἡ δὲ εἶπεν· ἐγὼ μὲν εἰμι θεοῦ τοῦ ζῶντος δούλη· τὰ δὲ περὶ ἐμέ, εἰς ὃν εὐδόκησεν ὁ θεὸς υἱὸν αὐτοῦ ἐπίστευσα· δι' ὃν οὐδὲ ἐν τῶν θηρίων ἤψατό μου. οὗτος γὰρ μόνος σωτηρίας ὁδὸς καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασις ἐστίν· χειμαζομένοις γὰρ γίνεται καταφυγή, θλιβομένοις ἄνεσις, ἀπηλπισμένοις σκέπη, καὶ ἀπαξαπλῶς ὅς ἐάν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ ζήσεται ἀλλὰ ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας.

37. Y el gobernador hizo llamar a Tecla de entre las bestias y le dijo: “¿Quién eres? ¿Y qué es lo que tienes a tu alrededor, que ninguna de las bestias te ha alcanzado?” Y ella contestó: “Yo soy la sierva de Dios viviente. Y lo que tengo alrededor es que he tenido fe en el hijo de Dios en el que él se complace. Gracias a él ninguna de las bestias me ha tocado. Pues sólo él es el camino de la salvación y el fundamento de la vida eterna. Porque es éste el único refugio para los atormentados, el único reposo para los oprimidos y la única protección para los desesperados, y el que, en definitiva, no crea en él no vivirá, sino que morirá para siempre”.

Comentario:

En el capítulo 37 el gobernador hace llamar a Tecla y le pregunta el porqué de los prodigios acontecidos. Éste le responde que es la sierva de Dios (ἐγὼ μὲν εἰμι θεοῦ τοῦ ζῶντος δούλη) – concepto ya analizado con anterioridad –; y que gracias a su fe en él ha conseguido superar la terrible prueba del martirio, finalizando su parlamento con un programático discurso que proclama la salvación y la vida eterna para los que crean en Dios.

Precisamente en la oración de Tecla es dónde podemos advertir un buen número de reminiscencias de los textos neotestamentarios. En primer lugar, en nuestro texto hemos preferido, como Bovon (1986: 154), seguir la lectura σωτηρίας ὁδὸς del manuscrito E, frente a σωτηρίας ὁδος del resto de códices, a excepción de F y G, donde aparece una variante semejante a la primera: σωτηρίας αἰωνίου ὁδός. A pesar de que el sustantivo ὁδος tendría cabida en un contexto así, lo cierto es que, de aceptar dicha opción, se trataría del único texto de la época que presentaría este sintagma frente a la variante con ὁδός que aparece en *Hechos* (16, 17) y en Clemente de Alejandría en plural

(σωτηρίας ὁδοὶ) (*Protrep.* 8, 77, 1; *Strom.* 4, 6, 39). Barrier (2009: 171-172) defiende la lectura de ὅρος sobre todo por la concordancia de género con el οὗτος anterior, razón que no tiene demasiado sentido teniendo en cuenta que el siguiente término asociado a οὗτος – que en realidad hace alusión al ὁ θεὸς y al δι' ὧν anteriores – es también un sustantivo femenino como ὑπόστασις. En segundo lugar, el sintagma θλιβομένοις ἄνεσις aparece tal cual en *2Tes.* 1, 7. En tercer lugar, el sintagma ἀπηλπισμένοις σκέπη tiene un interesante paralelo en la *Primera Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma (59, 3, 10), en la que aparece el sintagma τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτήρα. Por último, la parte final de la oración de Tecla (ὅς ἐὰν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ ζήσεται ἀλλὰ ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας) recupera la idea de la salvación a través de la fe en Dios y del bautismo que aparece, como señalan Piñero y Del Cerro (2005: 769 n. 183) en *Mc.* 16, 16; *Jn.* 3, 18; 6, 47, y guarda, en nuestra opinión, una especial relación con *Jn.* 11, 26: πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

7. Liberación de Tecla y conversión de Trífena (Ath 38-39):

5 38. καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἡγεμῶν ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι ἱμάτια καὶ εἶπεν· ἐνδύσαι τὰ ἱμάτια. ἢ δὲ εἶπεν· ὁ ἐνδύσας με γυμνήν ἐν τοῖς θηρίοις, οὗτος ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἐνδύσει με σωτηρίαν. καὶ λαβοῦσα τὰ ἱμάτια ἐνεδύσατο. καὶ ἐξέπεμψεν εὐθέως ὁ ἡγεμῶν ἄκτον λέγων· Θέκλαν τὴν τοῦ θεοῦ δούλην τὴν θεοσεβῆ ἀπολύω ὑμῖν. αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ λέγουσαι· εἰς θεὸς ὁ Θέκλαν σώσας, ὥστε ἀπὸ τῆς φωνῆς σεισθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν.

38. Y tras oír esto, el gobernador ordenó que trajeran algo de ropa y dijo: “Vístete con esta ropa.” Ésta, por su parte, respondió: “El que me vistió cuando estaba desnuda entre las bestias, ése se vestirá con la salvación el día del juicio final.” Así, cogiendo la ropa se vistió. De inmediato el gobernador proclamó un edicto que decía: “Libero para vosotros a la piadosa Tecla, la sierva de Dios.” Entonces todas las mujeres gritaron en voz alta y como salida de una sola boca pronunciaron una alabanza a Dios que decía: “Sólo hay un Dios, el que salvó a Tecla”, de tal modo que toda la ciudad se agitó sacudida por sus voces.

Comentario:

El gobernador ordena traer ropa para vestir a la joven y ésta le bendice por su acción. Tras ello, el gobernador pronuncia el edicto que promulgaba la liberación de Tecla, acción que provoca el regocijo de la masa de mujeres que se encontraban allí presentes, las cuales pronuncian una oración para agradecer a Dios su protección. La voz unificada de las mujeres es identificada por Barrier (2009: 175) con la proclamación de la unidad divina. La plegaria comienza con la fórmula εἰς θεός que aparece ya en los textos canónicos (*1Cor.* 8, 4; *Ef.* 4, 6; *Sant.* 2, 19, 2), en las homilías de Clemente de Roma (*Hom.* 2, 12, 4; 16, 14, 3) (*Pseudo-Clementina* 23, 1; 67, 4), en las epístolas de Ignacio de Antioquía (*Epist. Gen.* 2, 8, 2; *Epist. Inter.* 3, 8, 2; 4, 4, 2; 5, 1, 3; 5, 2, 1; 11, 6, 2) y en textos de similares características como los *Hechos de Juan* (42, 7) y los fragmentos de los *Acta Pauli* (1, 17).

39. καὶ τὴν Τρύφαιναν εὐαγγελισθεῖσαν ἀπαντῆσαι μετὰ ὄχλου καὶ περιπλακῆναι τῇ Θέκλῃ καὶ εἰπεῖν· νῦν πιστεύω ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται· νῦν πιστεύω ὅτι τὸ τέκνον μου ζῆ· δεῦρο ἔσω, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σοὶ καταγράψω. ἡ μὲν οὖν Θέκλα εἰσηλθεν μετ' αὐτῆς καὶ ἀνεπαύσατο εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς ἡμέρας ὀκτώ, κατηχήσασα αὐτὴν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὥστε πιστεῦσαι καὶ τῶν παιδισκῶν τὰς πλείονας, καὶ μεγάλην εἶναι χαρὰν ἐν τῷ οἴκῳ.

39. Y así, Trífena, que había recibido la buena nueva, salió cruzando entre la multitud a su encuentro y pudo abrazar a Tecla mientras decía: “Ahora creo que los muertos serán resucitados. Ahora creo que mi hija vive. Ven adentro, quiero hacerte heredera de todo lo mío.” Entonces Tecla se fue con ella y descansó en su casa durante ocho días, enseñándole la palabra de Dios de tal modo que la mayor parte de los sirvientes comenzaron a creer y una gran alegría reinaba en aquel hogar.

Comentario:

Tras la liberación, se produce un nuevo encuentro con Trífena. Ésta declara que ahora cree en la resurrección de los muertos y que su hija vive, actitud que parece confirmar su conversión. La noble mujer acoge en su casa a Tecla durante ocho días, tiempo en el que la joven consigue convertir a la mayor parte de sirvientes de su anfitrión.

La escena, siguiendo a Misset-Van de Weg (1994: 32-33), parece sugerir la creación de una especie de iglesia o lugar de predicación cristiano en el interior de la casa de Trífena al estilo del que Pablo había establecido en la casa de Onesíforo al inicio de la narración. Piñero y Del Cerro (2005: 769 n. 188), por su parte, observan la contradicción existente entre esta predicación pública de Tecla y lo expuesto por Pablo en *ICor.* 14, 34 (αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν, οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν· ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει), pasaje en el que vetaba las intervenciones de las mujeres en la eucaristía que Tertuliano utilizaba en *De baptismo* 17, 5 para denunciar la incompatibilidad de las ideas expresadas en los *ATh* y las verdaderas creencias del apóstol.

8. Nuevo reencuentro con Pablo (Ath 40-41):

5 40. ἡ δὲ Θέκλα Παῦλον ἐπεπόθει καὶ ἐζήτει αὐτὸν περιπέμπουσα πανταχοῦ· καὶ ἐμηνύθη αὐτῇ ἐν Μύροις εἶναι αὐτόν. καὶ λαβοῦσα νεανίσκους καὶ παιδίσκας, ἀναζωσαμένη καὶ ῥάψασα τὸν χιτῶνα εἰς ἐπενδύτην σχήματι ἀνδρικῶ ἀπῆλθεν ἐν Μύροις, καὶ εὔρεν Παῦλον λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ ἐπέστη αὐτῷ. ὁ δὲ ἐθαμβήθη βλέπων αὐτὴν καὶ τὸν ὄχλον τὸν μετ' αὐτῆς, λογισάμενος μὴ τις αὐτῇ πειρασμὸς πάρεστιν ἕτερος. ἡ δὲ συνιδούσα εἶπεν αὐτῷ· ἔλαβον τὸ λουτρόν, Παῦλε· ὁ γὰρ σοὶ συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοὶ συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι.

40. Pero Tecla echaba de menos a Pablo y trataba de hallarlo enviando personas de un lado a otro por todas partes. Finalmente, le indicaron que estaba en Mira. Entonces, tomando consigo algunos sirvientes y sirvientas y ciñéndose y ajustándose una túnica a un manto de apariencia masculina partió hacia Mira y encontró a Pablo difundiendo la palabra de Dios y se presentó ante él. Éste, al verla a ella y a su séquito, se quedó petrificado pensando para sí que alguna otra nueva prueba le había sobrevenido. Ella, sin embargo, mirándole fijamente le dijo: “He recibido el bautismo, Pablo. Pues el que colabora contigo en el Evangelio también ha colaborado conmigo en el bautismo.”

Comentario:

En el capítulo 40, Tecla, quien echa de menos a Pablo, decide enviar legados para obtener noticias acerca de su paradero. Cuando por fin se entera de donde está, se ciñe una túnica de hombre y marcha hacia la ciudad de Mira, lugar donde proseguirá el relato de los *Acta Pauli* con la predicación de Pablo. Este nuevo travestimiento de Tecla es justificado por Davis (2001: 31-35) a causa de la necesidad de la muchacha de facilitar su viaje y su vida itinerante pregonando el evangelio sin despertar ninguna atracción sexual por parte de hombre alguno. Dicho travestimiento podría estar en relación con *Gal. 3, 28* (οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)¹.

¹ MEEKS, W. (1974) “The Image of the Androgyne”, *HR* 13-3, pp. 180-197.

5 41. καὶ λαβόμενος ὁ Παῦλος τῆς χειρὸς αὐτῆς ἀπήγαγεν αὐτὴν εἰς τὸν οἶκον Ἑρμείου καὶ πάντα ἀκούει παρ' αὐτῆς, ὥστε ἐπὶ πολὺ θαυμάσαι τὸν Παῦλον, καὶ τοὺς ἀκούοντας στηριχθῆναι καὶ προσεύξασθαι ὑπὲρ τῆς Τρυφαίνης, καὶ ἀναστᾶσα Θέκλα εἶπεν τῷ Παύλῳ· πορεύομαι εἰς Ἰκόνιον. ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· ὕπαγε καὶ δίδασκε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ἡ μὲν οὖν Τρύφαινα πολὺν ἱματισμὸν καὶ χρυσὸν ἔπεμψεν αὐτῇ, ὥστε καταλιπεῖν τῷ Παύλῳ εἰς διακονίαν τῶν πτωχῶν.

41. Y Pablo, cogiéndola de la mano, la condujo a casa de Hermeo y escuchó todo lo que le dijo, de tal manera que Pablo se admiraba muchísimo, fortalecía a quienes lo escuchaban y rogaba por Trífena. Después Tecla se levantó y dijo a Pablo: “Voy a ir a Iconio.” Y Pablo respondió: “Ve y enseña la palabra de Dios.” Entonces, Trífena le envió vestidos y oro, de tal modo que a Pablo le quedara para la asistencia de los pobres.

Comentario:

En el capítulo 41, Pablo se dirige con ella a casa de un tal Hermeo, personaje equivalente al Onesíforo del principio del relato, y allí Pablo le da su bendición y le encomienda que difunda la palabra de Dios: ὕπαγε καὶ δίδασκε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (*ATH* 41). En este momento, observamos un cambio significativo en la figura de Tecla, quien hasta ese preciso instante había sido una παρθένος, más tarde convertida en μάρτυς, mientras que con la misión encargada por Pablo pasa a ocupar una alta distinción dentro de la jerarquía del cristianismo primitivo, la de ἀπόστολος, tal y como será considerada, como veremos, en los siglos sucesivos. Además, los bienes procurados por Trífena son donados por Tecla a Pablo para asistirle personalmente y para que pudiera asistir a los pobres¹.

¹ OSBORNE, R. (2006) “Introduction: Roman Poverty in Context”, in Atkins, M. & Osborne, R. (eds.) *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 1-20.

9. Regreso a Iconio y llegada a Seleucia (42-43):

5 42. αὐτὴ δὲ ἀπῆλθεν εἰς Ἰκόνιον. καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον, καὶ ἔπεσεν εἰς τὸ ἔδαφος ὅπου Παῦλος καθεζόμενος ἐδίδασκεν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, καὶ ἔκλαιεν λέγουσα· ὁ θεός μου καὶ τοῦ οἴκου τούτου, ὅπου μοι τὸ φῶς ἔλαμψεν, Χριστὲ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἐμοὶ βοηθὸς ἐν φυλακῇ, βοηθὸς ἐπὶ ἡγεμόνων, βοηθὸς ἐν πυρὶ, βοηθὸς ἐν θηρίοις, αὐτὸς εἶ θεός, καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

42. Ella, por su parte, marchó hacia Iconio. Llegó a casa de Onesíforo y se dejó caer sobre el suelo en el que Pablo, sentado, enseñaba la palabra de Dios, y comenzó a llorar mientras decía: “Mi Dios y el de esta casa donde brilló la luz. ¡Oh Jesucristo hijo de Dios, mi auxilio en la prisión, mi auxilio frente al gobernador, mi auxilio ante el fuego, mi auxilio contra las bestias, el único Dios, a ti gloria por siempre, amén!”

Comentario:

Llegamos ya a la parte final de la narración de los *ATH*, aquella que reflejan la mayoría de códices sin el añadido que podemos leer en los manuscritos parisinos gr. 520 (A), gr. 1454 (B) y gr. 1468 (C), ni tampoco el que presenta el cod. *Oxon. Barocc.* gr. 180 (G), versiones de las que nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

En el capítulo 42 se produce el regreso de Tecla a Iconio. Allí, vuelve a casa de Onesíforo y demuestra su veneración por Pablo al dejarse caer y llorar en el suelo sobre el que Pablo había predicado durante su estancia en la ciudad. En este lugar pronuncia una oración compuesta con una anáfora con el término βοηθός referido a Jesucristo y una clausura formal que observaremos en buena parte de los textos de la tradición cristiana (καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν). Aparece ya en la *Septuaginta*, concretamente en el primer libro de *Esdrás* (5, 58), en *Macabeos IV* (18, 24) y en la llamada *Oratio Manassis* (14,19), texto escrito en los círculos judíos helenísticos que fue incluido por algunas ediciones de la versión griega de los textos veterotestamentarios. En los textos neotestamentarios la encontramos en repetidas ocasiones en el *corpus* epistolar paulino. Así, la leemos en *Rom.* 11, 36 (αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν) y 16, 27 (μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν); y modificada con el añadido del genitivo de encarecimiento τῶν

αἰώνων en *Gal.* 1, 5; *Phil.* 4, 20; *Tim 1.* 1, 17; *Tim.* 2. 4, 18 y *Heb.* 13, 21. En el primer siglo del cristianismo, su aparición parece ceñirse a un contexto dominado por el género epistolar, hecho que se ve reforzado con su utilización en las epístolas de Clemente de Roma (*Cor. 1.* 32, 4; 38, 4; 43, 6; 45, 7; 50, 7 y 55, 2; *Cor. 2.* 20, 5), ya con la variante bien definida tras el añadido de Pablo, aunque en una ocasión recupere su aspecto primigenio (*Contest.* 5, 4).

Por otra parte, aparece también en su forma simple para cerrar el *Apocalipsis* de Juan (28, 12) y antes de regularizarse con el crecimiento y difusión de los textos cristianos la encontramos utilizada indistintamente tanto en actas de mártires de cierta historicidad como Apolonio (47, 13) o Justino y sus siete compañeros (6, 2, 4), como en fragmentos de los *Hechos* apócrifos como el *Martirio de Pablo* (7, 13) o el *Martirio de Pedro* (41, 15) y en narraciones apócrifas neotestamentarias de diversa índole como la *Didaché de los doce apóstoles* (8, 2, 8; 9, 2, 4; 9, 3, 3; 10, 2, 4; 10, 4, 2 y 10, 5, 4), los *Acta Pauli* (2, 33), o el *Evangelio de la Infancia de Tomás Israelita* (18, 4).

43. καὶ εὗρεν τὸν Θάμυριν τεθνεῶτα, τὴν δὲ μητέρα ζῶσαν· καὶ προσκαλεσαμένη τὴν μητέρα αὐτῆς λέγει αὐτῇ· Θεοκλεία μητερ, δύνασαι πιστεῦσαι ὅτι ζῆ κύριος ἐν οὐρανοῖς ; εἴτε γὰρ χρήματα ποθεῖς, δώσει σοι κύριος δι' ἐμοῦ· εἴτε τὸ τέκνον, ἰδοῦ, παρέστηκά σοι. καὶ ταῦτα διαμαρτυραμένη ἀπῆλθεν εἰς Σελεύκειαν, καὶ πολλοὺς φωτίσασα τῶ λόγω τοῦ θεοῦ μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη.

43. Después descubrió que Támiris había muerto, pero que su madre seguía viva. Entonces, tras hacer llamar a su madre, le dijo: “Teoclía, madre, ¿puedes creer que el señor vive en los cielos? Si deseas riquezas, el señor te las dará gracias a mí. Si en cambio quieres una hija, mírala, estoy frente a ti.” Tras revelar todo aquello partió hacia Seleucia e iluminando a muchos con la palabra de Dios se adormeció en un bello sueño.

Comentario:

En el capítulo 43 Tecla se entera de la muerte de Támiris y vuelve a ver a su madre. Este pasaje se ha considerado una nueva escena de ἀναγνώρισις en la que Tecla buscaría el reencuentro con su madre¹. Tras su breve encuentro se marcha a la ciudad de Seleucia, lugar donde murió no sin antes haber convertido a muchas personas. El final de los *ATH* se ha interpretado como un testimonio de la existencia de un diaconato femenino en algunas comunidades fuera de la ortodoxia durante el siglo II². Las diaconisas eran mujeres cristianas de la alta sociedad que cumplían una serie de funciones dentro de las comunidades monásticas, entre las que destacaba por encima de cualquier otra su facultad de instruir y educar al resto de mujeres en la fe³.

Por otro lado, el sucinto final del texto habría estimulado la creación de diferentes leyendas en torno a su estancia en Seleucia y a su muerte que tratarán de cubrir la poca información que sobre ellas tenemos. Se trataría de un proceso análogo al que había acontecido con las narraciones apócrifas sobre la infancia de Jesús (cf. Cullmann 1991: 414-417), período cuya información era escasa en los *Evangelios* canónicos.

¹ MONTIGLIO, S. (2012) *Love & Providence. Recognitions in the Ancient Novel*, Oxford, pp. 216-217.

² SORCI, P. (1992) “Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna”, in Matteoli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, p. 333.

³ TORRES PRIETO, J.M. (2010) “*Mulieres diaconissae*. Ejemplos paradigmáticos en la iglesia oriental de los ss. IV-V”, *Diakonia, Diakoniae, Diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa. Studia Ephemeridis Augustinianum* 117, 625-638.

Los añadidos posteriores

En este apartado analizaremos los diferentes finales añadidos que presentan, de un lado los manuscritos *Paris.* gr. 520 (A), 1454 (B) y 1468 (C) y, de otro, el códice *Oxon. Barocc.* gr. 180 (G). Ambos se hacen eco de la etapa final de la vida de Tecla y señalan la fecha en que se celebra el culto a la mártir, por lo que podemos afirmar, sin ningún tipo de duda, que se trata de unos añadidos posteriores al texto original, que había dado la historia de Tecla por concluida diciendo que se había marchado a la ciudad de Seleucia, había iluminado a muchos fieles y, finalmente, fallecido.

En estos añadidos se tratan de expandir las propiedades curativas y la labor evangélica de Tecla en Seleucia⁴. La aparición de estos añadidos podría ser la prueba de que ya en una fecha temprana la parte de los *Acta Pauli* en la que se narra la historia de Pablo y Tecla circulaba de manera independiente, con lo que, con el paso del tiempo, fue susceptible también de sufrir sus propias modificaciones según determinados intereses de las comunidades cristianas en que se relataba la historia o, incluso, de la propia ciudad de Seleucia. En consecuencia, estos añadidos no sólo son importantes en tanto que complemento a la propia narración de los *ATH*, sino también como testimonio inequívoco de cómo en esas comunidades cristianas nacían y se gestaban este tipo de leyendas que, a su vez, servían bien para establecer o justificar un cierto culto local, bien para crearlo *ex professo* a partir de ellas.

A) *Paris.* gr. 520 (A), 1454 (B) y 1468 (C).

5 44. τινὲς δὲ τῆς πόλεως Ἑλληνας ὄντες τὴν θρησκείαν, ἰατροὶ δὲ τὴν τέχνην, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὴν ἄνδρας νεωτέρους σοβαροῦς ἐπὶ τὸ φθεῖραι αὐτήν· ἔλεγον γὰρ ὅτι τῇ Ἀρτέμιδι δουλεύει παρθένοσ οὔσα, καὶ ἐκ τούτου ἰσχύει πρὸς τὰς ἰάσεις. προνοίᾳ δὲ θεοῦ εἰσηλθεν ἐν τῇ πέτρᾳ ζῶσα, καὶ τὴν γῆν ὑπέβη. καὶ ἀπῆλθεν ἐν τῇ Ῥώμῃ θεάσασθαι τὸν Παῦλον, καὶ εὗρεν αὐτὸν κοιμηθέντα. μέινασα δὲ ἐκεῖ χρόνον οὐ πολύν, μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη· καὶ θάπτεται ὡς ἀπὸ δύο ἢ τριῶν σταδίων τοῦ μηνῆματος τοῦ διδασκάλου Παύλου.

⁴ STREETE, G.P.C. (2009) *Redeemed Bodies. Women Martyrs in Early Christianity*, Louisville, pp. 97-98.

44. Algunos hombres de la ciudad que eran griegos de religión y médicos de profesión le enviaron impetuosos hombres jóvenes para seducirla. Pues decían que como era virgen era también servidora de Ártemis y por ello tenía poder para curar. Sin embargo, por voluntad de Dios entró viva en una roca y descendió bajo tierra. Ella partió hacia Roma para ver a Pablo y lo encontró en el descanso eterno. Tras permanecer allí no mucho tiempo descansó en el glorioso sueño. Después fue enterrada como a dos o tres estadios de donde descansa su maestro Pablo.

45. ἐβλήθη μὲν οὖν εἰς τὸ πῦρ χρόνων οὕσα ἑπτὰ καὶ δέκα, καὶ εἰς τοὺς θήρας χρόνων ὀκτὼ καὶ δέκα, καὶ ἤσκησεν ἐν τῷ σπηλαίῳ ὡς εἴρηται χρόνους ἑβδομήκοντα δύο, ὡς εἶναι τὰ πάντα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτῆς ἑνενήκοντα. πάμπολλα δὲ ἰάματα τελέσασα ἀναπαύεται εἰς τὸν τόπον τῶν ἁγίων, κοιμηθεῖσα τῇ εἰκάδι τετάρτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

5

45. Fue arrojada al fuego cuando tenía diecisiete años y a las bestias cuando tenía dieciocho; practicó el ascetismo en una cueva, según se dice, setenta y dos años, de modo que todos los que vivió fueron noventa. Por haber llevado a cabo innumerables curaciones, descansa en el lugar de los santos, comenzó su eterno descanso el veinticuatro del mes de Septiembre en Jesucristo nuestro señor, que tiene la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

Comentario:

De inicio, Tecla, debido a su condición de virgen, es considerada por los médicos de Seleucia como una sacerdotisa de Ártemis, diosa cuyos orígenes parecen remitir al paleolítico y situarse en los pueblos anatólios (licios y lidios)¹. Su presencia en Pilos en textos escritos en lineal B con la forma en dativo *a-ti-mi-te* es una cuestión que no parece del todo dilucidada², aunque, en cualquier caso, la asimilación de su culto en Grecia se habría producido antes del segundo milenio antes de Cristo dada su

¹ BURKERT, W. (1985) *Greek Religion*, Harvard, pp. 149-152.

² SOURVINOU, C. (1970) "A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE", *Kadmos* 9, 42-47. CHRISTIDIS, T. (1972) "Further remarks on A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE", *Kadmos* 11-2, 125-128.

aparición en los poemas homéricos³. Para los griegos es la “señora de los animales” (πότνια θηρῶν), por extensión señora de las montañas y de los montes⁴, y, con el tiempo, una divinidad relacionada con la caza. Progresivamente, su culto se oficializa y la diosa comienza a ser venerada en diversas regiones griegas como Lacedemonia, Arcadia (Orcómeno), Acaya o Jonia (Éfeso y Dídima). De especial interés para la región de Asia Menor es el templo de Ártemis en Éfeso, cuya notoriedad habría provocado seguramente una extensión del culto por la zona⁵.

Sin embargo, la cuestión que más nos interesa y que podría ser la causa de esta relación entre Tecla y Ártemis – relación que, por otra parte, ya se había mencionado a propósito del corte de pelo de la joven en *ATH* 25 – es el epíteto *παρθένος* que se aplicaba a las sacerdotisas de Ártemis, cuya actividad se recoge en Éfeso incluso en los siglos II-III de nuestra era⁶. Estas *παρθένοι* poseían una serie de poderes proféticos que podrían *a posteriori* desembocar en curaciones milagrosas de pacientes enfermos a través del ya mencionado rito de la *incubatio* (cf. Guerra 1987: 302-303). Además, a Ártemis se la considera la “señora de los animales” (πότνια θηρῶν) y, como se puede deducir echando una ojeada a las representaciones iconográficas de Tecla durante esta primera etapa del cristianismo⁷, el hecho de que Tecla ‘dominara’ a las leonas que durante su martirio le lamen los pies o la defienden de las otras bestias podría haber ayudado a esta identificación. De hecho, no es el único caso de este tipo que encontramos en el cristianismo primitivo. Al igual que la *πότνια θηρῶν*, su equivalente masculino, el *δεσπότης θηρῶν*, también es una divinidad primitiva de una gran antigüedad, que ya aparece en la civilización minoica y más tarde en diferentes culturas del Mediterráneo⁸. Así, en los textos cristianos de los primeros siglos tenemos en el texto latino de los *Hechos de Pedro* (*APetS* 9) una escena en la que el apóstol hace que un perro tome voz humana, al cual ordena que le haga un favor: entrar donde se

³ Recuérdese el célebre verso 470 del canto 21 de la *Ilíada* en el que se utiliza el epíteto *πότνια θηρῶν* asociado a la diosa.

⁴ NILSSON, M. P. (1955) *Geschichte der griechischen Religion*, Vol. I, München, pp, 481-500.

⁵ GUERRA, M. (1987) *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en los primeros siglos del cristianismo)*, Toledo, pp. 271-275.

⁶ FLEISCHER, R. (1981) “Artemis Ephesia und Aphrodite Von Aphrodisias”, in Vermaseren, M.J. (ed.) (1981) *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Leiden, 298-308.

⁷ Recuérdese el artículo de Deonna y consúltese la lámina 24 del apéndice de ilustraciones que aparece en el libro de Stephen J. Davis, en la que se ve una pintura al fresco egipcia en la que se observa a Tecla rodeada de dos leones. En la fig. 28 se observa a Tecla también rodeada de dos leones, escena que se repite en las figuras 29 y 30 de dicho apéndice. También aparecerá igualmente representada en la fotografía que tomamos en el Museo del Louvre y que veremos en el capítulo siguiente.

⁸ BLÁZQUEZ, J.M. (1958) “El ‘despotes therón’ en Etruria y en el Mundo Mediterráneo”, *Zephyrus* 9, 163-175.

encontraba su rival, Simón el Mago, y retarle. Incluso, el propio Jesús parece mostrar los rasgos propios de un δεσπότης θηρῶν en dos pasajes del *Evangelio del Pseudo-Mateo*, texto escrito en latín que se centra de manera especial en la etapa de la infancia de Jesús. En una primera escena, cuando el pequeño regresaba con su familia desde Egipto a las tierras de Judea, unos dragones salen en actitud amenazante de una cueva en la que la comitiva pretendía descansar. El pequeño, de apenas dos años, salta del regazo de su madre, se pone de pie y consigue que los dragones se postren en actitud sumisa ante él (*Ps.-Mt.* 18, 1). Poco después, el texto hace referencia a la veneración que Jesús despertaba entre los leones y leopardos que iban saliendo a su encuentro a lo largo del camino y que se suman de manera pacífica al cortejo (*Ps. Mt.* 19, 1-2).

Por otra parte, la vida ascética de Tecla, apartada de toda civilización y refugiada en una gruta, se asemeja parcialmente al relato que sobre Epiménides nos transmiten Pausanias (I 14, 4) y Diógenes Laercio (I 109), según los cuales este filósofo habría permanecido dormido en una cueva durante cuarenta y cincuenta y siete años respectivamente. Además, encontramos de nuevo otra intervención divina a favor de Tecla. Esta vez penetra viva dentro de una roca y consigue salvarse. Esta desaparición de Tecla entre las rocas podríamos relacionarla tal vez con una serie de cultos prehistóricos de raíces indoeuropeas en los que el elemento rocoso es de una gran importancia y que aún hoy en día se conserva en un contexto popular bajo la apariencia de mitos y leyendas como las de las *mouras* y los *mouros* en Portugal o las de las *encantadas* en la zona centro y sur de España.

Esta serie de cultos prehistóricos que con el tiempo pasaron a formar parte del folclore popular, se relacionan con el culto a los muertos y consisten en una serie de apariciones de seres mágicos femeninos, normalmente en las horas del entreabierto (mediodía y medianoche) junto a elementos naturales como corrientes de agua y elementos rocosos⁹. A pesar de haberse mantenido sobre todo en territorios de tradición celta, no podemos descartar la posibilidad de que elementos culturales similares se hubieran conservado en figuras del cristianismo como Tecla. De hecho, su santuario en Seleucia se construirá en torno a la gruta por la que se supone que penetró en la tierra según la versión local de la leyenda que recoge el autor de la *Vida y milagros*.

Por otro lado, más o menos en la misma época se relata una leyenda con la que quizá podría establecerse un paralelo interesante, más aún si cabe, por las similitudes

⁹ FRAZÃO, F. & MORAIS, G. (2009) *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*. Vol. I. Lisboa.

entre las diversas características comunes de apóstoles y de filósofos que comentábamos en la primera parte de este estudio. Se trata de la desaparición en el Etna del filósofo presocrático Empédocles. De nuevo es Diógenes Laercio, autor del siglo III, quien narra en sus *Vidas de los Filósofos Ilustres* cómo Empédocles, filósofo de Agrigento (Sicilia), se arrojó al final de sus días al Etna para dejar fama de haberse convertido en un dios y que el volcán incluso devolvió una de sus sandalias (DL VIII 69)¹⁰.

Pero el texto sobre Tecla no acaba aquí, como ocurrirá en el añadido del códice de Oxford (G) que analizaremos a continuación, sino que Tecla regresa a la superficie terrestre para marchar hacia Roma y reencontrarse así con Pablo. Cuando llega a la ciudad imperial se entera de que éste ya ha fallecido, algo lógico si tenemos en cuenta que en el momento del primer encuentro entre ambos personajes en los *ATh* Pablo ya es un adulto entrado en años y Tecla no es más que una joven que ni siquiera ha tomado esposo. Finalmente, Tecla también muere y es enterrada a dos o tres estadios de la tumba del apóstol. Desde el punto de vista literario, este viaje de Tecla a Roma para reencontrarse con su maestro serviría para cerrar el ciclo novelesco, como apunta Mangogna (2006: 152 n.216), si bien también podría haber representado un intento de introducir o potenciar en algún momento determinado su culto en la ciudad imperial. Como los propios fragmentos de los *Acta Pauli* afirman, Pablo había sido decapitado en Roma por orden de Nerón y allí había sido enterrado (*MP* 7).

De todos modos, parece que, como apunta Moraldi (1971: 1098) o Rordorf¹¹, se produjo una confusión entre la Tecla de Iconio y la mujer cristiana homónima, cuya tumba hallaron en la via Ostiense a finales del siglo XIX¹². Este hallazgo arqueológico, que coincidiría aproximadamente con las indicaciones geográficas que nos ofrece la narración, nos sirve para datar la redacción de este primer añadido como muy pronto en el último cuarto del siglo III, ya que los restos encontrados han sido fechados en época preconstantiniana, concretamente en los años del emperador Claudio II (268-270).

Con todo y con eso, no son los únicos indicios que apuntan a que entre la antigüedad tardía y los inicios de la Edad Media se desarrolló un cierto culto a Tecla en

¹⁰ BERNABÉ, A. (1988) *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid, p. 190. Para la traducción de la obra de Diógenes Laercio recomendamos: GARCÍA GUAL, C. (2007) *Diógenes Laercio. Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid.

¹¹ RORDORF, W. (1984) "Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale", *Augustinianum* 24, pp. 79-82.

¹² ARMELLINI, M. (1889) "Oratorium und Coemeterium der Hl. Thecla", *RQA* 3, 343-353.

Roma. Tecla era venerada en una basílica en el monasterio *ad aquas salvias*¹³, donde probablemente su culto habría gozado de cierta relevancia a mediados del siglo VII gracias a los monjes exiliados de Cilicia e Isauria durante las incursiones árabes en las regiones de Asia Menor en aquella época (años 630-640)¹⁴.

A continuación, lo que tenemos es un resumen de la vida de la santa en la que, por vez primera, se nos ofrecen datos concretos acerca de su edad en el momento de los martirios sufridos: diecisiete cuando se produce el martirio en Iconio y dieciocho cuando se lleva a término en Antioquía, lo que supone la consolidación de su culto. Este pequeño añadido es un ejemplo claro de martirologio, pequeño texto en el que se distinguen las tres partes fundamentales indicadas por Aigrain (1953: 12-13): el nombre del mártir, las fechas en las que se ha de celebrar su obituario y un pequeño resumen de su vida. Volviendo a la cronología vital que nos ofrece el texto, Tecla moriría con noventa años, setenta y dos de los cuales, esto es inmediatamente después del segundo martirio, los habría pasado en una gruta, elemento propio del ascetismo cristiano de la época del que también se hará eco el final del códice G.

Por otro lado, también se insiste en el gran número de curaciones obradas por la santa, seguramente el aspecto fundamental que caracterizará la figura de Tecla y su santuario en Seleucia, en el que se practicaba la *incubatio* y se producían una serie de milagrosas recuperaciones que se recogen en sus *Milagros* escritos en Seleucia en el siglo V. Finalmente, encontramos la clausura formal $\bar{\omega}$ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (*ATH* 45, 6-7) y que no es más que una variante de la ya comentada καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν que aparecía en *ATH* 42 para glorificar la figura de Jesucristo. Esta fórmula aparece en *IPet.* 4, 11 y *Apoc.* 1, 6 y 5, 13, pero con el tiempo se utiliza de manera generalizada para concluir de manera formal las actas de los mártires o los relatos sobre ellos.

Por esta razón aparece al final de un nutrido grupo de obras hagiográficas de este tipo como los *Hechos y martirio de Apolonio* (47, 8), las dos recensiones del texto de los *Hechos de Justino y de sus siete compañeros* (A 6, 1, 3 y B 6, 3, 9), el *Martirio de los santos Carpio, Papilo y Agatónice* (47, 4), el *Martirio de Ignacio de Antioquía* (7, 3, 9), la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (21, 38) o los *Hechos de Jantipa y Polixena* (42, 9). Así, estaríamos ante un tópico de este tipo de literatura en los primeros siglos del

¹³ COOPER, K. (1995) "A saint in exile: the early medieval Thecla at Rome and Meriamlik", *Hagiographica* 2, pp. 14-20.

¹⁴ ANTONELLI, F. (1928) "I primi monasteri di monaci orientali in Roma", *RAC* 5, 105-121.

cristianismo, cuyo uso se generaliza a partir del siglo IV con la eclosión definitiva de la literatura cristiana.

B) Oxon. Barocc. gr. 180 (G)

καὶ νεφέλη φωτεινὴ ὠδήγει αὐτήν. καὶ εἰσελθοῦσα ἐν Σελευκίᾳ ἐξῆλθεν
ἐξω τῆς πόλεως ἀπὸ ἐνὸς σταδίου· καὶ ἐκείνους δὲ ἐδεδοίκει, ὅτι τὰ εἰδῶλα
ἐθεράπευον. καὶ ὁδηγὸς γέγονεν αὐτῆς ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ
Καλαμῶνος ἦτοι Ῥοδεῶνος· καὶ εὐροῦσα ἐκεῖ σπήλαιον εἰσῆλθεν αὐτῷ.
5 καὶ ἦν ἐκεῖ ἐπὶ ἔτη ἱκανά, καὶ πολλοὺς καὶ χαλεποὺς πειρασμοὺς ὑπέστη
ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ ὑπήνεγκεν γενναίως βοηθουμένη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.
μαθοῦσαι δὲ τινες τῶν εὐγενίδων γυναικῶν περὶ τῆς παρθένου Θέκλης,
ἀπίησαν πρὸς αὐτήν καὶ ἐμάνθανον τὰ λόγια τοῦ θεοῦ· καὶ πολλαὶ ἐξ
αὐτῶν ἀπετάξαντο τῷ βίῳ καὶ συνήσκουν αὐτῇ. καὶ φήμη ἀγαθὴ ἤχθη
10 πανταχοῦ περὶ αὐτῆς, καὶ ἰάσεις ἐγίνοντο ὑπ' αὐτῆς. γνοῦσα οὖν πᾶσα ἡ
πόλις καὶ ἡ περὶχωρος, ἔφερον τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν ἐν τῷ ὄρει, καὶ πρὶν
ἢ τῇ θύρᾳ προσεγγίσωσι, θᾶπτον ἀπηλλάττοντο, οἷψ δῆποτε κατείχοντο
νοσήματι, καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα κρᾶζοντα ἐξήρχοντο· καὶ πάντες
κατελάμβανον τὰ ἴδια αὐτῶν ὑγιῆ, δοξάζοντες τὸν θεὸν δόντα τοιαύτην
15 χάριν τῇ παρθένῳ Θέκλῃ. οἱ ἰατροὶ οὖν τῆς πόλεως Σελευκίῶν
ἐξουδενώθησαν, τὴν ἐμπορείαν ἀπολέσαντες, καὶ οὐδεὶς λοιπὸν
προσεῖχεν αὐτοῖς· καὶ φθόνου καὶ ζήλου πλησθέντες ἐμηχανοῦντο κατὰ
τῆς τοῦ Χριστοῦ δούλης τὸ τί αὐτῇ ποιήσωσιν. ὑποβάλλει οὖν αὐτοῖς ὁ
διάβολος λογισμὸν πονηρόν. καὶ μιᾷ τῶν ἡμέρῶν συναχθέντες καὶ
20 συνέδριον ποιήσαντες συμβουλευόνται πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· Αὕτη ἡ
παρθένος ἱερὰ τυγχάνει τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος· καὶ εἴ τι ἂν αἰτήσῃ
αὐτήν, ἀκούει αὐτῆς ὡς παρθένου οὔσης, καὶ φιλοῦσιν αὐτήν πάντες οἱ
θεοί. δεῦτε οὖν λάβωμεν ἄνδρας ἀτάκτους καὶ μεθύσωμεν αὐτοὺς οἷον
πολὺν καὶ δώσωμεν αὐτοῖς χρυσίον πολὺ καὶ εἴπωμεν αὐτοῖς· εἰ δυνηθῆτε
25 φθεῖραι καὶ μιᾶναι αὐτήν, διδοῦμεν ὑμῖν καὶ ἄλλα χρήματα. ἔλεγον οὖν
πρὸς αὐτοὺς οἱ ἰατροὶ ὅτι ἐὰν ἰσχύσουσιν αὐτήν μιᾶναι, οὐκ ἀκούουσιν
αὐτῆς οἱ θεοὶ οὔτε Ἄρτεμις ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. ἐποίησαν οὖν οὕτως.
καὶ ἀπελθόντες οἱ πονηροὶ ἄνδρες ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ ἐπιστάντες ὡς λέοντες

τω σπηλαίῳ ἐπάταξαν τὴν θύραν· ἤνοιξεν δὲ ἡ ἀγία μάρτυς Θέκλα,
30 θαρροῦσα ᾧ ἐπίστευσεν θεῶ· προέγνω γὰρ τὸν δόλον αὐτῶν. καὶ λέγει
πρὸς αὐτούς· τί θέλετε, τέκνα; οἱ δὲ εἶπον· τίς ἐστὶν ἐνταῦθα λεγομένη
Θέκλα; ἡ δὲ εἶπεν· Τί αὐτὴν θέλετε; λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· συγκαθευδῆσαι
αὐτῇ θέλομεν. λέγει αὐτοῖς ἡ μακαρία Θέκλα· ἐγὼ ταπεινὴ γραῦς εἰμί,
35 δούλη δὲ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ κἂν τί ποτε δοῦσαι θέλετε
ἄτοπον εἰς ἐμέ, οὐ δύνασθε. λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· οὐκ ἐστὶν δυνατὸν μὴ
πρᾶξαι εἰς σὲ ἅ θέλομεν. καὶ ταῦτα εἰπόντες ἐκράτησαν αὐτὴν ἰσχυρῶς,
καὶ ἐβούλοντο καθυβρίσαι αὐτήν. ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς μετ' ἐπιεικειᾶς·
ἀναμείνατε, τέκνα, ἵνα ἴδητε τὴν δόξαν κυρίου. καὶ κρατουμένη ὑπ' αὐτῶν
ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν· ὁ θεὸς ὁ φοβερὸς καὶ ἀνείκαστος καὶ
40 ἔνδοξος τοῖς ὑπεναντίοις, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ πυρός, ὁ μὴ παραδῶσας με
Θάμυρι, ὁ μὴ παραδῶσας με Ἀλεξάνδρῳ, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ θηρίων, ὁ
διασῶσας με ἐν τῷ βυθῷ, ὁ πανταχοῦ συνεργήσας μοι καὶ δοξάσας τὸ
ὄνομα σου ἐν ἐμοί, καὶ τανῦν ῥῦσαί με ἐκ τῶν ἀνόμων ἀνθρώπων
τούτων, καὶ μὴ ἐάσης με ἐνυβρίσαι τὴν παρθενίαν μου, ἣν διὰ τὸ ὄνομά
45 σου ἐφύλαξα μέχρι τοῦ νῦν, ὅτι σὲ φιλῶ καὶ σὲ ποθῶ καὶ σοὶ προσκυνῶ τῷ
πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι ἀγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. καὶ ἐγένετο
φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· μὴ φοβηθῆς Θέκλα, δούλη μου ἀληθινή,
μετὰ σοῦ γὰρ εἰμί· ἀπόβλεψον καὶ ἴδε ὅπου ἠνέφκται ἔμπροσθέν σου, ἐκεῖ
γὰρ οἶκος αἰώνιος ἔσται σοι, κάκεῖ τὴν ἐπίσκεψιν δέχη. καὶ πασχοῦσα ἡ
50 μακαρία Θέκλα ἶδεν τὴν πέτραν ἀνεωχθεῖσαν ὅσον χωρεῖ ἄνθρωπον
εἰσιέναι, καὶ κατὰ τὸ λεχθὲν αὐτῇ ἐποίησεν, καὶ ἀποφυγοῦσα γενναίως
τοὺς ἀνόμους εἰσῆλθεν εἰς τὴν πέτραν· καὶ συνεκλείσθη εὐθύς ἡ πέτρα,
ὥστε μήτε ἄρμὸν φαίνεσθαι. ἐκεῖνοι δὲ θεωροῦντες τὸ παράδοξον θαῦμα
ὥσπερ ἐν ἐκστάσει ἐγίνοντο, καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπισχεῖν τὴν τοῦ θεοῦ
55 δούλην, ἀλλ' ἡ μόνον τοῦ μαφορίου αὐτῆς ἐπελάβοντο καὶ μέρος τι
ἠδυνήθησαν ἀποσπάσαι· κάκεῖνο κατὰ συγχώρησιν θεοῦ πρὸς πίστιν τῶν
ὀρώντων τὸν σεβάσμιον τόπον, καὶ εἰς εὐλογίαν ταῖς μετὰ ταῦτα γενεαῖς,
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ καρδίας
καθαρᾶς. ἔπαθεν οὖν ἡ τοῦ θεοῦ πρωτομάρτυς καὶ ἀπόστολος καὶ

60 παρθένος Θέκλα ἢ ἀπὸ τοῦ Ἰκονίου ἐτῶν δέκα ὀκτώ· μετὰ δὲ τῆς
ὁδοιπορίας καὶ τῆς περιόδου καὶ τῆς ἀσκήσεως τῆς ἐν τῷ ὄρει ἔζησεν ἔτη
ἄλλα ἑβδομήκοντα καὶ δύο· ὅτε δὲ προσελάβετο αὐτὴν ὁ κύριος, ἦν ἐτῶν
ἑνενήκοντα, καὶ οὕτως ἡ τελείωσις αὐτῆς γίνεται. γίνεται δὲ ἡ ὁσία μνήμη
65 αὐτῆς μηνὶ Σεπτεμβρίῳ εἰκάδι τετάρτῃ, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,
ἀμήν.

Una nube resplandeciente le mostraba el camino. Así, cuando llegó a Seleucia se marchó a un estadio de distancia fuera de la ciudad. Tenía miedo de ellos, puesto que veneraban a los ídolos. Y fue su guía en la montaña que llaman Calamón o Rodeón. Al encontrar una cueva, se introdujo en ella. Allí estuvo bastantes años y resistió muchas y muy duras pruebas por parte del diablo, y las superó con nobleza auxiliada por Cristo. Algunas de las nobles mujeres al tener noticia de la virgen acudían a ella y aprendían la palabra de Dios. Muchas de éstas incluso dejaron atrás su vida y se fueron a vivir con ella. Una excelente fama se difundió por todas partes sobre ella y efectuaba algunas curaciones. Entonces toda la ciudad y sus alrededores que sabían aquello, llevaban a sus enfermos a la montaña y antes de llegar a la puerta, eran rápidamente liberados de aquella enfermedad que una vez habían padecido y los espíritus impuros gritaban mientras salían afuera. Todos recuperaban sus almas sanas, glorificando a Dios, por haberle otorgado a la virgen Tecla tal gracia. Entonces los médicos de la ciudad de Seleucia, como habían perdido su negocio, eran ninguneados y absolutamente nadie se acercaba a ellos. Así, golpeados por la envidia y los celos maquinaron contra la sierva de Cristo lo que debían hacerle. Entonces el diablo les sugirió un malévolo plan. Un día, compadeciéndose mientras hacían una asamblea, deliberaban unos con otros diciendo: “Esta virgen debe ser una sacerdotisa de la gran diosa Ártemis. Si alguien le pregunta, escucha de ella que es virgen y que todos los dioses la estiman. ¡Vamos! Cojamos unos delincuentes, emborrachémoslos con vino en abundancia, démosles dinero en abundancia y digámosles: ‘Si sois capaces de acabar con ella y violarla os daremos aún más dinero.’” Los médicos comentaban entre ellos que si fueran capaces de violarla, ni sus dioses ni Ártemis la escucharían a favor de los enfermos. Entonces, así lo hicieron. Cuando los malhechores llegaron a la montaña, permanecieron como leones frente a la cueva y tocaron a la puerta. Pero la santa mártir Tecla abrió confiando en el dios en el que tiene fe. Pues conocía la trampa de antemano. Así les dijo: “¿Qué queréis, hijos?” Éstos respondieron: “¿Está aquí

alguien llamada Tecla?” Ella dijo: “¿Qué queréis de ella?” Aquellos le contestaron: “Queremos acostarnos con ella.” La bienaventurada Tecla les dijo: “Soy una pobre anciana, y también sierva de mi señor Jesucristo. E incluso si quisierais hacerme algo insensato, no podríais.” Entonces le dijeron: “Es imposible que no podamos hacerte lo que queramos.” Tras decir esto, la tomaron por la fuerza y quisieron violentarla. Ella, en cambio, les decía con bondad: “Esperad, hijos, para que podáis ver la gloria de Dios.” Y mientras era agarrada por ellos miró al cielo y dijo: “Dios terrible y sin igual, glorioso contra tus enemigos, el que me libró del fuego, el que no me abandonó en los brazos de Támiris, el que no me abandonó a Alejandro, el que me liberó de las bestias, el que me salvó del abismo, el que me acompaña a todas las partes, el que glorifica su nombre en mí, defiéndeme ahora de estos hombres sin ley y no permitas que ultrajen mi virginidad, que he preservado en tu nombre hasta ahora porque te amo, te deseo y te adoro a ti, padre, hijo y espíritu santo por siempre, amén.” Entonces del cielo salió una voz que decía: “No temas Tecla, mi verdadera sierva, estoy contigo. Mira y observa donde se ha abierto un hueco delante de ti, allí estará tu casa eterna, allí tendrás acogida. La bienaventurada Tecla al volverse vio una roca que se abría lo suficiente como para que entrara una persona, y lo hizo tal y como se le había dicho, y violentamente se escapó de los malhechores y entró en la roca. Al punto, la roca se cerró de tal modo que no se veía ninguna fisura. Aquéllos, por su parte, observando el extraordinario espectáculo como si estuvieran en éxtasis, no fueron capaces de detener a la sierva de Dios, sino que se apoderaron tan sólo de su velo y además se tuvieron que contentar con arrancar una parte. Por consentimiento de Dios a causa de la fe de los que habían visto aquel venerado lugar, por la bendición a las generaciones futuras, a los que creen en nuestro señor Jesucristo con corazón puro. La protomártir de Dios, apóstol y virgen Tecla de Iconio padeció su primer martirio cuando tenía dieciocho años. Tras su periplo, su retorno y su retiro a la montaña vivió otros setenta y dos años. Cuando el señor la tomó consigo, tenía noventa años y así fue su final. Su santa conmemoración es el veinticuatro del mes de Septiembre, para gloria del padre, del hijo y del espíritu santo, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén.

Comentario:

En este caso, el fragmento se inicia con Tecla alejándose de Seleucia un estadio para refugiarse en un monte llamado Calamón o Rodeón, lugar identificado con alguna montaña cercana al punto en el que se encontraba el santuario de Tecla en Seleucia¹,

¹ HERZFELD, E. & GUYER, S. (1930) *Monumenta Asiae Minoris Antiqua, II (Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten des Rauhen Kilikiens)*, Manchester, pp. 74-88.

ciudad con la que ya se relaciona plenamente su actividad sanadora. El texto nos describe la vida ascética de Tecla, habitando en una gruta, donde superará numerosas pruebas por parte del diablo, enseñará y difundirá la palabra de Dios y practicará curaciones a todo aquel que hasta allí se acerque. Estos nuevos datos se encuadran en un contexto en el que a Tecla se la relaciona con los nuevos modelos del ascetismo cristiano que observamos en diversos documentos hagiográficos a partir del siglo IV. De nuevo, como en el añadido de los manuscritos parisinos, se percibe la oposición Tecla / médicos de la ciudad, quienes siguen considerándola sacerdotisa de Ártemis por su condición de virgen y deciden enviarle unos malhechores para corromperla.

La historia es algo diferente a la que transmitía el primer final alternativo. Todo aquí es mucho más elaborado y la narración aparece ampliada con extensos diálogos que tratan de hacer aún más fidedigno si cabe el relato. Tras el encuentro con los delincuentes que deseaban corromperla, encontramos la misma solución al conflicto al más puro estilo *deus ex machina* con una obertura entre las rocas por la que sólo podría caber una persona. Aquí viene la diferencia principal respecto del texto anterior y es que Tecla desaparece definitivamente en la obertura de la roca. Para mayor emoción los malhechores sólo pueden quedarse con un pedazo de su velo (μαφόριον), voz que se emplea sobre todo en época cristiana como el latino *mafors* para substituir al clásico περιβόλαιον. Dicho término es en realidad un doblete del término μαφόρτης, « court manteau porté par les femmes et les moines, pourvu d'un capuchon » (Chantraine, pp. 672-673 s.v. μαφόρτης), semitismo que penetra en la lengua griega en época cristiana y que se relaciona con el término hebreo *ma'aforet* y el arameo *ma'afortā*. La lengua del texto, a pesar de que Artés (1999: 129) indique, una gran afinidad cuantitativa y cualitativa entre el texto de los *ATH* y este añadido, parece alejarse de la simplicidad de los *ATH* y coincidir más bien con la lengua de los escritores cristianos de los siglos IV-V.

Al final del añadido, encontramos nuevamente las tres partes del martirologio, con la mención de la santa, el resumen de su vida y la fecha de su obituario, a la que se añade una nueva clausura formal con la invocación a la gloria de la santa trinidad. Por otro lado, también es interesante advertir cómo su nombre aparece ya ligado al término μάρτυς, que, en cambio, no aparecía de manera explícita en la relación de los *ATH*. Asimismo, como veremos en el siguiente capítulo de nuestro estudio, el hecho de considerar a Tecla como πρωτομάρτυς y απόστολος aproxima el añadido más al siglo

V y deberíamos tomar en consideración dicha centuria como fecha más temprana para ofrecer una datación aproximada, ya que ambos sustantivos referidos a la santa sólo aparecen en este añadido y en el texto de la *Vida y milagros de Santa Tecla*.

3. La présence de Thècle dans la littérature chrétienne jusqu'au V^e siècle

Avant-propos

Dans ce troisième chapitre de notre étude nous avons cherché à faire un parcours tout au long des siècles suivants à l'apparition des *Actes de Paul et Thècle* afin d'illustrer la fortune du texte des *ATH* chez les écrivains chrétiens postérieurs et la tradition du culte à la sainte à travers les documents qui nous fournit la littérature grecque et latine. En ce qui concerne le contexte historique, nous sommes à ce moment-là dans la période la plus déterminante de la transformation religieuse de l'Empire et de la diffusion du christianisme comme religion officielle avec ses martyrs en tant que témoins et garants de la révélation divine.

Du point de vue doctrinal, les Pères de l'Église héritèrent le *topos* classique de la faiblesse (ἀσθένεια) naturelle, physique, intellectuelle et même morale de la femme¹. La perception de la femme à cette époque-là s'articulait autour des jugements sur Marie, regardée positivement, et sur Ève, symbole du péché et du mal. Les vertus de la femme consistaient donc à une *imitatio Mariae* qui peu à peu se mélangeait et se confondait parfois avec l'*imitatio Christi*. Quoi qu'il en soit, l'aspect le plus important est la formation d'une typologie féminine chrétienne très claire, formée par trois types idéales de femme: la *virgo*, la *vidua* et la *mater*². Cette typologie traditionnelle crée une classification des états de la femme chez les Pères. Ainsi, l'état supérieur était la virginité, ensuite la viduité et finalement le mariage, où la femme était toujours subordonnée aux décisions du mari, son protecteur et sa guide³. Après les persécutions, il fut créé un vrai projet pédagogique adressé aux jeunes filles chrétiennes fondé sur la défense et la diffusion de la vie virginale⁴. C'est ici, dans la dimension de *virgo* que

¹ MATTIOLI, U. (1987) "La donna nel pensiero patristico", in Uglione, R. (ed.) *Atti del Convegno nazionale di studi su 'La donna nel mondo antico'*. Torino, 21-22-23 Aprile 1986, Torino, pp. 228-229.

² GIANNARELLI, E. (1980) *La tipologia del femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, pp. 10-14.

³ PASTORINO, A. (1985) "La condizione femminile nei Padri della Chiesa", in *Sponsa, Mater, Virgo. La donna nel mondo biblico e patristico. Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medioevale* 92, pp. 112-115.

⁴ NOVEMBRI, V. (2005) "L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi", *SdD* 1, pp. 193-195.

Thècle acquit une grande relevance en tant qu'exemple à imiter pour les femmes chrétiennes.

Dans le parcours que nous allons commencer en quelques lignes, nous observerons le passage du christianisme primitive au christianisme officiel de la première étape de l'Empire byzantin et, en même temps, nous remarquerons le passage du monde des Actes apocryphes au monde de l'hagiographie et la transformation de la παρθένος Thècle, en μάρτυς et, ensuite, en ἀπόστολος, πρωτομάρτυς et ἁγία. Ainsi, nous allons examiner les documents sélectionnés pour illustrer cette tradition des *ATH* et de la figure de la sainte. Ceux-ci ont été divisés, spécialement dans la seconde partie, celle dédiée à la figure de Thècle, en sources grecques et latines.

3.1. La fortune des *Actes de Paul et Thècle (ATH)* dans le christianisme primitif

3.1.1. Introduction

Il y a quelques années la réception de la figure de Thècle chez les Pères de l'Église fut largement étudiée. Ces recherches nous ont servi de point de départ indispensable pour cette partie de notre étude. Le premier travail sur cette question fut le livre de Holzhey au début du XX^e siècle, où le savant allemand apporta sa traduction du texte et un extensif parcours par la tradition littéraire sur Thècle à le style de notre étude, mais, bien évidemment, avec beaucoup plus de problèmes lors de l'inclusion des textes sur la jeune fille d'Iconium⁵. Quelques années plus tard, le second travail à ce sujet apparut dans les *Analecta Bollandiana*, où Aubineau compila les documents qui parlaient de Thècle après les *ATH*⁶. Le troisième travail dont nous nous sommes inspirés fut publié par Léonie Hayne en 1994. Dans cet article elle s'occupa d'interpréter la vision que les Pères de l'Église avaient sur Thècle et les différences principales entre sa tradition en Occident et en Orient⁷. Finalement, un peu plus tard, l'hongroise Monika

⁵ HOLZHEY, K. (1905) *Die Thekla-Akten: Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche*, München.

⁶ AUBINEAU, M. (1975) "Compléments au dossier de Sainte Thècle", *AB* 93, 356-362.

⁷ HAYNE, L. (1994) "Thecla and the Church Fathers", *VChr* 48-3, 209-218.

Pesthy nous offrit sa vision de la question dans l'analyse du texte des *ATH* dirigée par Bremmer⁸.

L'importance de Thècle en tant que protomartyre et sainte chrétienne ne se réduit pas tout simplement aux témoignages littéraires grecs ou latins où elle apparaît mentionnée mais aussi à la transmission et la traduction des *ATH*. Outre les additions aux manuscrits déjà vues, nous devons souligner les traductions latines⁹, syriaques¹⁰ et coptes du texte (cf. Schmidt 1904) et même la présence de Thècle dans la tradition turque¹¹, ce qui démontre l'intérêt général des chrétiens par son histoire.

3.1.2. Le jugement des Pères de l'Église

Comme nous l'avons déjà mentionné, le premier témoignage de la transmission du texte des *ATH* apparaît chez Tertullien, qui dans son traité *De baptismo* (17, 4-5), faisait allusion au texte en critiquant son auteur et l'autorité qu'il conférait à la femme pour administrer le baptême et diffuser la doctrine chrétienne. Outre toutes les implications soulignées à partir de cette mention, le fait le plus remarquable est qu'il nous serve à délimiter le *terminus ante quem* et à savoir que vers la fin du second siècle le texte était déjà bien connu dans les milieux chrétiens du nord de l'Afrique.

Un peu plus tard Hippolyte dans son *Commentaire sur Daniel*, composé vers les années 202-204, parlait du texte des *Acta Pauli* et lui attribuait une certaine autorité, ce qui pourrait signifier que le texte circulait parmi les communautés chrétiennes du début du III^e siècle de la même manière que les évangiles ou les actes canoniques¹².

1. καὶ εἶπεν Δανιὴλ τῷ βασιλεῖ: «ὁ θεὸς μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων καὶ οὐκ ἔλυμήναντό με, ὅτι κατενώπιον αὐτοῦ εὐθύτης εὐρέθη μοι καὶ ἐνώπιον δέ σου, βασιλεῦ, παράπτωμα οὐκ ἐποίησα.»
2. πόσον ποιεῖ πεποιθήσιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν μᾶλλον ἢ ἀνθρώπους. Ἄνθρωποι μὲν γὰρ ἀπελπίζουσιν καὶ θανάτῳ παραδιδόασιν, ὁ δὲ θεὸς «τοὺς δούλους αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείπει· διὰ τοῦτο ὁ ψαλμῶδὸς διδάσκει λέγων «ἀγαθὸν

⁸ PESTHY, M. (1996) "Thecla among the Fathers of the Church", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 164-178.

⁹ VON GEBHARDT, O. (1902) *Passio S. Theclae virginis. Die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen*, Leipzig.

¹⁰ WRIGHT, W. (1968) *Apocryphal Acts of the Apostles*, Amsterdam.

¹¹ ZIEME, P. (2002) "Paulus und Thekla in der türkischen Überlieferung", *Apocrypha* 12, 53-62.

¹² Bovon (1988: 20) considère que le canon ne commença pas à se définir qu'à partir l'année 180. Ce savant pense que pendant cette époque les évangiles et le reste de textes *a posteriori* canoniques coexistaient avec ceux qu'on agroupe sous la catégorie d'apocryphes.

πεποιθέναι ἐπὶ κύριον ἢ πεποιθέναι ἐπ' ἄνθρωπον· ἀγαθὸν ἐλπίζειν ἐπὶ κύριον ἢ ἐλπίζειν ἐπ' ἄρχουσιν. »

3. τότε τοίνυν τοῦ ἀγγέλου φανέντος ἐν τῷ λάκκῳ τὰ μὲν θηρία τὰ ἄγρια ἡμερώθησαν, καὶ τούτῳ τὰς οὐράς σείοντα προσέχαιρον ὡς νέῳ Ἀδὰμ ὑποτασσόμενα, λείχοντα μὲν τοὺς τοῦ Δαυιὴλ ἁγίους πόδας καὶ πρὸς τὰ ἴχνη τῶν τούτου ποδῶν ἐκυλίοντο πατεῖσθαι καὶ αὐτοὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντα.

4. εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Παύλου εἰς θηρία κατακριθέντος ἀφείς ἐπ' αὐτὸν ὁ λέων εἰς τοὺς πόδας ἀναπεσῶν παριέλειχεν αὐτὸν, πῶς οὐχὶ καὶ ἐπὶ τοῦ Δαυιὴλ γενόμενα πιστεύσομεν, εἴπερ καὶ αὐτὸς Δαρεῖος πᾶσιν ταῦτα διὰ γραμμάτων ἀποστείλας διηγήσατο καὶ ἐν ταῖς Περσῶν καὶ Μήδων βίβλοις ταῦτα ὄντως ἕως σήμερον ἀναγέγραπται, ἵνα μὴ μόνον Ἑβραῖος, μηδὲ μόνον Βαβυλώνιοι, ἀλλὰ καὶ Μῆδοι, καὶ Πέρσαι καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν οἰκοῦντα ἀκούσαντες τὰ γενόμενα καὶ αὐτοὶ τὸν θεὸν φοβηθῶσιν (Hippolyte, *Commentarium in Daniele* III, 29, 1-4).

1. Et Daniel dit au roi : « Mon dieu a envoyé son ange et a fermé la bouche des lions et je n'ai aucun mal, parce que face à lui on a fait justice, et devant vous, roi, je n'ai commis pas de fautes (*Dan.* 6, 23). »

2. Il faut avoir une confiance majeure en dieu qu'en les hommes. Car les hommes désespèrent et sont-ils livrés à la mort, mais Dieu « n'abandonne pas ses esclaves. Pour cela le psalmiste enseigne et dit 'Est plus beau avoir confiance en Dieu qu'avoir confiance en les hommes. Est plus beau croire en Dieu que croire en le gouverneur'. »

3. Ensuite, lorsque l'ange apparaissait dans la fosse, les bêtes sauvages furent domptées et saluent en mouvant leurs queues comme s'ils se soumettent au nouveau Adam, et tandis qu'elles léchaient les saints pieds de Daniel, celles-ci roulent par terre en suivant les traces de ses pieds comme si elles voulussent être foulées par lui-même.

4. Car si nous croyons que lorsque Paul fut condamné aux bêtes, le lion lancé contre lui, en se jetant à ses pieds les lécha, ne croirons pas moins ce qui s'est passé avec Daniel, et si le même Darius raconta tout en le faisant dire à travers quelques récits et il a été écrit en réalité jusqu'aujourd'hui dans les livres des perses et des mèdes, afin que ne pas seulement l'hébreu ou les babyloniens, mais aussi les mèdes, les perses et toutes les races qui habitent sous le ciel écoutaient ce qui s'est passé et ils-mêmes craignent Dieu.

Le passage d'Hippolyte ne reflète pas une opinion négative comme dans le cas de Tertullien. Celui-ci se limite tout simplement à comparer Daniel avec Paul vu que tous les deux avaient affronté une situation semblable. En fait, il utilise la scène du lion pour justifier la véracité du récit de Daniel, raison pour laquelle la légende devrait être bien connue par les chrétiens de son temps. Bien qu'il ne mentionne pas Thècle, il faut rappeler que le texte des *ATH* appartenait au début aux *Acta Pauli*, mais qu'*a posteriori* il aurait circulé tout seul en tant que narration indépendante. Étant donné qu'Hippolyte est un écrivain du début du III^e siècle, le texte des *ATH* connu par lui-même contiendrait l'histoire de Thècle. Malgré tout cela, il ne met pas en rapport l'histoire de Daniel avec

celle de la jeune fille d'Iconium, comme le faisaient les chrétiens de son temps, qui utilisaient les mêmes caractéristiques iconographiques pour tous les deux.

D'un autre côté, un autre auteur très important pour observer la réception du texte des *Acta Pauli* dans le christianisme du III^e siècle est Origène. Dans la traduction latine du *De principiis* d'Origène, rédigée par Rufin d'Aquilée on constate qu'Origène connaissait les *Acta Pauli*. Le théologien alexandrin les mentionnait avec ce même titre :

Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille qui in Actibus Pauli scripta est quia « hic est verbum animal vivens » (De principiis I 2, 3).

Il me semble bien ce qui est dit dans cette expression qui est écrit dans les *Actes de Paul* selon laquelle « Ceci est le verbe, un animal vivant ».

Piñero et Del Cerro (2005: 686) nous indiquent que le texte qu'Origène attribuait aux *Actes de Paul* n'apparaît pas dans les fragments aujourd'hui conservés. De toute façon, il est très probable que cette citation des *Actes de Paul* se trouvât dans quelques-unes des sections perdues du texte. Quoiqu'il en soit, ces mêmes savants rattachent la citation aux *Actes de Pierre* (38). À leur avis, il s'agirait peut-être d'une confusion du théologien alexandrin.

D'un autre côté, il y a quelques années François Bovon indiqua une citation des *Actes de Paul*, en réalité de la partie des *ATH*, récupérée dans le traité d'Origène *Sur la Pâque* (36, 6-37, 1). Cette citation avait été normalement rattachée à la *Première Epître aux Corinthiens* (7, 29), mais à cause des problèmes textuels des éditeurs du texte, Bovon (1994: 115-117) proposa les *ATH* comme la source du passage.

« μακάριοι γὰρ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς οἱ μὴ ἔχοντες », ὁ ἀποστόλος εἶρηκεν.

car « bienheureux sont ceux qui ont des femmes s'ils vivent comme ceux qui n'en ont pas », a dit l'apôtre. (trad. François Bovon)

Selon Bovon (1994: 114), Origène distinguait parmi les écrits apocryphes « ceux qu'il considère comme compatibles avec la foi de l'Église et ceux qu'il repousse vigoureusement ». Celui-ci ajoute que, parmi ces textes, il utilise les moins suspects pour soutenir sa position théologique. La preuve la plus significative est l'apparition de cette citation dont Bovon parle. De toute façon, elle n'est pas la seule référence au texte

des *ATH* que nous pouvons lire chez l'auteur alexandrin. Le théologien mentionne les traîtres Dèmas et Hermogènes dans son *Commentaire sur l'Exode* (12, 276, 30-39).

καὶ Παῦλος δὲ τὸν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ τῷ λόγῳ τυφλῶν διὰ τῶν πόνων ἐπιστρέφει αὐτὸν εἰς θεοσέβειαν, λέγων αὐτῷ· « ὦ πλήρης παντός δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὸς πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύση διαστρέφων τὰς ὁδοὺς Κυρίου τὰς εὐθείας, καὶ νῦν ἔση τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ ». ποίου καιροῦ ; ἢ τοῦ ὅτε ἐπιπληχθεὶς καὶ βασανισθεὶς διὰ τὰ ἁμαρτήματα, ἔμελλε μετανοῶν ἄξιος γίνεσθαι ἀμφοτέρως τὸν ἥλιον ἰδεῖν κατὰ ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα, ἵνα ἐξαγγέλληται ἡ θεία δύναμις ἐπὶ τῇ ἀποκαταστάσει τῶν ὄψεων αὐτοῦ· καὶ κατὰ ψυχὴν, ὅτε ἔμελλε πιστεύων ὄνασθαι τῆς θεοσεβείας ; ἀλλὰ καὶ Δημᾶς, καὶ Ἑρμογένης, οὓς παρέδωκε τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν, παραπλήσιόν τι πεπόνθασι τοῖς προειρημένοις.

Et Paul, lorsqu'il était avec le proconsul Sergius Paulus, le convertit avec difficulté à la pitié de Dieu en l'aveuglant avec sa parole et en lui disant : « Homme plein de ruse et de méchanceté, fils du diable, ennemi de toute justice, ne cesseras-tu jamais de tourner les chemins droits du seigneur ? Maintenant tu resteras aveugle sans voir le soleil pendant quelque temps. » Combien de temps ? Quand, après avoir été frappé et mis à l'épreuve à cause de ses erreurs, en se repentant, il sera digne de voir le soleil de deux façons : avec son corps et avec son âme, afin que la puissance divine lui soit annoncée par le rétablissement de sa vue. Et avec son âme, quand est-ce qu'il en croyant jouira de la pitié de Dieu ? Dèmas et Hermogènes, auxquels il livra à Satan, « pour qu'ils apprissent à ne pas blasphémer », souffrirent de quelque chose d'approchant à celles que ont été déclarées.

Dans le texte on peut observer comment Origène raconte le châtement subi par le magicien Bar-Jésus, aussi appelé Élymas, lorsqu'il voulait éloigner de la foi divine le proconsul Paulus Sergius (*Acta* 13, 1-12), et met un rapport cette scène avec Dèmas et Hermogènes, sur lesquels il nous dit qu'ils souffrirent un sort semblable. Le texte d'Origène est très intéressant par des raisons diverses. D'abord parce que l'allusion à Dèmas et Hermogènes démontre qu'il connaissait l'histoire racontée dans les *ATH*. En revanche, si nous lisons attentivement le passage nous noterons qu'il parle du châtement enfreint par Paul aux deux traîtres. Mais de quel châtement est-ce qu'il est en train de parler ? Dans les *ATH* Dèmas et Hermogènes disparaissent de la scène après avoir tramé avec Thamyras le plan pour porter Paul devant le gouverneur de la ville d'Iconium. D'ailleurs, Origène introduit une citation de la *Première Epître à Timothée* (1, 20), mais, qu'en réalité, n'est pas associée à Dèmas et Hermogènes, mais à Hyménée et Alexandre, auxquels l'apôtre avoue avoir livrés à Satan pour avoir renoncé à la foi.

Ce même passage appartenant à Origène apparaît aussi dans la *Philocalie* (27, 8) compilée par Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée, qui, apparemment, ne montre pas des problèmes textuels dans le passage. Évidemment le problème est à nous, vu que nous devons interpréter ce mélange d'histoires qui nous montre le texte du théologien alexandrin. L'explication la plus cohérente serait que les fragments perdus des *Actes de Paul*, ceux qui précéderaient la partie des *Ath* raconteraient le châtement de Paul contre Dèmas et Hermogénès et que, par conséquent, Origène aurait mis en rapport son châtement avec celui subi par Hyménée et Alexandre dans l'épître à Timothée en se faisant écho d'une tradition aujourd'hui inconnue.

Toutefois, ce mélange fait par Origène pourrait n'avoir pas été une ressource littéraire pour mettre un rapport l'histoire du châtement de Bar-Jésus avec l'hypothétique histoire du châtement des deux traîtres des *Ath*, mais, par contre, une inclusion consciente d'une référence bien connue par les destinataires de son commentaire sur l'*Exode* dont le fragment appartient. Au bout du compte, ce qu'aurait fait Origène aurait été utiliser une allusion d'un texte célèbre à ce moment-là pour renforcer et même augmenter l'impact de la comparaison et la dureté de la puissance punitive de Paul contre ceux qui blasphèment et s'éloignent de la foi chrétienne.

Outre ces deux références, il y a une dernière allusion directe aux *Actes de Paul* chez Origène dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (PG 20, 12, 90), où il mentionne directement le texte et même reproduit un passage concret (AP 7, 39) au début :

εἶ τῷ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον : « ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι », οὗτος, ὡς μετὰ τὴν ἐπιδημίαν παραδέχεται τὸ « ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι » γινόμενον, οὕτω καὶ πρὸ τῆς ἐπιδημίας, ὅταν τὰ αὐτὰ αἰτία γίνηται τὸ λέγεσθαι ἄν : « ἤδη μέλλω σταυροῦσθαι ». διὰ τί γὰρ οὐχὶ ὡς « ἄνωθεν » μέλλει σταυροῦσθαι, καὶ πρότερον ἐσταύρωτο; ὄρα δὲ εἰ μὴ μόνων τῶν μετὰ τὴν παρουσίαν ἐστὶν ἁγίων φωνὴ τὸ « Χριστῷ συνεσταύρωμαι », ἀλλὰ καὶ τῶν προτέρων, ἵνα μὴ διαφέρειν λέγωμεν τοὺς μετὰ τὴν παρουσίαν ἁγίους Μωσέως καὶ τῶν πατριαρχῶν (*Commentarium in Evangelium Johannem* PG 20, 12, 91-93).

Si l'on admet comme vrai, ce qui est écrite dans les *Actes de Paul* comme si l'avait dit le Sauveur : « Je vais être crucifié à nouveau », lui-même, parce qu'après son séjour acceptait le « Je vais être crucifié à nouveau », ainsi même avant de son séjour, quand ils existaient les causes pour dire : « je vais être crucifié maintenant ». Mais pourquoi est-ce qu'il va être crucifié à nouveau, s'il a été déjà crucifié une fois ? Pensez que l'expression « je suis crucifié avec le Christ » n'appartient pas seulement aux saints

après l'arrivée du Christ, mais aussi à ceux qui étaient avant, pour que nous ne disions pas que les saints après l'arrivée du Christ dépassent Moïse et les patriarches.

Origène mentionne donc les *Actes de Paul* avec le titre *Παύλου Πράξεις*, nomenclature normalement employée par la critique pour nommer cet ouvrage. D'autre part, il est intéressant d'observer comment il se prémunit contre le danger d'accepter les paroles de Christ comment s'ils étaient, effectivement, à lui-même (εἴ τω δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον). Ces précautions d'Origène nous indiquent que le texte des *Actes de Paul*, ne comptait pas sur l'approbation totale des théologiens de l'époque.

Il faut considérer qu'à ce moment-là le canon biblique n'était pas encore défini officiellement. Pour cette raison nous y trouvons des variantes très étonnantes d'une liste canonique à une autre. Par exemple, dans le *Fragment de Muratori* (II 71-80), *circa* l'année 200, apparaissent parmi les textes canoniques l'*Apocalypse de Pierre* et le *Pasteur d'Hermas*. Ces deux ouvrages accompagnaient aussi les *Actes de Paul* dans l'appelé *Codex Claramontanus* (cf. Piñero & Del Cerro, 2005: 686 n.7), manuscrit qui contient une liste de textes considérés canoniques et qui appartenait à coup sûr à cette même époque. Schneemelcher (1964: 238) nie le caractère gnostique du texte des *Actes de Paul* et Piñero et Del Cerro (2004: 29) jugeaient le récit de Paul comme le plus correcte des apocryphes sur les apôtres du point de vue doctrinal. En outre, Harnack démontra le caractère canonique des *Actes de Paul* pour l'auteur de la *Caena Cypriani*, d'après les passages de cet ouvrage qu'il utilisait comme s'il s'agirait d'un texte canonique¹³.

De toute façon, le texte des *Actes de Paul* ne réussit pas à surpasser l'étape de configuration du canon et à cause de l'opinion des théologiens chrétiens du III-IV^e siècle fut condamné à l'oubli par la hiérarchie ecclésiastique. Pour cette condamnation définitive, qui ne fermera pas la tradition de Thècle, surtout en Orient, il fallut deux des grands personnalités du christianisme primitive, une en Orient et une autre en Occident : Eusèbe de Césarée et Jérôme de Stridon. Leurs critiques s'ajoutèrent à celle qu'avait prononcée Tertullien vers la fin du seconde siècle et à la *communis opinio* qui affirmait que le texte ne pouvait pas être authentique, parce qu'il concédait beaucoup d'autorité à la femme et montrait un caractère trop romanesque et merveilleux.

¹³ HARNACK, A. (1899) *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die «Acta Pauli»*, Leipzig.

Dans le troisième livre de l'*Histoire Ecclésiastique* (III 25) Eusèbe de Césarée dresse une classification des textes chrétiens de son temps qui nous serve pour avoir constance des différentes catégories qui existaient avant la configuration définitive du canon. Pour lui les textes canoniques, ceux qui étaient acceptés par tous, sont les quatre évangiles, les *Actes des Apôtres*, les épîtres de Paul, la première de Jean, la première de Pierre et l'*Apocalypse* de Jean, même s'il nous indique que quelques-uns écartaient ce dernier texte du reste du groupe. La seconde catégorie l'intégraient les textes qui étaient contestés, quoiqu'un grand nombre de théologiens les admettaient. Ceux-ci étaient l'épître de Jacques, celle de Jude, la seconde de Pierre et la troisième de Jean. L'intérêt pour notre étude on le trouve surtout dans la troisième catégorie dont Eusèbe parle, celle des apocryphes, en opposition avec la quatrième, celle des textes hérétiques.

ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου Πράξεων ἢ γραφῆ ὃ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ Ἀποκάλυψις Πέτρου καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαὶ ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις, εἰ φανείη· ἦν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις. ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.

ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν εἶη, ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίνοντες τὰς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγόμενας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχομεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἰρετικῶν προφερομένας ἥτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία ἢ καὶ τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις (*Hist. Eccl.* III 25, 4-6).

Il faut placer dans les apocryphes les *Actes de Paul*, le livre qu'on nomme le *Pasteur*, l'*Apocalypse de Pierre*, l'épître attribuée par quelques-uns à Barnabé et qu'on nomme la *Didaché des apôtres* et, si l'on veut, comme je l'ai dit auparavant, l'*Apocalypse de Jean*. Quelques-uns le rejettent, et d'autres le jugent parmi les ouvrages reconnus. Certains comptent parmi ces livres l'*Évangile des Hébreux*, que les hébreux qui ont reçu le Christ estiment d'une façon spéciale.

Tous ces ouvrages peuvent être considérés discutés. Nous croyons nécessaire un catalogue tel, en distinguant les écrits que la tradition ecclésiastique a jugés vrais, authentiques et acceptés de ceux de différente catégorie, qui ne sont pas testamentaires, mais contestés, bien qu'ils soient connus par la plupart des ecclésiastiques, afin que nous puissions différencier ceux-ci et ceux-là de ceux qui ont été présentés par les hérétiques sous le nom des apôtres tels que les évangiles de

Pierre, Thomas, Mathias et d'autres encore, ou tels que les actes d'André, de Jean et du reste des apôtres.

D'après Eusèbe, les *Actes de Paul* seraient bien connus par les écrivains chrétiens de son temps, malgré qu'il les classe parmi les écrits apocryphes. Le témoignage d'Eusèbe valide, en effet, tout ce que nous avons dit dans le second chapitre de notre étude lorsque nous parlions de la doctrine des *ATH* et de l'absence de gnosticisme que déjà avaient souligné Schneelmecher (1964: 238) ou Piñero et Del Cerro (2004: 29). Le texte donc n'était pas très éloigné du canon biblique. Voilà pourquoi quelques auteurs l'utilisaient à cette époque-là dans leurs écrits.

Mais, outre les raisons exposées par Tertullien pour critiquer les *Actes de Paul* et l'histoire de Thècle, quelles sont les raisons qui justifieraient le rejet de la hiérarchie ecclésiastique ? Jérôme de Stridon est qui nous donne la réponse la plus illustrative à la demande. Dans son *De viris illustribus* il fait allusion aux *Acta Pauli* dans un passage très intéressant qui mérite une petite réflexion :

igitur περιόδους Pauli et Theclae, et totam baptizati leonis fabulam, inter apochryphas scripturas computamus. quale enim est, ut individuus comes Apostoli inter caeteras eius res hoc solum ignoraverit? sed et Tertullianus, vicinus eorum temporum, refert presbyterum quemdam in Asia σπουδαστήν apostoli Pauli, convictum apud Joannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse (De viris illustribus 7).

En effet, les *Voyages de Paul et Thècle* et toute la légende du lion baptisé nous les comptons parmi les écrits apocryphes. Car, comment est-ce que l'inséparable compagnon de l'apôtre parmi tout le reste de ses choses ignorerait tout simplement celle-ci ? D'ailleurs, Tertullien, près de ces temps, fait allusion à un certain prêtre en Asie qui admirait l'apôtre Paul, qui, convaincu par Jean, avoua être l'auteur de ce livre et l'avoir fait à cause de son amour par Paul ; celui-ci fut déposé de son poste.

D'abord, Jérôme mentionne un titre différent à ce que nous avons constaté chez Origène ou Eusèbe et, ensuite, il nous raconte à peu près la même histoire que Tertullien relatait dans son traité sur le baptême à propos de la paternité du texte, mais avec un nouveau apport : l'intervention d'un certain Jean, qui aurait poussé ce prêtre anonyme d'Asie à confesser qu'il avait écrit les *Actes de Paul*. À notre avis, Jérôme veut faire allusion à Jean l'évangéliste. Ainsi, il nous semble évident que cette addition est tout simplement une nouvelle légende apostolique à propos de la création de ces *Actes*.

En ce qui concerne le titre dont il parle, *περίοδοι Pauli et Theclae*, c'est-à-dire, 'les voyages de Paul et Thècle', il était aussi utilisée par Origène dans sa *Philocalie* (23,

22) pour faire référence aux *Actes de Pierre* (Περίοδοι Πέτρου)¹⁴. Puis, après avoir énoncé le titre, il mentionne l'histoire du lion baptisé. Le terme que Jérôme emploie pour parler de ce récit est le mot latin *fabula*, qui dans la traduction grecque du texte attribuée à un tel Sophrone se traduit évidemment par μύθος¹⁵. Malgré la considération d'apocryphe du texte, celle-ci n'empêchera pas qu'Ambroise de Milan utilise souvent la figure de Thècle en tant que modèle de jeune fille chaste et que celle-ci devienne l'hôtesse de la ville de Milan après l'année 355 et la sainte qui occupait la basilique, devenue cathédrale de la ville lombarde jusqu'à 1461 (cf. Hayne 1994: 210) et placée dans la *Piazza del Duomo* d'aujourd'hui¹⁶.

Après le IV^e siècle les mentions du texte ou les allusions à Thècle en Occident descendront jusqu'à pratiquement disparaître pour ne retourner que quelques siècles plus tard vers la fin du Moyen Âge, tandis qu'en Orient le texte des *ATH*, détaché des *Actes de Paul*, connaîtra un grand succès et la figure de Thècle sera louée par les grands théologiens de ces siècles. Néanmoins, vers la fin du IV^e siècle, concrètement l'année 382 – si nous prenons la date la plus ancienne –, le concile réuni par Damase I^{er} donna le coup de grâce aux *ATH* avec le *Décret de Gélase* où se jugeait apocryphe le *liber qui appellatur Actus Theclae et Pauli*. Dans ce décret nous ne trouvons aucune allusion aux *Actes de Paul*, raison pour laquelle nous croyons que ce texte ne circulait plus à Rome¹⁷.

Quant au jugement générale du personnage de Thècle, il semble exister une sorte d'acceptation de côté des Pères de l'Église en Orient au delà du débat sur la canonicité du texte. En effet, à cette époque-là se produit une exaltation de la femme chrétienne vertueuse, surtout de la martyre et la vierge, que propose un nouveau modèle féminin¹⁸. C'est dans ce courant que nous pouvons placer l'opinion générale des écrivains chrétiens de ces siècles par rapport à Thècle, modèle pour les jeunes vierges et source d'inspiration pour les premières pratiquants du monachisme féminin¹⁹.

¹⁴ BALDWIN, M.C. (2005) *Whose Acts of Peter?*, Tübingen, pp. 68-70

¹⁵ FISHER, E. (1982) "Greek translations of Latin literature in the fourth century A.D.", in Winkler, J.J. & Williams, G. (eds.) *Later Greek Literature*, Cambridge, p. 194.

¹⁶ KRAUTHEIMER, R. (1982) *Three Christian Capitals: Topography and Politics*, Berkeley & Los Angeles, pp. 74-77.

¹⁷ Le *Decretum Gelasianum* a été mis en rapport avec trois papes différents: Damase I (366-384), Gélase I (492-496) et Hormisdas (514-523). Pour en savoir plus sur ce problème: GROSSI, V. (2001) "Il *Decretum Gelasianum*. Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V", *Augustinianum* 41, 231-256.

¹⁸ SFAMENI GASPARRO, G. (1992) "La donna nell'esegesi patristica di *Gen.1-3*", in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, p. 18.

¹⁹ DEVOTI, D. (1992) "Alle origini del monachesimo femminile: tra follia e santità", in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 183-221.

3.2. Thècle dans la littérature chrétienne grecque entre le III^e et V^e siècle

3.2.1. Méthode d'Olympe (II-III^e siècle)

Le premier texte grec où Thècle est mentionnée après les *Actes de Paul et Thècle* est *Le banquet* de Méthode d'Olympe, auteur de la fin du III^e siècle qui aurait écrit cet ouvrage durant la petite paix de l'Église (260-290)²⁰. *Le banquet* est une imitation du texte homonyme de Platon dans le style et, d'une certaine façon, dans la forme. D'après Zorzi «ci troviamo di fronte ad uno dei primi esempi, forse tra i più geniali – sicuramente tra i più evidenti – di come i padri abbiano utilizzato con grande libertà i dati biblici, filosofici (platonici e aristotelici) e dell'asceti stoica, ai fini dell'espressione della loro fede cristiana²¹». Musurillo (1963: 13) affirme que *Le banquet* visait à l'édification de la mystérieuse Dame de Termessus – femme à qui Méthode avoue adresser le texte –, et d'une certaine communauté de femmes consacrées en Lycie. Pourtant, ce n'est pas tout simplement une exhortation à la chasteté mais un manuel pratique de psychologie, de prière, d'ascétisme et même de mystique. Il s'agit d'un recueil de λόγοι qui a pour but expliquer le signifié et la nature de la chasteté, exprimée à travers des termes tels que ἀγνεία, παρθενία, ἐγκράτεια, σωφροσύνη et εὐνουχισμός²². L'emploi d'une terminologie platonicienne serait un essai de Méthode d'Olympe de pénétrer dans l'arsenal de son principal adversaire, le néoplatonicien Porphyre. Méthode représenterai donc le platonisme chrétien hérité directement de Platon et non de Plotin, et aurait trouvé dans la philosophie, et surtout dans le fondateur de l'Académie, un précieux allié dans la lutte de la doctrine chrétienne contre les passions et les racines du péché²³.

²⁰ MUSURILLO, H. & DEBIDOUR, V.H. (1963) *Méthode d'Olympe. Le banquet*, Paris, pp. 9-11

²¹ ZORZI, M.B. (2003) "Castità e generazione nel bello. L'eros nel *Simposio* di Metodio d'Olimpo", *Reportata*. 1. (<http://mondodomani.org/reportata/zorzi02.htm#rif61>) (Dernière révision: 10/02/2013) Dans cet article nous pouvons observer aussi une analyse des ressemblance entre le texte de Platon et celui de Méthode.

²² TIBILETTI, C. (1983) *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma, pp. 17-23.

²³ BALDERAS, G. (2007) *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*, México D.F., pp. 151-152.

Bref, l'aspect qui nous intéresse dans le texte est l'apparition de Thècle dans le huitième chapitre de cet ouvrage²⁴. Dans ce banquet chrétien où le sujet principal est la chasteté les convives sont un certain Grégoire, un tel Euboulios – nom qu'Épiphane lui attribue aussi au propre Méthode dans son *Adversus Haereses* (64, 63) –, Vertu, personnification de la vertu à la style de la tradition païenne, et dix femmes qui incarnent ces valeurs qu'il cherche à transmettre. Dans le huitième discours arrive le tour de Thècle qui est annoncé par Vertu en ces termes :

APETH. – ἄριστα, ὦ Θέκλα, τὴν προθυμίαν ἀπεδεξάμην καὶ πιστεύω εἰς δύναμιν πρέποντας ἀποδοῦναί σε μοι τοὺς λόγους. φιλοσοφίας τε γὰρ τῆς ἐγκυκλίου καὶ παιδείας οὐδενὸς ὑστερήσεις, τῆς εὐαγγελικῆς τε αὖ καὶ θείας τί χρὴ καὶ λέγειν, παρὰ Παύλῳ σεσοφισμένην; (*Banquet* 170, 6-10).

VERTU. – À merveille, Thècle, je donne les mains à ton zèle et j'ai toute confiance que tu vas selon tes capacités me donner satisfaction par ton discours : en philosophie et en culture générale, tu ne le céderas à personne ; quant à la compétence évangélique et théologique n'en parlons pas, puisque c'est Paul qui t'a formée. (Traduction de Victor-Henry Debidour)

En effet, la position de l'auteur face à la protagoniste de notre étude semble être celle d'un vrai admirateur, conscient de l'importance de Thècle parmi les communautés chrétiennes de l'époque, de la magnificence de l'exemple de sa vie en tant que modèle de conduite pour les femmes qui auraient dû le lire et de la qualité de son maître, l'apôtre Paul. La mention de Thècle dans un contexte comme celui-ci nous apporte un témoignage intéressant de la prolifération de ces types de communautés composées par femmes dont Davies (1983) parlait. Notre avis sur l'importance de ce type de congrégations féminines se confirme avec le texte de Méthode. D'après ce que nous avons déjà affirmé, l'importance de ces communautés – outre les diverses sectes encratites ou montanistes qui n'étaient pas, de toute façon, des groupes formés exclusivement par femmes – qui auraient participé, selon Davies, à la création du texte des *ATH*, ne s'aurait pas produit jusqu'à, au moins, le troisième siècle. Par conséquent, ces communautés féminines n'auraient pas pu composer ces textes, mais les diffuser et les rendre célèbres, surtout grâce à l'abri d'un courant théologique très répandue à cette époque-là qui défendait, à la style de Méthode, la supériorité de la chasteté.

²⁴ À cause des dimensions du texte nous avons décidé de ne pas reproduire tout le passage où Thècle est la protagoniste, mais tout simplement d'apporter les extraits du texte plus représentatifs.

De retour au texte, en s'approchant de la considération de la παρθενία en tant que βίος ἀγγελικός, le personnage de Thècle continue à louer la virginité en la considérant un état de vie sublime et bienheureux. Évidemment, l'apparition de Thècle n'est pas accidentelle à cette époque-là. Vers la fin du III^e siècle, la jeune fille d'Iconium devrait être déjà un exemple de chasteté très répandu parmi les communautés chrétiennes. Néanmoins, ce qu'a attiré notre attention est la critique aux mythes païennes que l'auteur attribue à Thècle et que reflète l'atmosphère de dispute créée autour de l'accusation mutuelle entre philosophes et apologistes chrétiens d'abuser des mythes dans leurs croyances respectives. Les deux passages indiqués ci-dessous montrent cette critique de Méthode aux païens. Le premier blâme directement les postulats principaux de la religiosité gréco-romaine tandis que le seconde expose la conclusion du discours de Thècle autour de la méchanceté des mythes classiques et la suprématie de la chasteté.

ὅθεν οὐκ ἀεὶ παῖδες ὄντως οἱ Χριστὸν ἐγνωκότες, καθάπερ Ἕλληνες οἱ μύθοις μᾶλλον καὶ πλάσμασιν ἢ τέχνη τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν χῶσαντες καὶ τοῖς οὐρανίοις τὰς τῶν ἀνθρώπων προσαρμόσαντες συμφοράς, οὐδὲν αἰσχύνονται καταγράφοντες τὴν τῆς οἰκουμένης περιφορὰν γεωμετρικοῖς θεωρήμασι καὶ σχήμασι, καὶ τὸν οὐρανὸν εἰδώλοις πτηνῶν καὶ νηκτῶν καὶ χερσαίων εἰσηγούμενοι κεκοσμηθῆναι καὶ τὰς ποιότητας τῶν ἀστέρων ἐκ τῶν περὶ τοὺς ἀρχαίους ἀνθρώπους συμφορῶν κατεσκευάσθαι ὥστε τὰς τῶν πλανητῶν αὐτοῖς κινήσεις ἐκ τῶν τοιούτων ἠρτήσθαι σωμάτων (*Banquet* 212, 21-30).

C'est pourquoi ceux qui ont la connaissance du Christ ne restent pas de perpétuels enfants, comme les Grecs, qui ont recouru à des mythes et à des fictions plutôt qu'aux méthodes rationnelles pour échafauder leur vérité. Ils ont relié les événements humains aux phénomènes célestes, ils ne rougissent pas de réduire en termes de géométrie – théorèmes et figures – la révolution de l'univers, d'enseigner que le ciel est comme un album d'images, avec des volatiles, des bêtes aquatiques et de terre ferme, et que les caractéristiques des astres sont le résultat des événements advenus jadis dans des vies humaines : ainsi font-ils dépendre de corps de cet acabit les mouvements des planètes ! (Traduction de Victor-Henry Debidour)

ἀλλὰ περὶ τούτων ἄλις ἤδη, καὶ ἐφέξω τὸν λόγον. αἰδοῦμαι γὰρ μετὰ τοὺς τῆς ἀγνεΐας λόγους καὶ ἐγκαλύπτομαι τὰς τῶν μετεωρολόγων ἢ ματαιοσκοπῶν ἀνθρώπων ἀναγκαζομένη δόξας εἰσηγεῖσθαι, οἱ τὸν τῆς ζωῆς μετ' οἰήσεως καταναλίσκουσι χρόνον οὐδενὶ ἢ μυθικοῖς ἐνδιατρίβοντες πλάσμασιν (*Banquet* 230, 12-16).

Mais suffit sur ce sujet : j'achève mon discours : après vos développements sur la chasteté, je rougis et je suis toute confuse d'avoir été obligée d'introduire en débat les opinions de ces individus qui ne savent lire dans les astres que pour nous offrir leur

délire désastreux, et qui gaspillent dans la présomption le temps de leur vie, à ne s'occuper que de contes mythologiques. (Traduction de Victor-Henry Debidour)

3.2.2. Eusèbe de Césarée (265-340)

Le texte suivant appartient à l'œuvre d'Eusèbe de Césarée sur les *Martyrs de Palestine*, écrite après l'année 311. Celui-ci compose cet ouvrage afin de laisser constance des persécutions chrétiens en Palestine et de dénoncer les atrocités commises contre eux. Barnes nous informe sur comment Eusèbe cherchait à compiler les histoires appartenant à la persécution adressée contre les chrétiens en Palestine pour l'ajouter à son *Histoire ecclésiastique*, mais, étant donné que la persécution s'étendit de 303 à 311 et qu'il parlait tout simplement de la région palestinienne, il décida les substituer pour le livre VIII des éditions modernes de cette ouvrage²⁵. Pendant les neuf années de la persécution Eusèbe décrit la mort de 91 personnes, 13 à la période entre 303-305, 34 entre les années 306-310 et 44 les deux derniers années de répression²⁶. La liste des martyrs de Palestine se compose de citoyens palestiniens mais aussi d'autre chrétiens venus d'autres régions comme l'Égypte, le Pontus, la Lycie ou la Cappadoce, ce qui souligne les rapports que l'église palestinienne avait avec le reste de communautés de ses alentours²⁷.

Les écrits d'Eusèbe de Césarée se caractérisent par l'opposition montrée face au paganisme. Ce texte-ci est un exemple des stratégies de la propagande apologétique chrétienne pour se faire écouter dans la structure de l'Empire avant l'arrivée de Constantin, pour dénoncer la cruauté employée contre sa communauté et, en même temps, pour diffuser sa foi. Le texte sur les *Martyrs de Palestine* se trouva dans un manuscrit syriaque, le no. 12. 150 du British Museum, à côté d'une traduction syriaque des *Recognitiones* du Pseudo-Clément, du livre de Tite, évêque de Bostra, contre les manichéens et du traité d'Eusèbe sur la *Théophanie*²⁸. Il y a deux recensions du texte, une brève (*recensio brevior*) et une autre plus longue (*recensio prolixior*).

Du point de vue de notre étude, le texte est important parce qu'il nous raconte la condamnation aux bêtes d'une certaine femme appelée Thècle, qui n'a rien à voir avec

²⁵ BARNES, T.D. (1981) *Constantine and Eusebius*, Harvard, pp. 149-150.

²⁶ CLARKE, G. (2005) "Third-century Christianity", in Bowman, A., Cameron A. & Garnsey, P. (eds.) *The Cambridge Ancient History. XII The Crisis of Empire. A.D. 193-337*, Cambridge, pp. 657-658.

²⁷ TAYLOR, J.E. (1993) *Christians and the Holy Places: The myth of Jewish-Christians Origins*, Oxford, pp. 60-64.

²⁸ CURETON, W. (1861) *History of the Martyrs in Palestine*, London, pp. i-ii.

la Thècle des *ATH*, mais qui, de toute façon, démontre la popularité de son nom parmi les communautés chrétiennes de Palestine. En effet, l'importance de l'onomastique ne doit pas être méprisée. Comme Bartelink l'avait déjà signalé²⁹, les noms chrétiens sont normalement empruntés à partir de cette époque-là à l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, sans oublier l'importance des noms propres des martyrs. Le fait d'avoir une femme appelée de la même façon que la protagoniste des *ATH* nous révèle que son histoire était bien connue parmi les communautés chrétiennes et qu'il était un nom fréquent parmi les femmes de l'époque.

δευτέρου δ' ἔτους διαλαβόντος καὶ δὴ σφοδρότερον ἐπιταθέντος τοῦ καθ' ἡμῶν πολέμου, τῆς ἐπαρχίας ἡγουμένου τηνικάδε Οὐρβανοῦ, γραμμάτων τοῦτο πρῶτον βασιλικῶν πεφοιτηκῶτων, ἐν οἷς καθολικῶ προστάγματι πάντα πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο, Τιμόθεος ἐν Γάζῃ, πόλει τῆς Παλαιστίνης, μυρίας ἀνατλὰς βασάνους, ἐπὶ πάσαις λεπτῶ καὶ μαλθακῶ πυρὶ παραδοθεὶς, δοκιμὴν γνησιωτάτην τῆς περὶ τὸ θεῖον γνησιότητος εὐσεβείας διὰ τῆς πρὸς πάντα ὑπομονῆς παρασχών, τὸν τῶν ἱερονίκων τῆς θεοσεβείας ἀθλητῶν στέφανον ἀπηνέγκατο. τούτῳ δ' ἅμα γενναιοτάτην ἔνστασιν ἐπιδειξάμενοι Ἀγάπιος καὶ ἡ καθ' ἡμᾶς Θέκλα θηρίοις εἰς βορᾶν κατεδικάσθησαν (*Mart. Pal.* 3, 1).

Il était la seconde année et la lutte contre nous était encore plus violente. Lorsqu'Urbanus gouvernait la province des édits impériaux furent promulgués pour la première fois. Dans ceux-ci s'ordonnait que tout le monde sans distinction sacrifiât et offrît des libations aux idoles. Timothée en Gaza, ville de Palestine, en souffrant des innombrables douleurs, après avoir été livré par tous à un boucher faible et petit, en lui entraînant à la preuve la plus célèbre de la pitié la plus légitime par rapport à Dieu à cause de sa persévérance devant tout, lui imposèrent la couronne des vainqueurs sacrés de la pitié. Et présentés avec ce brave lutteur, Agapius et Thècle, celle de nos jours, furent condamnés à être la proie des bêtes.

Le fragment nous raconte le martyre d'Agapius et d'une certaine Thècle, condamnés aux bêtes en 308 avec un tel Timothée³⁰. Évidemment, la Thècle dont Eusèbe est en train de parler n'est pas celle des *ATH*, mais une autre femme, contemporaine du propre évêque de Césarée (ἡ καθ' ἡμᾶς Θέκλα). Celle-ci est la seule référence indirecte qu'il fait à la jeune disciple de l'apôtre Paul. En réalité, l'explication est qu'il n'acceptait pas l'authenticité des *Actes de Paul* selon ce qu'il affirmait dans son *Histoire Ecclésiastique* (III 3, 5). Outre son opinion sur le texte, il connaissait l'histoire

²⁹ BARTELINK, G.J.M. (1961) "Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens", *VChr* 15, p. 32.

³⁰ AJA, J.R. (2001) "Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (S. IV)", *Gerión* 19, p. 581.

de Thècle et essayait d'éviter la confusion entre la Thècle palestinienne dont il parle et la Thècle des *ATH*³¹. Néanmoins, d'après Lawlor et Oulton³², qui suivent la *recensio prolixior*, la seule version où apparaît mentionné ce donné, la Thècle d'Eusèbe ne serait pas originaire de la région de Palestine mais de Byzia en Thrace. Toutefois, l'adjectif de 'phrygienne' qu'Eusèbe associait à cette Thècle dans cette version n'avait pas ce signifié. En réalité, Eusèbe voulait dire que Thècle appartenait à la secte des montanistes³³, connue comme l'hérésie phrygienne dans son *Histoire Ecclésiastique* (IV 27; V 16; V 18-19; VI 20) (cf. Taylor 1993: 62).

Cependant, cette femme n'est pas la seule Thècle différente de la sainte que nous trouvons dans l'antiquité tardive. Cette appréciation se confirme par le fait que dans les additions finales des manuscrits contenant les *ATH*, nous avons déjà observé la présence de la tombe d'une certaine Thècle ensevelie à la via Ostiense romaine (Armellini 1889: 343-353).

De toute façon, ces deux femmes ne sont pas les seules à prendre le nom de la sainte. En fait, aux *Miracles de Thècle* du V^e siècle nous trouvons une femme appelée comme celle-ci (*Mir.* 11, 34-35). Ensuite dans l'inscription *MAMA* 3, 45 nous avons une autre Thècle, celle-ci du monastère de Thècle à Séleucie (μνημα Παυ[λ]εῖ-/νας καὶ Θέκλ[α]ς μο-/νηστ[ρι]ων {μοναστριῶν} Θέκλ[α]ς. †)³⁴. Une autre Thècle sicilienne, à peu près du VII^e siècle, est mentionnée dans une histoire préservée dans quelques manuscrits grecs (*Vat. gr.* 1591; *Athon. Lavra* 434; *Vindob. hist. gr.* 19)³⁵. Halkin nous parle de quelques témoignages épigraphiques grecques datés entre le V^e et le VII^e siècle où apparaissent d'autres Thècles³⁶, une dans la "mensa martyrum" du musée des Bénédictins de Jérusalem³⁷, une autre dans une inscription funéraire d'une abbesse nommée Thècle aussi à Jérusalem, et une autre Thècle citée par Théodose au début du

³¹ SCHAFF, P. & WALLACE, H. (2007) *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume I. Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, Oration in Praise of Constantine*, New York, p. 344, col. 2, n. 4.

³² LAWLOR, H.J. & OULTON, J.E.L. (1928) *Eusebius. Ecclesiastical History and Martyrs of Palestine. Translated with introduction and notes. Volume II: Introduction, Notes and Index*, London, p. 324.

³³ TABBERNEE, W. (2007) *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions*, Leiden, pp. 195-198.

³⁴ KEIL, J. & WILHELM, A. (1931) *Monumenta Asiae Minoris Antiqua 3. Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*, Manchester.

³⁵ ROTMAN, Y. (2012) "Converts in Byzantine Italy: Local Representations of Jewish-Christian Rivalry", in Bonfil, R.; Irshai, O.; Stroumsa, G.G. & Talgam, R. (eds.) *Jews in Byzantium. Dialects of Minority and Majority Cultures*, Leiden, pp. 901-904.

³⁶ HALKIN, F. (1951) "Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie", *AB* 69, 67-76.

³⁷ KOPP, C. (1939) *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867-1938*, Köln, p. 135.

VI^e siècle dans son *De situ terrae sanctae* en Bethphagé, Palestine³⁸. En outre, il ne faut pas oublier la *beata Thecla* de l'inscription trouvée à Tarragone.



Cette inscription funéraire, datée entre le V^e et le VII^e siècle, fut découverte à l'intérieur d'une basilique paléochrétienne à la nécropole de Saint Fructueux en Tarragone³⁹. Elle est dédiée à une certaine *beata Thecla*, vierge consacrée à Christ (*Virgo Χριστου*)⁴⁰, morte lorsqu'elle avait 72 ans et née en Egypte, région où existait pendant cette époque un culte très important à cette sainte que nous analyserons un peu plus tard. Cette inscription fut réalisée par un artisan chargé de la faire, parfois par un prêtre de la ville, pour honorer cette femme ascète qui suivait les rituels des femmes égyptiennes de cette époque-là, inspirées par l'exemple de la Thècle d'Iconium, et qui jouit, à coup sûr, d'une position privilégiée dans le panorama religieux de Tarraco⁴¹. Quelques siècles plus tard, à la Tarragone de l'XI-XII^e siècle circulaient des légendes sur les origines chrétiens de la ville qui la liaient à la prédication évangélique de Paul et, ensuite, à la figure de Thècle⁴². Dans ce processus cette Thècle égyptienne aurait été confondue avec celle d'Iconium. Ainsi, la dévotion par Thècle fut un phénomène croissant à la Tarragone médiévale et trouva sa culmination le 17-18 Mai de 1321,

³⁸ GILDEMESITER, J. (1882) *Theodosius. De situ terrae sanctae*, Bonn, p. 25. GEYER, P. (1898) *Itineraria hierosolymitana saec. IV-VIII*, Wien, p. 146

³⁹ CORTÉS, R. & LÓPEZ VILLAR, J. (1999) "La inscripció de *Thecla*, verge consagrada a Crist", in Marina, M. & Sala, M. (coords.) *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l'any mil*, Barcelona, 119-122; LÓPEZ VILLAR, J. (2006) *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, Tarragona, p. 145.

⁴⁰ NIQUET, H. (2007) "Christians at late Roman Tarraco: a reappraisal of the evidence", in Mayer, M.; Baratta, G. & Guzmán, A. (eds.) *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae: Barcelona, 3-8 Septembris 2002*, Barcelona, 1012-1027.

⁴¹ GOROSTIDI, D. (2011) "Vita, mores et aetas: aspectos del hábito epigráfico funerario en la Hispania tardoantigua", in Andreu, J.; Espinosa, D. & Pastor, S. (coords.) *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*, Madrid, 529-548.

⁴² PÉREZ MARTÍNEZ, M. (2006) "La invenció (*inventio*) del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval", *BRABLB* 50, 21-58.

pendant le règne de Jacques II d'Aragon⁴³. À ce moment-là arriva à cette ville une traduction latine des *Actes de Paul et Thècle*, à partir d'une version arménienne du texte⁴⁴, accompagnée d'une relique de la sainte (son bras momifié) provenant de la Petite Arménie, l'antique Cilicie où le culte de Thècle était si important⁴⁵.

3.2.3. *Physiologus* (Date incertaine)

Le texte suivant qui parle de la célébrité de Thècle à cette époque-là est le *Physiologus*, traité à caractère didactique écrit en grec, normalement mis en rapport avec la ville d'Alexandrie et daté, selon quelques auteurs⁴⁶, vers la fin du II^e siècle, selon d'autres, au IV^e⁴⁷. La seconde date nous semble plus cohérente, étant donné que le texte des *ATH* et le culte à la sainte dans cette région ont connu un grand succès pendant ce siècle (cf. Davis 2001: 83-112).

Le *Physiologus* s'articule autour de la description d'animaux, plantes et créatures fabuleuses avec un certain enseignement moral. La première fois que Thècle apparaît dans le texte on est en train de parler du tortue-aspic, monstre marin de grandes dimensions qui exhale une sorte de parfum d'aromates. Précisément, lorsque le texte énonce la première caractéristique de ce monstre, il nous dit que comme les gros poissons échappent normalement de ce monstre, de la même manière Thècle réussit à échapper des bras de Thamyris. L'auteur cherche à établir cette comparaison entre les gros poissons et les femmes incorruptibles qui représentent la pudicité et la chasteté⁴⁸.

τοὺς δὲ μεγάλους ἰχθύας οὐχ εὐρίσκω ἐγγίζοντας τῷ κήτει, οἷον Μωϋσῆς τέλειος ἰχθύς, Ἡλίας, Ἡσαΐας, Ἱερεμίας, Ἱεζεκιήλ καὶ πᾶς ὁ χορὸς τῶν προφητῶν. ὡς ἐξέφυγεν Ἰουδίθ Ὀλοφέρνην, Ἐσθῆρ Ἀρταξέρξην, Θέκλα Θάμυριν, Σουσάννα τοὺς πρεσβυτέρους (*Physiologus* 17).

⁴³ DEL AMO GUINOVART, M.D. (2007) "La Beata Tecla y el origen del culto a Santa Tecla en Tarragona", *BA* 29, p. 75.

⁴⁴ CALZOLARI, V. (2005) "Une traduction latine médiévale de la légende arménienne de Thècle et la traslation du bras de la sainte de l'Arméno-Cilicie à Tarragone en 1321", *AB* 123-2, 349-367. CALZOLARI, V. (1997) "La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in armeno: l'esempio degli *Atti di Paolo e Tecla*", in Valvo, A. (ed.) *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: forme e modi di trasmissione. Atti del seminario nazionale, Trieste, 19-20 settembre 1996*, Alessandria, 45-58.

⁴⁵ GARCÍA VILLADA, N. (1922) "La traslación del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323)", *EE* 1-2, 113-124.

⁴⁶ La plupart de la critique du XIX^e siècle jusqu'à Scott a supposé que la date certaine d'apparition du *Physiologus* était le second siècle. En tant que représentant de cette opinion on peut lire: HOMMEL, F. (1877) *Die aetiopischen Übersetzung des Physiologus*, Leipzig, p. xi.

⁴⁷ SCOTT, A. (1998) "The date of the *Physiologus*", *VChr* 52-4, 430-441.

⁴⁸ ZUCKER, A. (2004) *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, p. 134.

Mais je ne sache pas que les gros poissons s'approchent du monstre à l'instar de Moïse, poisson adulte, d'Élie, d'Ésaïe, de Jérémie, d'Ézéchiël et de tout le chœur des prophètes. C'est ainsi que Judith a échappé à Holopherne, Esther à Artaxerxés, Thècle à Thamyris et Suzanne aux vieillards (cf. Zucker 2004: 133).

Dans le second passage où nous avons trouvé l'exemple de Thècle, elle est entourée, à peu près, des mêmes personnages que dans le passage antérieur. Le chapitre verse sur l'ibis, l'oiseau sacré d'Égypte qui ne savait pas nager, et que l'auteur semble critiquer, parce qu'il représentait l'inventeur de tous les savoirs selon les anciens, même si aux yeux du christianisme il devienne définitivement immonde (cf. Zucker 2004: 225-226). Le texte rappelle les deux martyres de Thècle en évocant les deux éléments principaux avec lesquels les autorités de chaque ville cherchèrent à la faire périr: le feu (Iconium) et les bêtes (Antioche). Voici ce dernier passage :

Μωϋσῆς ἐκτείνας τὰς χεῖρας καθείλεν τὸν Ἀμαλήκ, Δανιήλ τοὺς λέοντας, Σουσάννα τοὺς πρεσβυτέρους, Θέκλα δὲ καὶ πῦρ καὶ θηρία καὶ πίστει ἐσώθη (*Physiologus* 40).

En étendant les bras Moïse a anéanti Amalek, Daniel les lions, Suzanne les vieillards, Thécla le feu et les bêtes sauvages, et ils furent sauvés par la foi (cf. Zucker 2004: 224).

Dans les deux cas Thècle est le seul exemple de la tradition apocryphe et même elle est entourée de personnages de l'Ancien Testament. Pour cette raison Schneider a postulé que l'exemple de notre sainte aurait été interpolé *a posteriori* étant donné qu'il n'apparaît pas dans quelques-uns des manuscrits de l'ouvrage⁴⁹.

3.2.4. *Papyri graecae magicae* (date incertaine)

Les papyrus magiques grecs trouvés en Égypte contiennent des textes divers parmi lesquels on trouve des hymnes, des oraisons, des formules magiques ou d'autres rituels qui témoignent l'existence d'une tradition magique en Égypte avec des traits très variées qui s'étend du II^e siècle av. J.-C. jusqu'au V^e siècle de notre ère⁵⁰. Du point de vue de notre étude, le texte que nous intéresse se place évidemment à l'époque chrétienne, peut-être vers le IV^e siècle, et mentionne une certaine Thècle dans une sorte

⁴⁹ SCHNEIDER, H. (2002) "Das Ibis-Kapitel im *Physiologus*", *VChr* 56, pp. 159-164.

⁵⁰ BETZ, H. D. (1985) *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic spells*, Chicago, p. xli.

d'oraison où nous observons d'abord une invocation à Dieu et ensuite l'objectif principal de la prière qui consiste à demander la protection divine à toute une série de personnages que nous devons supposer chrétiens.

κύριε, θεέ μου, καὶ ὑ ἐρπίς μου, ὦψε Θέκλα καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς<ς>, ὦψε Ἄννηα καὶ τῆς δούλης αὐτῆς, ὦψε Ἄπφους, ὦψε Σακαυων, ὦψε Διωνυσίου καὶ τῶν τέκνον αὐτοῦ, ὦψε Ἑλλαδίου, ὦψε Πτολομέου, ὦψε κατ' ὄνομα (*Magicae* 6c).

Seigneur, mon Dieu, mon espérance, soigne Thècle et ses fils, soigne Anna et sa servante, soigne Apfos, soigne Sacaun, soigne Dionysos et ses fils, soigne Heladios, soigne Ptolémée, soigne en ton nom.

Dans cette invocation le nom de Thècle ne semble pas faire allusion à la sainte – il parle de ses fils –, mais à une dévote appelée comme celle-ci. Il serait une nouvelle Thècle à ajouter à celles dont nous avons déjà parlé lors du commentaire du texte d'Eusèbe de Césarée. Néanmoins, l'invocation initiale fait que le texte soit indubitablement chrétien. Il s'agit peut-être d'une prière personnelle d'un chrétien qui demande la protection divine pour sa famille, ses amis ou n'importe quel autre membre de sa communauté, parmi laquelle il y avait une femme appelée Thècle.

Par ailleurs, dans un autre papyrus apparaît une autre Thècle⁵¹. Il s'agit d'une malédiction amoureuse prononcée par une femme, qui avait perdu son amant Dioskoros à cause d'une certaine Léontia. L'apparition du verbe τίκτω est propre de la diction formulaire des papyrus de malédiction. Ainsi, l'homme, objet de la dispute entre ces deux femmes, serait le fils d'une autre Thècle à ajouter à celles dont nous avons parlé à propos d'Eusèbe de Césarée. Malheureusement, nous ne pouvons pas savoir s'il s'agit de la même femme mentionnée au fragment précédent.

Θωβαραβαυ τευθραιαιαιαω βακαω
φλεν νοφ εφοφθε αμου αμιμ
βαιν· βααρα ααλω β..νααρα
αααααα εεεεεε ηηηηηηη
ιιιιι οοοοοοο υυυυυυ ωωωωωω
ἀεροπέτησον τὴν ψυχὴν καὶ τὴν
καρδίαν Λεοντίας, ἣν ἔτεκεν μήτρα
Εὔα, καὶ μὴ ἐάσης αὐτὴν φαγὶν
μήτε πῖν μήτε ὑπνου τυχιῖν
ἕως δὲ ἐλθῆ πρὸς ἐμὲ Διόσ-
κ[ο]υρον, ὃν ἔτεκεν Θέκλα, ἤδη ἤδη,

⁵¹ Le papyrus a été édité par DANIEL, R.W. & MALTOMINI, F. (1990-1992) *Supplementum Magicum*, Opladen.

τ[α]χὺ τ[α]χύ. (*Pap. Mag. Suppl.* 43, 1)

(...) Emmène-toi en volant l'âme et le cœur de Léontia, qui éleva sa mère Ève, et ne permets pas qu'elle mange ni boive ni trouve le sommeil jusqu'elle ne m'ait restitué Dióskoros, qui éleva Thècla. Maintenant, maintenant. Vite, vite⁵².

3.2.5. (Pseudo-)Athanasie d'Alexandrie

Dans la production littéraire attribuée à Athanasie d'Alexandrie nous avons trouvé quelques passages où l'évêque mentionne Thècle. Néanmoins, la plupart de ces ouvrages n'appartiennent pas à lui, mais ils lui ont été attribués à cause de son importance dans la littérature chrétienne en langue grecque. Voilà pourquoi nous avons préféré utiliser la nomenclature "Pseudo-Athanasie" pour faire allusion à l'auteur du premier texte que nous allons commenter, pour récupérer ensuite, si besoin est, le nom de l'évêque alexandrin.

Outre les *Quaestiones ad Antiochum ducem*, attribuées à Athanasie, mais en réalité écrites très probablement par Anastase de Sinai pendant le VII^e siècle – texte que nous ne commenterons pas, étant donné qu'il n'appartient pas à la période que nous avons délimitée⁵³ –, le premier texte où nous trouvons mentionnée Thècle est le *Sermon sur la patience*, daté entre 311 et 312⁵⁴. Ici, Thècle est nommée à côté d'un groupe de vierges chrétiennes de la tradition biblique en accomplissant sa fonction plus répandue: celle d'être un exemple de virginité pour les femmes chrétiennes.

αἱ δὲ παρθένοι προσδοκώμεναι εἰσι μετὰ τῶν συνεταιριδῶν ἐν οὐρανοῖς Μαρίας ἅμα ἀδελφῆς Ἰσαακ, καὶ τῆς Μαρίας καὶ Θεκλῆς τῆς ἐκτιλάσης τὴν σαρκικὴν ἐπιθυμίαν ἀφ' ἑαυτῆς, καὶ τῶν τεσσάρων θυγατέρων Φιλίππου τῶν προφητευσῶν (*De Patientia* 26, 1305).

Et les vierges sont les plus semblables après les compagnons dans les cieux de Marie, la sœur d'Aaron, et de Marie, de Thècle qui arracha de soi-même le désir de la chair et des quatre filles de Philippe qui étaient prophétesses.

⁵² Nous avons traduit tout simplement la dernière partie du fragment, vu que la première partie est-elle une invocation qu'on peut lire directement sur l'original grec et que nous ne pouvons pas déchiffrer.

⁵³ O'SULLIVAN, S. (2007) "Anti-Jewish Polemic and Early Islam", in Thomas, D. (ed.) *The Bible in Arab Christianity*, p. 49.

⁵⁴ TEZT, M. (1990) "Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313)", *ZNTW* 81, pp. 94-98.

Dans le passage nous pouvons observer une liste de vierges qui commence par citer les deux Maries, la sœur d'Aaron et la mère du Christ, continue par Thècle et finit avec les quatre filles de Philippe. Sauf par l'inclusion de Marie, la sœur d'Aaron, nous avons ici le même catalogue qui emploiera Épiphanie de Salamine pour louer la vie virginale. D'après cette coïncidence, nous pouvons affirmer que cette liste était en réalité un *topos* commun dans la littérature chrétienne de ces siècles afin de louer le βίος ἀγγελικός, la vie angélique des vierges, selon la croyance, très répandue chez les Pères de l'Église, qui affirmait que la vie virginale était la façon de vivre plus prochaine à la vie des anges.

D'un autre côté, dans l'Égypte du IV^e-V^e siècle il semble se développer un culte très important à Sainte Thècle, surtout parmi les femmes qui l'auront adoptée en tant qu'hôtesse protectrice, d'après Davis (2001: 83-112). Dans ce processus, évidemment la diffusion et transmission du texte des *ATH* joue un rôle fondamental. Davis (2001: 84-85) souligne l'existence de cinq manuscrits grecs des *ATH* découverts en Égypte, quelques-uns du IV^e et du V^e siècle et de la traduction copte des *Actes de Paul* retrouvée dans le papyrus de Heidelberg.

À l'intérieur de cette expansion du culte à la sainte dans la terre des pharaons, Davis (2000: 85-86) rappelle comment Origène en l'Alexandrie du III^e siècle connaissait déjà les *Actes de Paul* et place cette même ville au milieu de la diffusion du culte de Thècle en Égypte pendant le IV^e siècle, l'époque d'Athanase d'Alexandrie. Le rapport entre l'évêque alexandrin et le culte à Thècle s'en tient aux recommandations qu'il faisait aux vierges de la ville qui décidaient mener une vie ascétique hors des plaisirs de la vulgarité mondaine, même si Grégoire de Nazianze affirme qu'Athanase avait visité la ville de Séleucie lors du concile de Séleucie en 359 (Greg. Naz. *Laud. Athan.* 21, 22).

D'autre part, dans la *Patrologia graeca* (25, 27, 17) de Migne nous pouvons lire qu'il existait un manuscrit dans Saint-Laurent-de-l'Escurial où avait une vie de Thècle attribuée à Athanase : « *In schedis quibusdam Emerici Bigotii τοῦ μακαρίτου quae penes me sunt, fertur esse quaedam beatae Theclae vita in bibliotheca Scorialensi, quae Athanasii nomen praeferat* ». Néanmoins, le texte dont il parle est en réalité le codex *Upsaliensis Graecus* n° 5, manuscrit acheté par l'espagnol Antonio Gracián vers la fin du XVI^e siècle qui contenait la *Vie de Sainte Synclétique* et non celle de Thècle,

confusion initiale qui perdura pendant les siècles autour de ce manuscrit⁵⁵. De toute façon, même si normalement la tradition ait attribué cette *Vie de Sainte Synclétique* à l'évêque alexandrin, il n'a été non plus son auteur. Les savants ont démontré qu'il s'agit d'un ouvrage à peu près du milieu du V^e siècle⁵⁶.

Outre tous ces ouvrages à lui attribués, le vrai Athanase mentionne Thècle dans son traité *Sur la virginité*, d'abord composé en grec et seulement conservé dans sa traduction en copte⁵⁷. Dans cet écrit il cite deux fois les *ATH* et le conclut avec une exhortation à la chasteté basée sur la vie de Thècle. La première citation qu'il utilise est la seconde béatitude prononcée par Paul lors de son oraison chez Onésiphore, c'est-à-dire, celle qui disait μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται. Ce macarisme apparaît à la traduction copte du traité d'Athanase deux fois, la première lorsqu'il commente la parabole des dix vierges racontée dans l'*Évangile de Matthieu* (25, 1-13) (Athan. *De virg.* 111), la seconde dans la bouche de ces vierges décrites par Matthieu (Athan. *De virg.* 117-121) (cf. Davis 2000: 89-90). Finalement, il finit son texte en faisant allusion à Thècle et en encourageant les vierges d'Alexandrie à demeurer à côté de celle-ci (Athan. *De virg.* 220).

Davis (2000: 92-94) souligne comment Athanase utilisait toujours l'exemple de Thècle pour louer la virginité et encourager les femmes vierges d'Alexandrie et même pour répondre à leurs intérêts exégétiques. D'ailleurs, dans ses épîtres, conservées en copte⁵⁸ et adressées à ces groupes de vierges avec lesquels il maintenait une correspondance très active l'exemple de Thècle est à nouveau commenté dans quelques endroits (*Ep. Virg.* I 9-21, 45; 76-83, 94-5). En conclusion, les textes en copte du vrai Athanase nous montreraient à nouveau comment Thècle était considérée toujours pendant cette époque un exemple de virginité qui était très renommé parmi les communautés chrétiennes féminines d'Alexandrie.

3.2.6. Épiphane de Salamine (circa 315-403)

Le suivant écrivain chrétien de cette époque dont nous allons parler est Épiphane de Salamine, élève du moine Hilarion, personnage biographié par Jérôme de Stridon et

⁵⁵ TORALLAS, S. (1994) "De codicibus Graecis Upsaliensibus olim Escorialensibus", *Erytheia* 15, pp. 208-211.

⁵⁶ BRAKKE, D. (1994) "The Authenticity of the Ascetic Athanasiana", *Orientalia* 63-2, p. 39.

⁵⁷ BRAKKE, D. (2002) *Pseudo-Athanasius On Virginité*, Leuven, p. x.

⁵⁸ LEFORT, L.T. (1955) *Athanasius. Lettres festales et pastorales en copte*, Paris.

disciple à son tour d'Antoine, le fondateur du monachisme égyptien⁵⁹. Celui-ci mentionne Thècle dans son *Panarion* ou *Adversus Haereses*, œuvre composée vers 378 à la demande de deux moines syriens intéressés à posséder une liste des déviations doctrinales où il énumère les hérésies dès l'époque d'Adam jusqu'au IV^e siècle⁶⁰. Il ne met pas en rapport la figure de Thècle avec aucune hérésie ni condamne le texte des *Actes de Paul* pour avoir été employé par quelque communauté éloignée de l'orthodoxie chrétienne. Bien au contraire, il fait allusion à Thècle d'une façon naturelle, étant donné qu'elle formait déjà partie du sanctoral chrétien de l'époque. Épiphane parle d'elle avec les apôtres et même avec Marie, la mère du Christ. Les passages de l'écrivain de Salamine que nous allons montrer témoignent comment Thècle était respectée et vénérée par les Pères de l'Église orientale et comment son exemple servait à défendre la virginité et la vie chaste comme un style de vie propre de la femme chrétienne. Voici le premier fragment où nous trouvons la jeune fille d'Iconium :

ἀλλὰ καὶ τῷ Φιλίππῳ τῷ εὐαγγελιστῇ «τέσσαρες ἦσαν θυγατέρες προφητεούσας»· ἐπροφήτευσον δ' ἄρα δι' ἣν κατηξιούντο ἔχειν παρθενίαν. καὶ Θέκλα μὲν συναντᾷ Παύλῳ τῷ ἁγίῳ καὶ διαλύεται γάμον, ὄρμαστον ἔχουσα εὐειδέστατον, πρωτεύοντα δὲ πόλεως, πλούσιον ἄγαν, εὐγενέστατον δὲ [ἐν] τῷ βίῳ καὶ διαφανέστατον· καὶ περιφρονεῖ τῶν ἐπιγείων ἢ ἁγία, ἵνα τῶν ἐπουρανίων ἐγκρατῆς γένηται. εἰ τοίνυν οὗτοι ταῦτα, πόσω γε μᾶλλον ἢ Μαρία, ἐφ' ἣν ἡ θαυμασία πᾶσα οἰκονομία γεγένηται; πόθεν τοίνυν συνάξω διανοίας εἰς τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκτρέψω τὸν ζόφον τῶν τὰ δεινὰ ἐγκισσησάντων, καθάπερ γέγραπται «συνέλαβε πόνον καὶ ἔτεκεν ἀνομίαν»; οὗτοι γὰρ ἀληθῶς συλλαμβάνουσι πόνον διανοημάτων, τίκτουσι δὲ ἀνομίαν βλασφημιῶν (*Haer.* 3, 467).

Mais Philippe l'évangéliste avait quatre filles qui étaient prophétesses. Et elles prophétisaient à cause de la virginité qu'elles avaient conservée. Thècle connut Saint Paul et annula son mariage, même si son fiancé était le plus beau, l'homme le plus important de la ville, extrêmement riche, de bonne famille et très célèbre. Et la sainte dédaigna les mondanités pour se consacrer aux choses du ciel. Si ceux-ci ont fait ces choses, combien plus Marie, pour qui se fit tout ce plan merveilleux ? Mais, où est-ce que je vais trouver des idées pour son bien et éloigner l'obscurité de ceux qui ont embrassé ces dangers, comme l'on a écrit « que portent en lui le malheur et qu'accouche du mensonge » ? Car en réalité ceux-ci portent en eux le malheur de leurs pensées et accouchent du mensonge de leurs blasphèmes.

Dans cette partie du traité d'Épiphane, celui-ci est en train de parler de la secte des dimoérites, en Arabie, qui défendait la nature humaine de Christ et avouait que

⁵⁹ WILLIAMS, F. (1987) *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden, pp. XI-XII.

⁶⁰ RODRÍGUEZ GERVÁS, M. (2006-2008) "Infundios y verdades. Epifanio de Salamina y el *Evangelio de Judas*", *ARYS* 7, pp. 147-149.

Marie avait eut des rapports sexuelles après la naissance de Christ, ce qui s'opposait à la vision traditionnelle de Marie en tant que vierge immaculée pendant toute sa vie. Au début de cette section où Épiphane critique cette secte, il affirme introduire une épître qu'il avait écrit auparavant sur ce même sujet. C'est précisément ici, dans cette lettre, où s'intègre ce passage qui contient la mention à Thècle.

Pour démontrer la virginité permanente de Marie il apporte l'exemple des filles de l'apôtre Philippe, qui étaient prophétesses selon les *Actes des apôtres* (21, 9), et celui de notre sainte. Il souligne surtout le refus du mariage de Thamyris et comment celle-ci avait aimé mieux se consacrer à la vie céleste que se dédier à la vie mondaine. Voilà pourquoi il évoque l'exceptionnalité de son fiancé et même exagère quelques traits de sa personnalité afin de magnifier encore plus la décision prise par la jeune fille. Évidemment cette mention de Thècle confirme qu'elle n'était pas perçue comme un personnage dangereux pour avoir été le protagoniste d'un récit apocryphe, mais, bien au contraire, qu'elle était devenue un exemple placé à côté d'autres personnages provenant des écrits canoniques et, d'ailleurs, utilisé pour combattre l'hérésie et l'hétérodoxie de la doctrine chrétienne qu'Épiphane cherche à dénoncer dans son écrit.

D'un autre côté, dans le deuxième passage où nous avons détecté la présence de Thècle le débat reste encore plus intéressant pour notre étude à cause de l'objet de discussion et la critique de l'hérésie qu'il blâme. Dans cette partie du récit Épiphane nous parle d'une secte qui avait pour cadre géographique à nouveau l'Arabie, même si sa doctrine avait été importée de la Thrace. La secte qu'il essaie de discréditer, les collyridiens, préconisait, à partir d'une déviation du culte marial, la divinité de la vierge et la puissance de la femme pour administrer le baptême et développer une certaine fonction sacerdotale semblable à celle des prêtres officiels de l'église⁶¹. Le nom de cette secte provenait de la κολλύρα, « sorte de petit pain ovale fait de l'orge dite ἀχίλλειον ou de première qualité et qu'on donnait aux enfants » (Bailly, p. 502 *s. v.* κολλύρα), qu'ils utilisaient pour la communion⁶². En effet, il semble faire allusion à ces communautés de femmes chrétiens semblables à celles dont parlaient Davies ou Burrus lors de justifier la paternité féminine des *ATH*. De toute façon, la position favorable qu'il

⁶¹ ASHE, G. (1988) *The Virgin. Mary's and the re-emergence of the goddess*, New York, pp. 150-159; CARROLL, M.P. (1992) *The Cult of Virgin Mary*, Oxford, pp. 42-45; LIMBERIS, V. (2002) *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of the Christian Constantinople*, New York, pp. 116-120.

⁶² ALEXANDRE, M. (1992) "Early Christian Women", in Schmitt, P. (Ed.) *A History of women in the West: From ancient goddesses to Christian saints*, Harvard, p. 437.

avait montrée par rapport à Thècle change un peu après ce qu'il nous avait dit, vu qu'il cherche à distinguer l'importance du culte au dieu vivant de celui des saints :

χλεύης γάρ ἐστι τὸ πᾶν καὶ γραῶν [ὁ] μῦθος ὡς εἰπεῖν τῆς αἰρέσεως τὸ διήγημα. ποία δέ τις γραφή διηγήσατο περὶ τούτου; ποῖος προφητῶν ἐπέτρεψεν ἄνθρωπον προσκυνεῖσθαι, οὐ μὴν γυναῖκα λέγειν; [...]

ὡς ὁ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, « ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς » ὡς Θέκλα ἢ ἁγία, καὶ Μαρία ἢ ἔτι ταύτης τιμιωτέρα δι' ἣν κατηξίωται οἰκονομίαν. ἀλλ' οὔτε Ἥλίας προσκυνητός, καίπερ ἐν ζῶσιν ὢν, οὔτε Ἰωάννης προσκυνητός, καίτοι γε διὰ ἰδίας εὐχῆς τὴν κοίμησιν αὐτοῦ ἔκπληκτον ἀπεργασάμενος, μᾶλλον δὲ ἐκ θεοῦ λαβὼν τὴν χάριν, ἀλλ' οὔτε ἡ Θέκλα οὔτε τις τῶν ἁγίων προσκυνεῖται. οὐ γὰρ κυριεύσει ἡμῶν ἡ ἀρχαία πλάνη <τοῦ> καταλιμπάνειν τὸν ζῶντα καὶ προσκυνεῖν τὰ ὑπ' αὐτοῦ γεγονότα. «ἐλάτρευσαν γὰρ καὶ ἐσεβάσθησαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα» καὶ «ἐμωράνθησαν» (*Haer.* 3, 480).

Car c'est quelque chose de digne de rire tout ce conte de bonne femme que raconte le récit de cette hérésie. Quel écrit parla sur cela ? Quel prophète ordonna que l'homme soit vénéré mais que les femmes ne parlent pas ? [...] Comme Jean, « auquel Jésus aimait beaucoup », se jetait au cœur du Seigneur. Comme Thècle, la sainte, et Marie. Celle-ci doit être jugée plus honorée encore à cause de son maîtresse. Mais ni Élie doit être vénéré, bien qu'il soit parmi les vivants ; ni Jean doit être vénéré non plus, en réalisant même à travers sa propre prière une chose qui frappe de stupeur avec son sommeil, encore plus en recevant la grâce de Dieu ; ni Thècle ni aucun des saints doivent être vénérés. Parce que notre ancien erreur d'abandonner le Dieu vivant et vénérer ce qu'il fut crée par lui-même ne nous dominera plus. Car « ils ont adoré et ont rendu culte aux choses créées au lieu du propre créateur » et « ils ont tombé dans la sottise ».

Nous apprécions une réaction tout à fait différente par rapport à Thècle en ce qui concerne la dichotomie culte des saints/culte de Dieu. Ce texte d'Épiphane doit être analysé afin d'éclaircir deux aspects différents qui nous intéressent beaucoup pour notre étude. Le premier par rapport à la tradition sacerdotale et cultuelle et le seconde par rapport à l'apparition de Thècle dans cette partie du traité où il parle d'une secte qui autorisait le sacerdoce de la femme.

En premier lieu, la position théologique d'Épiphane de Salamine est pour l'orthodoxie et le respect pour ce que l'*Évangile* dit. Au IV^e siècle nous sommes au début du processus de consolidation de l'orthodoxie et de lutte et élimination des hérésies et des sectes chrétiennes que durera longtemps et que même semblera ne finir jamais. Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons souligner est comment à cette époque-là existait tout un amalgame d'interprétations de la doctrine chrétienne que s'éloignaient de la version officielle acceptée par la plupart des églises et communautés

œcuméniques. Épiphane dénonce l'existence de cette secte parce qu'ils permettaient que la femme puisse développer le rôle de prêtresse dans l'Église et, par conséquent, administrer le baptême. Comme l'évêque Calliste de Diocleia le souligne, entre le II et le IV^e siècle nous avons des informations sur l'existence de cette sorte de sectes chrétiennes qui permettaient le sacerdoce de la femme⁶³. Il s'agit des gnostiques marcosiens, d'après le témoignage d'Irénée (*Haer.* 1, 13, 2), des montanistes selon le propre Épiphane (*Haer.* 2, 219-224 et 2, 232-235) et finalement de ces collyridiens. Épiphane observe toute une série de déviations hérétiques que lui amènent à blâmer cette secte où Marie a une importance vitale. Outre le sacerdoce de la femme, ce qu'il dénonce est la façon d'utiliser l'image de la vierge et le culte qu'ils lui rendent, qui traverse les bornes de l'orthodoxie.

En effet, la divinisation de Marie et sa vénération au même niveau que le Christ scandalisent l'évêque de Salamine, qui met en rapport cette situation avec celle dénoncée par Paul dans son *Épître aux Romains* (1, 25), qu'il cite à la fin du passage sélectionné en faisant allusion aussi à l'adoration des idoles et l'histoire du veau d'or racontée dans le livre de l'*Exode* (32, 1-14). Épiphane rappelle les paroles de l'apôtre afin d'éviter que les chrétiens commettent la même erreur et adorent la création au lieu du créateur, ce qui devrait être le vrai objet de vénération d'un bon chrétien, d'après l'orthodoxie défendue par l'évêque grec. Voilà pourquoi il critique que ces collyridiens à un certain jour de l'année préparassent ce pain dont nous avons parlé, l'offrissent à la vierge et, puis, le donnassent aux fidèles pour communier⁶⁴.

Ce texte d'Épiphane reprend à nouveau la question de la problématique des cultes des saints et son rapport avec les religions polythéistes anciennes dont nous avons parlé au premier chapitre de notre étude. Le problème dénoncé par Épiphane s'insère à l'intérieur de ce débat. Il semble dessiner un tableau où Dieu est le protagoniste, la vierge doit être dans un second niveau, ensuite les prophètes et les apôtres, et finalement les saints. Même s'il accepte le rôle des saints dans le christianisme, il prévient de l'erreur dont Paul parle. Mais quel est le rôle de Thècle dans toute cette discussion ? Pourquoi est-ce qu'il fait allusion à cette sainte, précisément lorsqu'il est en train de blâmer une secte qui préconise le sacerdoce

⁶³ KALLISTOS OF DIOKLEIA (1999) "Man, Woman and the Priesthood of Christ", in Hopko, T. (ed.) *Women and the priesthood*, New York, p. 31.

⁶⁴ BERGER, T. (1999) *Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History*, Minnesota, p. 65.

féminine et la capacité de la femme d'administrer le baptême, tel que Thècle l'avait fait avec soi-même ?

À notre avis, la mention de Thècle n'est pas casuelle, étant donné l'érudition d'Épiphane et la connaissance de l'histoire de la jeune fille d'Iconium qu'il avait démontré posséder. Évidemment, l'histoire de l'auto-baptême de Thècle devrait avoir été un des épisodes les plus connus parmi toutes les communautés chrétiennes de l'époque et, par conséquent, aussi par Épiphane. Le texte des *ATH* aurait été parfois utilisé par cette secte des collyridiens et pour cette raison Épiphane la mentionne à propos de celle-ci.

3.2.7. Grégoire de Nysse (331/341-394)

Dans les textes de Grégoire de Nysse Thècle apparaît mentionnée dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et dans sa *Vie de Macrine*. Voici le premier fragment:

τοιαύτην ὁ Παῦλός ποτε σμύρναν προέχει τοῦ στόματος μεμιγμένην τῷ καθαρῷ κρίνῳ τῆς σωφροσύνης ἐν ἀκοαῖς τῆς ἀγίας παρθένου. Θέκλα δὲ ἦν ἡ παρθένος, ἡ καλῶς τῇ ψυχῇ τὰς ἀπορροεούσας τοῦ κρίνου σταγόνας ἐν ἑαυτῇ δεξαμένη θανάτῳ διαλαμβάνει τὸν ἔξωθεν ἄνθρωπον πᾶσαν σαρκώδη διάνοιάν τε καὶ ἐπιθυμίαν ἑαυτῆς ἀποσβέσασα. ἥς μετὰ τὴν ἀγαθὴν διδασκαλίαν νεκρὰ μὲν ἦν ἡ νεότης, νεκρὸν δὲ τὸ ἐπιφαινόμενον κάλλος, νεκρὰ δὲ πάντα σωματικὰ αἰσθητήρια μόνου ζῶντος ἐν αὐτῇ τοῦ λόγου, δι' οὗ τεθνήκει μὲν αὐτῇ ἅπας ὁ κόσμος, τεθνήκει δὲ καὶ ἡ παρθένος τῷ κόσμῳ (*In canticum canticorum* 6, 405).

Alors Paul fait sortir de sa bouche cette myrrhe mélangée avec l'iris pur de la modération dans les oreilles de la jeune sainte. Thècle, qui était vierge, après avoir reçu volontiers dans son propre âme les larmes que coulent de l'iris, sépara de la mort les hommes de dehors, lorsqu'elle éteignit toute pensée de la chair et de son propre désir. Sa jeunesse était morte après cette belle leçon, mais le cadavre était beau, et tous les corps morts étaient l'intelligence de la parole qui vit seulement en elle, à cause de cette parole tout le monde a été mort par elle et la vierge a été morte par le monde.

Dans ce premier texte Grégoire de Nysse nous explique d'une façon très poétique comment Thècle avait rejeté les plaisirs mondains pour se consacrer à Dieu et se tenir chaste pour le reste de sa vie. En effet, la caractéristique la plus remarquable de Thècle, en tant que sainte chrétienne, est la virginité et la chasteté dont elle est un exemple très souvent employé. Grégoire de Nysse utilise l'adjectif *ἀγία* pour parler de

la jeune fille d'Iconium. Voilà un des premiers indices que nous montrent comment Thècle était déjà intégrée dans la tradition hagiographique.

Précisément dans le IV^e et le V^e siècle se produira la consolidation du culte des saints et de la littérature hagiographique. Outre les textes remaniés procédant d'une tradition antérieure, ce type de littérature commencera à se diversifier. Si pendant les deux ou trois premiers siècles du christianisme nous n'avions qu'actes de martyrs, ou des narrations de fiction comme les *Actes Apocryphes des Apôtres*, à ce moment-là les hagiographes commenceront à écrire des biographies de personnages pieux, panégyriques ou recueils de miracles dans un processus parallèle à celui de l'institutionnalisation du culte des saints et de l'expansion et officialisation du christianisme dans les territoires de l'Empire.

C'est dans ce nouveau contexte de création hagiographique où nous devons placer la *Vie de Macrine* de Grégoire de Nysse, qui raconte la conduite pieuse de sa sœur Macrine, pour qui Thècle était un exemple positif de modération et d'amour pour Dieu. Avec l'éclatement du culte des saints, comme nous l'avions déjà dit, se produit dans les milieux chrétiens l'utilisation des nouveaux genres littéraires pour l'hagiographie comme celui de la biographie.

Il s'agit d'une littérature à caractère morale qui a pour but d'instruire les chrétiens et leur montrer un style de vie approprié à leur croyances. Les biographies écrites par Jérôme de Stridon, la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie ou cette *Vie de Macrine* sont les exemples les plus représentatifs de cette nouvelle tradition littéraire qui commence à s'imposer à cette époque-là. Ainsi, la *Vie de Macrine* s'inscrit dans le genre biographique en suivant les modèles utilisés par les vies des philosophes⁶⁵. Même si Grégoire de Nysse profite du schéma littéraire de l'épître pour raconter l'expérience vitale de sa chère sœur, il est plutôt une biographie du type que nous avons indiqué quelques lignes auparavant. À la narration se mélange le lute pour la mort de la sœur et le développement du programme ascétique de Grégoire qu'il avait déjà élaboré dans son traité *De virginitate*⁶⁶. L'apparition de ce texte se place aux origines du monachisme féminin et nous montre Macrine menant une vie de moine mais à l'intérieur de la maison (cf. Devoti 1992: 193). Le passage où nous apprécions l'influence de l'exemple de Thècle pour Macrine est celui-ci:

⁶⁵ VIVES, J. (2008) *Gregori de Nissa. Obres ascètiques*, Barcelona, p. 23.

⁶⁶ DEVOTI, D. (1992) "Alle origini del monachesimo femminile: tra follia e santità", in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, pp. 192-197

καὶ ἐπειδὴ παρῆν ὁ καιρὸς, καθ' ὃν ἔδει λυθῆναι τὴν ὠδῖνα τῷ τόκῳ, εἰς ὕπνον τραπέισα φέρειν ἔδόκει διὰ χειρὸς τὸ ἔτι ὑπὸ τῶν σπλάγχων περιεχόμενον καὶ τινα ἐν εἶδει καὶ σχήματι μεγαλοπρεπεστέρω ἢ κατὰ ἄνθρωπον ἐπιφανέντα προσειπεῖν τὴν βασταζομένην ἐκ τοῦ ὀνόματος Θέκλης· ἐκείνης τῆς Θέκλης, ἧς πολὺς ἐν ταῖς παρθένοις ὁ λόγος. ποιήσαντα δὲ τοῦτο καὶ μαρτυράμενον εἰς τρεῖς μεταστῆναι τῶν ὄψεων καὶ δοῦναι τῇ ὠδῖνι τὴν εὐκολίαν, ὡς ὁμοῦ τε τοῦ ὕπνου αὐτὴν διαναστῆναι καὶ τὸ ἐνύπνιον ὕπαρ ἰδεῖν. τὸ μὲν οὖν ὄνομα τὸ κεκρυμμένον ἐκεῖνο ἦν. δοκεῖ δὲ μοι μὴ τοσοῦτον πρὸς τὴν ὀνοματικὴν κλήσιν ὁδηγῶν τὴν γειναμένην ὁ ἐπιφανεῖς τοῦτο προσφθέγγασθαι, ἀλλὰ τὸν βίον προειπεῖν τῆς νέας καὶ τὴν τῆς προαιρέσεως ὁμοιότητα διὰ τῆς ὁμωνυμίας αἰνίζασθαι (Greg. Nyss. *Vita Macrinae* 2, 21-34).

Lorsque arriva le moment où il a été nécessaire d'être libérée des douleurs de l'accouchement, celle-ci s'endormit et lui sembla en rêve qu'elle avait dans ses mains la fille qui était encore dans ses entrailles et alors apparut un être avec une forme et une figure plus noble que celle d'un homme et s'adressa à la fille qu'elle avait entre ses bras avec le nom de Thècle. Cette Thècle dont on parlait beaucoup parmi les vierges. Il fit cela trois fois en l'appelant comme témoin et, ensuite, il disparut de sa vue et fit que l'accouchement eût lieu sans problème, de telle façon que celle-ci se réveilla du sommeil et vit qu'il était vrai tout ce qu'elle avait rêvé. C'était donc le nom secret de la fille. Quoi qu'il en soit, il me semble que l'apparition lui voulait montrer ne pas seulement le nom qu'elle devait choisir d'après son avenir, mais le style de vie qu'elle devrait porter semblable à celui de la fille qui portait ce même nom.

Nous trouvons à nouveau l'association entre le nom de Thècle et la virginité, ici d'une façon plus explicite. Grégoire révèle le nom secret de sa sœur Macrine (Thècle), pour montrer quel sera son style de vie et son signe d'identité⁶⁷. L'allusion à ce type de rêve avec la femme enceinte a des échos classiques et se consolidera en tant que *topos* littéraire à la biographie du Moyen Âge⁶⁸. Thècle sera donc l'exemple de femme vertueuse et ascète que sa sœur devra toujours suivre pour se conduire pendant toute sa vie comme elle l'avait fait auparavant⁶⁹. Le passage de Grégoire est important pour l'identification de Thècle avec l'ascétisme et la virginité et démontre aussi l'actualité et la modernité de sa figure en tant que symbole de virginité pendant ce IV^e siècle.

⁶⁷ Pour approfondir à ce sujet il faut voir l'œuvre classique d'Albrecht sur la *Vie de Macrine* et ses rapports avec la tradition de Thècle en tant que vierge représentative du premier christianisme: ALBRECHT, R. (1986) *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen.

⁶⁸ LANZONI, F. (1927) "Il sogno presagio della madre incinta nelle letteratura medioevale e antica", *AB* 45, 225-261.

⁶⁹ CONNOR, C.L. (2004) *Women of Byzantium*, Yale, pp. 20-22.

3.2.8. Macaire de Scété (circa 300-390)

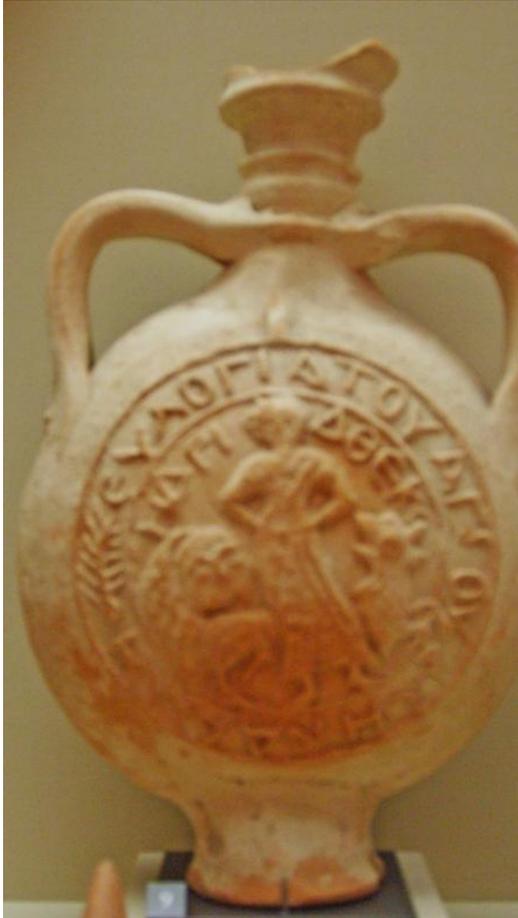
Le prochain témoignage de la tradition de Sainte Thècle pendant cette époque-là nous amène à nouveau à l'Égypte du IV^e siècle. Normalement les textes de Macaire de Scété ont été souvent confondus avec ceux de Macaire d'Alexandrie, tous les deux contemporains. Cependant, le contexte d'un et de l'autre était bien différent. Le premier habitait le désert de Scété à l'ouest du Delta du Nil et le seconde la grande ville d'Alexandrie dont nous avons parlé auparavant à propos de son évêque Athanase.

Néanmoins, dans les déserts égyptiens l'activité religieuse pendant le IV^e siècle n'était pas moins constante que dans la ville. La construction de sanctuaires et de monastères, celle-ci influencée par la personnalité d'Antoine d'Égypte, maître de Macaire et biographié par Athanase d'Alexandrie, stimula les pèlerinages, la consolidation des pratiques ermites ascètes et, enfin, la création des monastères auprès de ces zones.

Davis (2000: 110-112), dans son livre sur le culte de Sainte Thècle concentre son attention à la tradition de Thècle à l'Égypte de cette époque-là, surtout en Alexandrie, et souligne l'importance de Thècle à propos du développement des pèlerinages monastiques et du culte des martyrs autour de la grande métropole égyptienne⁷⁰. De la ville aux déserts, le culte à Sainte Thècle se répand pour la région du Maréotis où les archéologues ont trouvé une bonne quantité d'*ampullae*, petites carafes d'eau sainte, souvenirs d'un temple consacré à un martyr. Dans ces *ampullae* apparaît Sainte Thècle représentée aux alentours d'un temple dédié à Saint Ménas, personnage très important de l'Église égyptienne à ce moment-là. La pièce que nous avons photographié est une *ampulla* en terre cuite, datée au VI^e siècle et appartient à la collection du Musée du Louvre⁷¹. La connexion de Thècle et Ménas se produit à cause de sa provenance d'Asie Mineure, selon les légendes qui circulaient parmi ses fidèles, et les guérisons que s'y pratiquaient à leurs sanctuaires (cf. Davis 2001: 113-121).

⁷⁰ Le même auteur avait abordé la question quelques années auparavant: DAVIS, S.J. (1998) "Pilgrimage and the cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt", in Frankfurter, D. (ed.) *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 303-340.

⁷¹ Sur la représentation iconographique de Thècle, il faut consulter le livre suivant: NAUERH, C. & WARNS, R. (1981) *Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*, Wiesbaden.



D'après tout ce que nous avons commenté en suivant Davis, le culte à Sainte Thècle en Égypte était bien consolidé et dans le désert son nom était encore mieux connu. Pour cette raison il n'est pas étonnant qu'elle soit mentionnée par Macaire de Scété dans un de ses sermons, faussement attribué à Macaire d'Alexandrie.

πῶς ὅτε ἦσαν οἱ τρεῖς παῖδες ἐν τῇ πυρᾷ, ἔχαιρεν ὁ κύριος καὶ ἔλεγε τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ· ἄγωμεν, ἴδωμεν σώματα δικαίων <τοῦ Ἀδάμ> πῶς αἱ τρίχες τῶν ὄψεων αὐτῶν ἐνίκησαν τὸ πῦρ. πῶς πάλιν ἐθεώρουν τὴν Θέκλαν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ θέατρον, ἐκεῖ λέοντες κατ' αὐτῆς καὶ ταῦροι, ἐκεῖ θηρία πολλά, ἐκεῖ φω[κ]αί· ἡ δὲ ἔχουσα τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὸν νοῦν εἰς οὐρανοῦς, πάντων ἐκείνων περιεγένετο. ὀφείλει οὖν ὁ νοῦς ἕτοιμος εἶναι καὶ ἠὺτρεπισμένος εἰς τὸν πόλεμον καὶ μὴ φοβεῖσθαι τὰς ἀπειλὰς τοῦ ἐχθροῦ (*Serm.* 4, 6, 4).

Comme lorsqu'il y avait trois enfants dans le feu, le seigneur accordait sa grâce et disait à ses anges : « Allons-y, voyons les corps des justes nées d'Adam », comme les trois chevelures de ces spectacles vainquirent le feu. Comme à nouveau ils observèrent Thècle qui fut emmenée au théâtre, et là-bas il y avait des lions contre elle et des taureaux, beaucoup de bêtes et des phoques. Celle-ci avec sa foi, son amour, et son bon sens vers les cieux, vainquit toutes ces épreuves. En effet, le bon sens doit être réelle et bien disposée à la bataille pour ne craindre pas les menaces de l'ennemi.

Dans ce passage de Macaire de Scété, Thècle apparaît en tant que symbole de foi et d'amour à Dieu. Il est évident que Macaire fait allusion au martyre de Thècle en Antioche à travers les bêtes jetées contre elle : les lions, les taureaux et les phoques de la piscine où elle réussit à se baptiser. D'autre part, la comparaison du martyre de Thècle avec celui subi par les trois jeunes hébreux en Babylonie dont Macaire parle en s'inspirant au livre de *Daniel* (3, 21-27) apparaît aussi dans le texte de la *Vie et Miracles* (*Vita* 12, 62-65), où l'hagiographe soulignera l'excellence du martyre de Thècle.

3.2.9. (Pseudo-)Basile de Césarée (329-379)

Il existe une *Homélie sur la virginité* anonyme, traditionnellement attribuée à Basile de Césarée, que les savants considèrent que n'appartient pas à l'évêque de Césarée et qui doit être datée à la première moitié du IV^e siècle et placée en Syrie⁷². L'auteur anonyme de cette homélie s'adresse, d'un côté, aux parents afin de les persuader d'encourager ses fils et filles à rester chastes dans la maison et, de l'autre, à celles-ci afin de les démontrer les avantages de la virginité face au mariage⁷³. L'objectif principal de cette homélie est celui de faire renoncer les jeunes filles au mariage et aux relations sexuelles pour qu'elles demeurent chastes. Cet but se rattache à la considération positive de la virginité chez les Pères de l'Église et au *topos* du βίος ἀγγελικός qui souligne les avantages de la chasteté et sa proximité à la vie des anges.

Outre le passage que nous allons commenter, le rapport entre cette homélie et les *ATH* à propos de l'ἐγκράτεια se manifeste aussi à travers la citation directe du troisième macarisme prononcé par Paul qui dit μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοὶ λαλήσει ὁ θεός (*ATH* 5, 5-6) (*Hom. Virg.* 4, 58). Évidemment, dans une homélie come celle-ci, qui loue les bénéfices de la virginité et récupère quelques-uns des aspects encratites des *ATH*, ceux-ci auraient été une source où trouver quelques concepts doctrinaux comme le troisième macarisme de Paul ou un exemple de la puissance de la continence et la modération comme celui de Thècle.

πολλάκις οὖν καὶ θυγατρὸς ποθοῦσης σπεύδειν τὰ κρείττονα, μήτηρ κηδομένη τῶν νέων ἢ κάλλει προσκαίρω τῷ νομιζομένῳ πλανωμένη, τάχα δὲ καὶ φθόνῳ τηκομένη, σπεύδει ποιῆσαι τὴν θυγατέρα τέκνον τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ οὐ θεῶν νυμφευθῆναι. ἀλλ' ἐνεδρεῦει πᾶν ὃ τι νομιζόμενον δεινόν, ἀλλὰ μὴ ἀποδειλιάσης, ὃ τέκνον, ἄνω τὸ ὄμμα ὅπου ὁ ποθούμενος· τήρει τὰ ἴχνη τῆς προλαβούσης ἐκείνης, ἧς ἀκούεις Θέκλης. Εἰ καὶ παρεκβατικὸν τὸ λεγόμενον, κἂν Θεόκλεια ταράσσηται, κἂν Θάμυρις πενθῇ, κἂν Ἀλέξανδρος διαδέχηται, κἂν ὁ δικαστὴς ἀπειλῇ, μὴ σβεννύσθω τὸ φίλτρον (*Hom. Virg.* 8, 99-101).

Très souvent, lorsqu'une fille désire s'efforcer des choses meilleures, la mère, affligée et peut-être corrompue par la jalousie, s'efforce de faire devenir sa fille un enfant de ce temps et non pas de la fiancer à Dieu. Tout ce qu'on juge redoutable nous guette, mais n'ayez pas peur, ma fille. Fixez vos yeux où est celui qui vous désirez. Marchez

⁷² AMAND DE MENDIETA, D. & MOONS, M. C. (1953) "Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille", *RBen* 63, pp. 234-235.

⁷³ SHAW, T.M. (1990) "Homily: On Virginité", in Wimbush, V.L. (ed.) *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, Minneapolis, pp. 29-30.

sur les traces de celle qui était avant vous, cette Thècle dont vous avez entendu parler. Bien qu'il s'éloigne de ce que nous avons dit, même si Théoclia remue, même si Thamyris pleure, même si Alexandre le remplace et même si le juge te menace, ne laissez pas éteindre votre amour.

Dans le passage s'utilise à nouveau l'exemple de Thècle en tant que jeune fille chaste fiancée à Dieu en opposition à sa mère, son prétendant, l'homme qui cherche à la violer et le juge qui doit prononcer la sentence, métaphores des tentations quotidiennes que les jeunes filles doivent affronter. À travers l'exemple de Thècle l'auteur de cette homélie essaie d'encourager les jeunes filles à rester chastes, même malgré leurs parents et tous ces qui l'entourent. Au bout du compte, Thècle reste l'exemple le plus représentatif de la mise en scène de l'ἐγκράτεια dans les textes chrétiens et, à cette époque-là, aussi de la fiancée de Dieu. D'après ce passage, dans l'encratisme de l'époque sa bravoure en s'opposant à sa mère et son fiancé serait très bien considérée parce qu'elle rend possible que la jeune fille puisse rester chaste et se fiancer à Dieu, l'image qui cherche à montrer cette homélie.

3.2.10. Grégoire de Nazianze (329-390)

Dans les écrits de Grégoire de Nazianze nous avons trouvée aussi quelques allusions à Thècle. D'abord, il faut indiquer que quatre de ses épîtres sont adressées à une certaine Thècle (56, 57, 222 et 223). Il s'agirait peut-être d'une femme chrétienne nommée comme la sainte. Bien que l'épître 57 de Grégoire de Nazianze soit la même que la 321 de Basile de Césarée, selon Gallay elle appartient à Grégoire par l'allusion à la construction d'une église à Nazianze et par le style vivace et poétique de l'épître, des traits convenus à la plume de Grégoire⁷⁴. Les épîtres 56 et 57 sont datées par Gallay entre 372 et 375, période à peu près antérieure à son séjour au sanctuaire dédiée à Thècle en Séleucie (374/5-378).

Outre la correspondance épistolaire avec cette telle Thècle, le premier ouvrage où la sainte est mentionnée est le premier des ses discours polémiques contre l'empereur Julien rédigé dans le printemps de 364. Ce premier discours contre l'empereur Julien, avec lequel il avait étudié dans sa jeunesse à Athènes aux écoles de rhétorique, est composé par Grégoire pour dénoncer la loi scolaire de l'été de 362, qui excluait les

⁷⁴ GALLAY, P. (1964) *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres. Tome I*, Paris, p. 72. n. 1.

chrétiens de l'enseignement, en les écartant en même temps de la culture⁷⁵. Dans ce passage, Thècle est mise à côté des apôtres et disciples Jean, Pierre, Paul, Jacques, Étienne, Luc et André, en lui attribuant donc une position de première rang parmi les saints du christianisme.

οὐκ ἠδέσθης τὰ ὑπὲρ Χριστοῦ σφάγια; οὐδὲ ἐφοβήθης τοὺς μεγάλους ἀγωνιστάς, τὸν Ἰωάννην ἐκείνον, τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν Ἰάκωβον, τὸν Στέφανον, τὸν Λουκᾶν, τὸν Ἀνδρέαν, τὴν Θέκλαν, τοὺς ἐπ' ἐκείνοις τε καὶ πρὸ ἐκείνων τῆς ἀληθείας προκινδυνεύσαντας; οἱ πυρὶ, καὶ σιδήρῳ, καὶ θηροῖ, καὶ τυράννοις προθύμως ἀντηγωνίσαντο, καὶ παροῦσι κακοῖς καὶ ἀπειλουμένοις, ὥσπερ ἐν ἀλλοτρίοις σώμασιν; (*Contra Iulianum I 69*).

Vous n'avez pas eu honte des victimes du côté du Christ ? Vous n'avez pas craint les très grands lutteurs, Jean, Pierre, Paul, Jacques, Étienne, Luc, André et Thècle, qui ont été en danger par ceux-là et à cause de sa vérité ? Ceux qui ont lutté volontiers contre le feu, le fer, les bêtes, les tyrans et les malheurs présents et passés, comme s'ils étaient en corps d'autrui ?

D'un autre côté, la même Thècle est aussi rappelée encore une fois par l'évêque de Constantinople dans son oraison funèbre en mémoire de Cyprien de Carthage, le protagoniste de la première biographie d'un saint écrite en latin. Ce panégyrique fut composé par Grégoire de Nazianze pour la fête annuelle de Saint-Cyprien, célébration où se mélangaient, d'après Mossay⁷⁶, le culte à Cyprien de Carthage, martyr sous Valérien, à Carthage, en 258 et celui à Cyprien d'Antioche, martyr sous Dioclétien et Maximien, à Nicomédie (Pisidie), en compagnie de Justine en 304. Quoi qu'il en soit, ce que vraiment nous intéresse est que Grégoire continue à faire allusion à la figure de Thècle et à contribuer à la diffusion de sa gloire.

πάντων ἀπογνοῦσα τῶν ἄλλων, ἐπὶ τὸν Θεὸν καταφεύγει, καὶ προστάτην ποιεῖται κατὰ τοῦ μισητοῦ πόθου τὸν ἑαυτῆς νυμφίον, ὃς καὶ Σωσάνναν ἐξόύσατο, καὶ Θέκλαν διέσωσεν· τὴν μὲν ἀπὸ πικρῶν πρεσβυτέρων, τὴν δὲ ἀπὸ τυράννου μνηστῆρος, καὶ τυραννικωτέρας μητροῦς (*In laudem Cypriani 10*).

En renonçant à tout le reste, elle s'est réfugiée en Dieu, et contre le désir détestable elle a fait de son protecteur son propre fiancé, celui qui a défendu Suzanne et a sauvé Thècle. À l'une de des prêtres cruels, à l'autre d'un prétendant tyran et d'une mère encore plus tyranne.

⁷⁵ BERNARDI, J. (1983) *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien*, Paris, p. 13.

⁷⁶ MOSSAY, J. (1981) *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26*, Paris, pp. 12-16.

Par ailleurs, nous avons observé jusqu'ici comment Grégoire de Nazianze avait parlé de Thècle dans un discours polémique et dans un panégyrique. Néanmoins, dans ses œuvres poétiques elle apparaîtra aussi en tant qu'exemple de bonne chrétienne. Pellegrino soutient que la poésie de Grégoire de Nazianze est une poésie intime, où l'élément autobiographique devient matière poétique et la virginité est très souvent louée et vénérée⁷⁷. Ainsi, dans ses *Carmina moralia*, écrits en hexamètres, il rappelle l'histoire de Thècle, considérée symbole de virginité et chasteté. Dans le premier passage il s'émerveille de l'intervention de Dieu dans les martyres de la jeune fille et du miracle produit lorsque les bêtes se jetèrent à ses pieds en Antioche. Le miracle évoqué est lié, selon Grégoire à la virginité de Thècle (παρθενίη), capable d'apaiser les bêtes (θηρας ἐκοίμισεν).

τίς Θέκλαν ἐσάωσεν ὑπέκ πυρός, ἢ τίς ἔδησε
 θηρῶν ὠμοβόρων κρατερόν μένος; ἢ μέγα θαῦμα;
 παρθενίη καὶ θήρας ἐκοίμισεν, οὐδ' ἐτάλασσαν
 παρθενικῆς δέμας ἄγνόν ἑαῖς γενύεσσι μιῆναι (*Carm. Mor.* 593, 7-10).

Qui a mis à l'abri Thècle loin du feu, ou quelle
 force puissante a retenu les bêtes féroces ? Grand miracle ?
 La virginité a calmé les bêtes, et celles-ci n'ont osé pas à
 salir le saint corps de la vierge avec sa propre bouche.

Dans le second passage de ces *Carmina moralia*, l'histoire de Thècle apparaît juste après avoir mentionné le prophète Élie, comme celle-ci vénéré chez les Pères de l'Église à cause de sa virginité. Ici, Grégoire utilise la figure de Thècle à côté de celle de Paul en tant qu'exemple de valeur et de foi en Dieu à travers l'usage du verbe ὀράω. À nouveau il fait allusion au triomphe de la jeune fille face au feu et les bêtes grâce à sa conduite. D'après ces deux passages, Grégoire souligne le rapport entre virginité et miracle. À cause de ceci Thècle réussit à vaincre les forces qui cherchaient à la détruire.

ὄρας Θέκλαν ἐκ πυρός καὶ θηρίων φυγοῦσαν,
 Παῦλον τὸν μέγαν πεινῶντα, καὶ ῥιγοῦντα προθύμως,
 ἵνα σὺ μάθης, παρθένε, πρὸς Θεὸν μόνον βλέπειν,
 ὃς ἐν ἐρήμῳ τρέφειν οἶδε καὶ μυριάδας (*Carm. Mor.* 639, 11-14).

Observe-toi Thècle, qui s'est échappée du feu et des bêtes,
 le grand Paul qui a été affamé et saisi de froid de bon cœur,

⁷⁷ PELLEGRINO, M. (1932) *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano, pp. 12-27.

afin que tu apprennes, jeune fille, à regarder Dieu seulement,
qui sait nourrir beaucoup de gens même dans le désert.

Pour finir avec les *Carmina moralia* il nous manque un dernier passage. Il s'agit d'un poème consacré à la virginité, raison pour laquelle l'exemple de Thècle est apporté par Grégoire de Nazianze en évoquant le βίος ἀγγελικός suivi par celles qui refusent leur nature humaine à propos de la chair.

τί σοι λέγοιμ' ἄν Θεκλαν; ἢ τήν, ἢ τινάς,
ὅσαι Θεῶ τὸ κάλλος ἐσφραγισμένον
τηρεῖν θέλουσαι, κινδύνοις προσέδρομον ;
τὸ δ' οὖν ἀεὶ πᾶσιν τε γνωριμώτατον,
ὄρας ἀγρύπνους παρθένων ψαλμωδίας
ἀνδρῶν, γυναικῶν, φύσεως λελησμένων·
οἶων θ' ὅσων τε, καὶ ὅσον θεουμένων; (*Carm. Mor.* 746, 8-14).

Qu'est-ce que je te pourrais dire sur Thècle ? Sur celle-ci et sur d'autres,
qui ont voulu veiller sur la beauté gravée par Dieu
et sur les dangers qui guettent ?
La plus célèbre toujours pour tous,
observe-toi les chants des psaumes dévoilés des vierges,
hommes et femmes qui oublient sa nature.
Oh, quelle qualité et quelle bonne quantité et combien ressemblent Dieu!

D'ailleurs, dans son *Carmen de vita sua*, autobiographie – d'après Courcelle la première dans les milieux chrétiens⁷⁸ – écrite par Grégoire de Nazianze à caractère apologétique et composée pour se défendre de l'exile politique de Constantinople auquel avait été forcé en 381⁷⁹, apparaît à nouveau une autre allusion à notre sainte. Dans son autobiographie nous trouvons la première mention du sanctuaire de Thècle en Séleucie, ville avec laquelle il avait déjà mise en rapport la sainte chrétienne d'après le passage que nous avons déjà commenté de son panégyrique dédié à Athanase d'Alexandrie (*Laud. Athan.* 21, 22).

ὡς δ' οὐκ ἔπειθον τοὺς μὲν ἐκ πολλοῦ πόθου
κρατεῖν θέλοντας, τοὺς δ' ἴσως ὑπέρφρονας
πρῶτον μὲν ἦλθον εἰς Σελεύκειαν φυγὰς,
τὸν παρθενῶνα τῆς αἰοιδίμου κόρης
Θέκλας. «τάχ' ἄν πεισθεῖεν ἀλλ' οὕτω», λέγων,

⁷⁸ COURCELLE, P. (1957) "Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Agustin", *RPh* 31, pp. 23-26.

⁷⁹ MCGUCKIN, J. A. (2001) *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood, p. xxvii.

«χρόνω καμόντες ἡνίας δοῦναί τι».
καὶ μοι διήλθεν οὐ βραχὺς τῆδε χρόνος (*Carm. vita* 545-551).

Comme je ne réussis pas à les convaincre,
à quelques-uns par un grand désir, à d'autres par un orgueil semblable,
je pris alors la fuite vers Séleucie,
au Parthénon de la glorieuse fille
Thècle. On dit: « Peut-être de cette façon les malades
sont persuadés de laisser les brides à un autre pour quelque temps ».
Quant à moi, je ne restai là-bas pas peu de temps.

Selon Bernardi il séjourna en Séleucie pendant quatre ans, entre 374 et 378, après la mort de son père, pour mener une vie cénobitique dans le sanctuaire consacré à Sainte Thècle⁸⁰, tandis que pour McGuckin le séjour commença une année plus tard⁸¹. Le séjour de Grégoire dans ce complexe monastique indique son importance dans la région et même dans l'empire d'Orient. Son témoignage est le premier qui nous parle du temple de Séleucie (cf. Dagrón 1978: 56), et Grégoire lui-même sera la première personnalité renommée qui séjournera là-bas avec la communauté qui y habitait. Un aspect très étonnant du passage et le terme utilisé par l'évêque de Constantinople pour faire allusion au sanctuaire de Thècle (παρθενών), normalement employé pour le temple d'Athènes (Chantraine, p. 858 s. v. παρθένος), mais dans ce cas rattaché à ce site à travers un double jeu métaphorique. D'un côté, il voudrait faire allusion à la condition de παρθένος de Thècle et, de l'autre, confronter et égaler de façon poétique la magnificence du temple d'Athènes à celle du sanctuaire de Séleucie.

Finalement, son poème dédié à Olympias est le dernier de ses écrits où nous avons trouvé Thècle.

αὐτοκασιγνήτη μέγ' ἀμύμονος ἀρχιερωῆς
'Αμφιλόχου, τὸν ἔπεμψα Θεῶ, Θέκλη γε σὺν ἀγνῆ,
ἄγγελον ἀτρεκίης ἐρηχέα, κῦδος ἐμείο (*Carm. Olimp.* 101-103).

Sœur du grand et irréprochable évêque
Amphiloque, envoyé à Dieu, avec Thècle, la sainte,
ange de la vérité et la célébrité, aies ma gloire.

Le poème s'adresse à Olympias, sœur d'Amphiloque d'Iconium, évêque de la ville où avait été née et avait habité Thècle pendant sa jeunesse et ami de Grégoire de

⁸⁰ BERNARDI, J. (1995) *Saint Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps (339-390)*, pp. 150-152.

⁸¹ MCGUCKIN, J. A. (2006) "Gregory: The rhetorician as poet", in Børtnes, J. & Hägg, T. (eds.) *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen, pp. 203-204.

Nazianze, avec lequel il avait un contact épistolaire extrait. Évidemment, vu qu'il s'agit de la sœur de l'évêque d'Iconium, elle devrait connaître parfaitement l'histoire de la sainte, même si celle-ci avait décidé quitter cette ville pour s'en aller à Séleucie. Quant à la langue employée, il faut indiquer que dans le dernier vers du fragment sélectionné apparaît un demi-vers à caractère formulaire (ἄγγελον ἀτρεικίης ἐρηχέα), utilisé aussi par Grégoire dans *Carm.* 1552, 11 et dans *AP* VIII 5, 3 et VIII 15, 3.

3.2.11. Jean Chrysostome (344/9-407)

Dans les écrits de Jean Chrysostome Thècle sera mentionnée dans les ouvrages consacrés aux *Actes des Apôtres* et dans son traité sur l'évangile et la virginité. Le premier texte que nous allons voir est l'*Homélie 25 sur les Actes des Apôtres*, texte qui date du troisième année de son séjour en Constantinople, c'est-à-dire de l'année 400 vu qu'il occupa l'évêché de la ville impériale entre 397 et 405 (cf. Quasten 1985: 489).

αἱ δὲ μηδὲν συνειδυῖαι ἑαυταῖς, γάννυνται, χαίρουσιν, ἐναβρύνονται καὶ ἐγκαλλωπίζονται τοῖς λεγομένοις. ἄκουσον περὶ τῆς μακαρίας Θεκλῆς. ἐκείνη ἵνα Παῦλον ἴδῃ, καὶ τὰ χρυσία ἔδωκεν ἑαυτῆς. σὺ δὲ ἵνα τὸν Χριστὸν ἴδῃς, οὐδὲ ὀβολὸν δίδως, ἀλλὰ θαυμάζεις μὲν τὰ γεγενημένα ὑπ' ἐκείνης, οὐ ζηλοῖς δέ. οὐκ ἀκούεις πῶς τοὺς ἐλεήμονας μακαρίζει ὁ Λόγος; μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, φησὶν, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται (*In Acta apostolorum* 25, 4).

Celles qui ne connaissent pas elles-mêmes réjouissent, rendent grâces, se vantent et se parent avec ce qu'il a été dit. Écoute sur la bienheureuse Thècle. Celle-ci, afin de voir Paul, donna ses propres biens. Mais toi pour voir le Christ, tu n'as pas donné un seul obole, mais t'es émerveillée pour tout ce qui s'est passé avec elle, mais sans jalousie. Tu n'as pas écouté comment la Parole de Dieu célèbre les miséricordieux ? Il dit : «Bienheureux les miséricordieux, car ils auront de miséricorde».

La seconde mention de Thècle dans les écrits de Jean Chrysostome apparaît dans un autre sermon sur les apôtres. Ici, il est en train de parler des apôtres et de décrire leurs vertus. Il commence à parler de Paul et à lui attribuer toute une série de qualités à travers une répétition anaphorique de l'article défini ὁ. C'est ici qu'il fait allusion à Thècle, pour la considérer son élève et sa fille.

ἀλλ' ἔλθη μετ' αὐτὸν εἰς μέσον Παῦλος ὁ πάνσοφος τῆς οἰκουμένης ῥήτωρ, ὁ ἀπὸ λύκου ἀμνός, ὁ ἐξ ἀκανθῶν βότρυς, ὁ ἐκ ζιζανίων σῖτος, ὁ ἀπὸ ἐχθροῦ Φίλος, ὁ ἀπὸ Ἑβραίων μένων Ἑβραῖος, ὁ παρ' ἐκείνοις Σαῦλος ἐμπνέων ἀπειληῆς καὶ φόνου, παρ' ἡμῖν δὲ Παῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ κλητὸς ἀπόστολος, ὁ ἀπὸ πειρατοῦ

κυβερνήτης, ὁ ἀπὸ βλασφήμου θεόλογος, ὁ ἀπὸ διώκτου εὐαγγελιστής, ὁ ἀπὸ προδότου στρατιώτης. ὁ μετὰ Πέτρου τὴν Ῥώμην λάχων εἰς ταφὴν, καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ ταύτην μὴ παρορῶν τὴν Συχέμ· ὁ κατὰ τὸν Βενιαμὴν τοῦ Ἰωσήφ ἀδελφός, καὶ κατὰ τὴν Θέκλαν καὶ τῶν παίδων πατὴρ καὶ διδάσκαλος· ὁ πρὸ τῆς Δαμασκοῦ τυφλός, καὶ καθ' ἑκάστην πόλιν τοῦ κηρύγματος ὀφθαλμός (*In duodecim apostolos* PG 59, 462, 40-52).

Mais que vienne en scène Paul, le rhéteur du monde qui sait tout, l'agneau avant loup, la grappe parmi les plantes, le blé parmi les mauvaises herbes, l'ami avant ennemi, l'hébreu qui était loin des hébreux, le Saul parmi ceux qui respiraient menaces et morts, mais aussi le Paul parmi nous, l'apôtre élu de Jésus Christ, le théologien avant blasphémateur, l'évangéliste avant persécuteur, le commandant avant brigand, le soldat avant traître. Celui qui après Pierre a reçu un tombeau à Rome, et après lui ne méprisa plus Siquem. Le frère de Joseph pour Benjamin, le père des enfants et le maître pour Thècle. L'aveugle devant Damas et l'œil de l'annonce pour chaque ville.

Finalement, le dernier passage de Jean Chrysostome où apparaît mentionnée notre sainte appartient à son traité *Sur la virginité*. Dans ce texte l'écrivain chrétien montre les enseignements de l'apôtre Paul et ses recommandations à propos de ce sujet.

τί παρακαλεῖς, Παῦλε; τί γάρ σοι μέλει περὶ τῶν παρθένων; οὐ σὺ εἶπας, ὅτι περὶ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω; οὐ σὺ εἶπας, τίμιος ὁ γάμος; οὐ σὺ εἶπας, μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους τῆς συμμιξίας; τί νῦν ἀγνείαν κηρῦττε; εἶτα δὲ τί σοι λοιπὸν μέλει περὶ τῶν παρθένων; ἐκ σαρκικοῦ γάμου καὶ φθορᾶς Θέκλαν ἤρπασας, καὶ ἔσωσας. τί σοι περὶ τῶν λοιπῶν παρθένων μέλει λοιπὸν; ναί, φησί, σφόδρα φροντίζω περὶ τοῦ ἀγνοῦ καὶ ἀπαθοῦς γάμου. εἰ γὰρ τῷ τῶν ἀνθρώπων ἐμεσίτευσα γάμῳ, πολλῶ μᾶλλον τὸ τοῦ Χριστοῦ μεσιτεύσω μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς· νυμφαγωγός εἰμι τοῦ Χριστοῦ. οὐκ ἀρκεῖται μου ὁ Δεσπότης μιᾷ κόρῃ, οὐ θέλει ἓνα γάμον· πολλὴ αὐτοῦ ἡ προίξ, πολλὴ ἡ κληρονομία (*In evangelii dictum et de virginitate* PG 64, 39).

Qu'est-ce que tu enseignes, Paul ? Pourquoi te préoccupes-tu des vierges ? Tu ne dis pas que « je n'ai pas l'ordre du Seigneur sur les vierges » ? Tu ne dis pas que « noble est le mariage » ? Tu ne dis pas que « ne vous privez pas de l'union mutuelle » ? Pourquoi maintenant tu proclames la chasteté ? Et pourquoi d'ici en avant te préoccupes-tu des vierges ? Tu as enlevé Thècle de l'union maritale et de la destruction, et tu l'as sauvée. Pourquoi te préoccupes-tu maintenant des vierges restantes ? Oui, dit-il, je pense durement au mariage pure et résistant. Si tu donc garantis le mariage des hommes, je garantirai encore plus celui avec le Christ avec beaucoup de soin. Je suis la guide des fiancées du Christ. Mon Seigneur ne se contente pas avec une seule fille, il ne veut pas un mariage. Sa grande dot sera son héritage.

Dans ce dernier passage Jean Chrysostome se questionne sur l'ambiguïté des enseignements de Paul au sujet de la virginité et le mariage. D'abord, il rappelle

comment l'apôtre ne blâmait pas les mariages, mais, bien au contraire, plutôt les louait. Néanmoins, la virginité est encore plus appréciée, d'après Jean Chrysostome, parce qu'elle symbolise le mariage avec le Christ, trait typique de la pensée chrétienne de l'époque. Néanmoins, cette doctrine serait contredite par un écrit à caractère encratite comme les *ATH*. La solution pour le père de l'Église semble bien claire : il ne faut pas nier la noblesse du mariage traditionnel, bien que l'union avec le Christ, à travers ces liens spirituels, reste plus noble et encore plus distinguée. Cette considération, la supériorité du mariage avec le Christ face au mariage avec un homme deviendra un vrai *topos* de la littérature à caractère morale préoccupée d'endoctriner les femmes.

3.2.12. Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome

À l'intérieur de la production de Jean Chrysostome nous trouvons un panégyrique consacré à Sainte Thècle apparaissant uniquement dans le codex *Paris. gr. 759* du X-XI^e siècle. Le codex avait perdu un folio et la pièce se terminait *ex abrupto* jusqu'à la découverte d'un second témoignage de ce panégyrique dans le codex athonite, Panteleimon 58, du XIII^e siècle retrouvé vers la moitié des années soixante-dix⁸².

Il s'agit d'une homélie composée pour louer la virginité de la sainte, peut-être, à propos de sa festivité, le vingt-quatre septembre dans l'Église Grecque. Un des aspects les plus étonnants est le titre du panégyrique où s'utilise le mot *ἀπόστολος* par rapport à Thècle, ce que Bareille a interprété, en accord avec Fronton du Duc, jésuite du XVI-XVII^e siècle qui découvrit le manuscrit, dans le sens « qu'elle avait formé plusieurs fidèles par ses exemples, ses vertus et même par sa doctrine »⁸³. En réalité, il s'agit de l'évolution de Thècle à l'intérieur de l'hagiographie. Comme nous l'avons déjà vu, Thècle devient apôtre grâce à l'autorisation conférée par Paul à la fin des *ATH* et aussi par l'antiquité du personnage, enraciné aux légendes apostoliques. La perception de Thècle comme apôtre devient une idée très répandue au christianisme oriental. Même dans les représentations iconographiques de Thècle, où celle-ci apparaît comme une vraie apôtre. Dans cette image d'une peinture à fresque à l'intérieur d'une grotte à

⁸² AUBINEAU, M. (1975) "Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé", *AB* 93, pp. 347-348.

⁸³ BAREILLE, J. (1866) *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome. Traduction nouvelle. Tome deuxième*, Paris, p. 641

Éphèse, probablement du VI^e siècle, nous pouvons observer Paul suivi par Thècle⁸⁴. Tous les deux ont été représentés avec la main droite levée et semblent être en train de prêcher les enseignements divins. Il pourrait être la première fois que Thècle est considérée un apôtre, catégorie qu'elle acquerra surtout dans le texte de la *Vie et Miracles* vers la moitié du V^e siècle⁸⁵.



ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΓΙΑΝ ΠΡΩΤΟΜΑΡΤΥΡΑ ΚΑΙ
ΑΠΟΣΤΟΛΟΝ ΘΕΚΛΑΝ ΕΓΚΩΜΙΟΝ

καλὰς ἡμῖν ἢ τοῦ Πνεύματος χάρις τῶν ἁγίων εἰκόνας τὰς ἐτησίους αὐτῶν ἀνεστήσατο μνήμας, καὶ χρόνῳ τὰς πράξεις ἐρχομένας εἰς λήθην νεαρὰς διηνεκῶς διασώζει. ἕκαστος γὰρ ὡσπερ εἰκόνι τινὶ ἐντυγχάνων τῇ μνήμῃ, τὸ τῶν πράξεων κατοπτρίζεται κάλλος, καὶ θεωρεῖ τὰς πράξεις τῇ τῆς μνήμης ἐγκειμένας εἰκόνι. καὶ μοι δοκῶ σήμερον τὴν μακαρίαν ἐκείνην κατοπτρίζεσθαι κόρην, καθάπερ ἐπ' εἰκόνοσ ἐστηκυῖαν τῆς μνήμης, καὶ τῇ μὲν τὸν καθ' ἡδονῶν, τῇ δὲ τὸν κατὰ κινδύνων ἀνατείνουσαν στέφανον, καὶ τῇ μὲν τὴν παρθενίαν, τῇ δὲ τὸ μαρτύριον τῶ τῶν ὄλων Δεσπότη προσφέρουσαν. ἦν μὲν οὖν αὐτῇ καὶ τὰ τῆς παρθενίας, ἃ τοῖς ἀκριβῶς σκοποῦμένοις μέγα τι πρὸ μαρτυρίου μαρτύριον. αἱ

⁸⁴ WRIGHT, R.O. (2004) “Rendezvous with Thekla and Paul in Ephesus: Excavating the Evidence”, in Haron, H. E. (ed.) *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of Antoinette Clark Wire*, Collegeville, 227-240.

⁸⁵ En tant qu'exemple de la considération de Thècle comme apôtre il ne faut que jeter un coup d'œil au prologue de la *Vie* où l'auteur anonyme affirme être en train d'exposer « les faits anciens accomplis par la bienheureuse Thècle, apôtre et martyre » (καὶ παλαιῶν ἔργων διήγησις, τῶν ὑπὸ τῆς μακαρίας Θεέκλας τῆς ἀποστόλου καὶ μάρτυρος πραχθέντων). Celui-ci affirme qu'il a été conduit à sa tâche d'écrivain sur les instances d'une voix divine et sur le conseil du sage Achaïos afin d' « écrire l'histoire de l'apôtre et martyre Thècle » (ἐπὶ τὴν τῆς ἀποστόλου καὶ μάρτυρος Θεέκλας ἱστορίαν ἐλήλυθα) (cf. Dagron 1978: 168-172).

γὰρ ἡδοναὶ δεινοὶ τινες τοῦ σώματος δῆμιοι, μᾶλλον δὲ δημίων δεινότεροι, κατατείνουσι γὰρ ἀχειροποιήτοις δεσμοῖς, ξέουσι τὴν ψυχὴν δι' ὀμμάτων, προσφέρουσι δι' ἀκοῶν τῷ τῆς γνώμης ἀνεδότην φιληδονίας λαμπάδα, μαστιγοῦσι δριμεία τὴν διάνοιαν μάστιγι, ἄλλας ἐπ' ἄλλαις κυκῶσι καθ' ἡμῶν παρατάξεις. ὅταν τις τοῖς ὀφθαλμοῖς παραγγεῖλῃ τετυφλῶσθαι πρὸς κάλλη, παρανοίγουσι τὸ κλεισθὲν ἡδοναὶ δι' ὠτῶν ἀσελγέσιν ἐκλυόμενον ὠδαῖς· ὅταν ἐντύχωσιν ὡσὶ πρὸς ὠδὰς πορνικὰς κεκλεισμένοις, προσπαιζοῦσι τοῖς λογισμοῖς ἀσελγῶς κοσμηθεῖσαι· ὅταν αὐτὰς διὰ πάντων, συντόμως εἰπεῖν, ἐγρηγορότερος νικήσωμεν, κοιμωμένοις σκιαμαχοῦσι· καὶ τῆς παρατάξεως οὗτος αὐταῖς ὁ κύκλος αἰδῖος, οὐχ ἡλίω συνεχιστάμενος, οὐ συνησυχάζων νυκτί. ἂν δὲ δὴ καὶ νεότητος λάβωνται, πυρὸς γέγονε πρὸς πῦρ συμπλοκή, καμίνου πρὸς καλάμην συνάφεια. Εὐκατάπρηστος γὰρ ἡδοναῖς ἢ νεότης, ὡς ἐλαιωδεστέρα πρὸς ἔξαψιν, ὡς πρὸς πόνους σωφροσύνης τρυφερωτέρα. ἂ δὴ πάντα τῇ μακαρίᾳ παρθένῳ μακρόν τι μαρτύριον τὴν παρθενίαν εἰργάζετο, πυκτευούση ταῖς ἡδοναῖς, ὡς ὁ μάρτυς θηρίοις, παλαιούση τοῖς λογισμοῖς, ὡς ἐκεῖνος βασάνοις, συμβαλλούση φιληδονίας ἐννοίαις, ὡς ἀνάγκαις δημίων, νικώση δὲ ὅμως τὸν πολύτροπον οὕτω καὶ σύνοικον πόλεμον, τοῦ γὰρ τῆς φύσεως πυρὸς τὸ τῆς γνώμης αὐτῇ πυρῶδέστερον, καὶ ἅγιον. ἀλλ' ἢ μὲν φύσις παρεχῶρει τῇ κόρη, καὶ τυραννοῦσα παρ' ἄλλοις, καὶ λυτῶσα πρὸς μίξιν, παρὰ Θέκλα παρθενίαν ἐξήσκει· οἱ γονεῖς δὲ τὰς πρὸς τὴν παρθενίαν τῆς παιδὸς οὐκ εἰδότες συνθήκας, οὐδὲ τῆς πρὸς αὐτὴν νυμφαγωγίας τὸν Δεσπότην Χριστὸν ἐξ οὐρανοῦ δεδωκότα, πολλὰς αὐτῇ περὶ γάμων νοουθεσίας ἐμακρολόγουν· ἢ Παύλου δὲ ἄρα ταῖς τῆς κόρης ἀκοαῖς ἐπῶδῃ προενήφει, ἢ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, ἵνα ἡ ἅγια καὶ σώματι, καὶ πνεύματι. Στέφανος τῆς παρθενίας εὐθύς, αὐτὸς αὐτῇ πρῶτος τῆς μερίμνης ὁ τρόπος· μεριμνᾷ γὰρ εὐλογίας ἀνάμεστον μερίμναν, μεριμνᾷ πάσης ἀμεριμνίας ἐλευθερωτέραν φροντίδα, ἵνα ἡ ἅγια καὶ σώματι καὶ πνεύματι. οὐδὲν αὐτῇ κοινὸν πρὸς τὴν γῆν, οὐδεμία πρὸς γαμικὰς ἀνάγκας συγγένεια, οἷον πορνεύοντος ἀνασχέσθαι νυμφίου, ὑποψίας ματαιίας ὑπενεγκεῖν, ἐξουσίαν χρησίμων ἀφηρησθαι προόδων, περὶ τροφῆς διευθύνεσθαι, κοσμουμένην ζηλοτυπεῖσθαι, διαπτύεσθαι πρὶν τέκη, καθάπερ οὐπω γαμετὴν γενομένην, τεκοῦσαν ὑπὲρ τῶν τόκων εὐρίσκειν ἐγκλήματα. ἐτέχθη τις θήλεια; ὅτι μὴ ἄρῳεν, ὁ ἀνὴρ σκυθρωπάξει. προσετέθη καὶ ἄρῳεν; ἐτέχθη τὸ τεχθέν, ὡς οὐκ εὐμορφον. Χαρίεντα πρὸς κάλλος ἀμφότερα; ὡς ὑπὲρ καλῶν ἢ φροντίς πικροτέρα. ἀπηλλάγησαν γάλακτος; διεδέξατο πάλιν ἀνατροφῆς ἀγωνία, ὅταν ὑγιαίνωσι, μὴ νοσήσωσι φόβος, ὅταν νοσήσωσι, δειλία μὴ τελευτήσωσιν, ὅταν τελευτήσωσιν, ὡς ἐπ' ἀτέκνω λοιπὸν ἔσεσθαι καταφρόνησιν φόβος. ὅταν μὴ τελευτήσωσιν, ὡς ὑπὲρ ζώντων ἢ φροντίς βαρύτερα, πόθεν εἰς παιδευσιν χορηγία τοῖς τέκνοις, πόθεν αὐτοῖς γαμικοῦ παρασκευῆ συναλλάγματος, πόθεν ἐσθημάτων εὐσχημοσύνη, πόθεν οἰκετῶν ἐκάστω διανομή, ποῖα τῶν ὄντων προσνείμη τῷ μείζονι, πῶς τὸν μικρότερον θεραπεύσει φθονοῦντα. ἢ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, ἵνα ἡ ἅγια καὶ σώματι καὶ πνεύματι. οὐ τοῦ γάμου στηλιτεύω τὴν φύσιν, πρόνοια γὰρ οὗτος τοῦ γένους κοινή, ἀλλὰ τῶν ἐν γάμῳ δημοσιεύω τὴν μερίμναν, μερίμνης σαρκικῆς οὐράνιον προτίθημι μερίμναν, κάλλιον καλοῦ προτιμῶ. κρείττων καὶ τῶν κατὰ τῆς Εὐας ἢ παρθένος προστίμων, τὸ γὰρ, πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἢ ἀποστροφή σου, καὶ αὐτὸς σου κυριεύσει, ταῖς παρ' ἀνδρῶν μὴ δεσποζομέναις ἀνίσχυρον. τό, ἐν

λύπαις τέξῃ τέκνα, ταῖς παρθενεύουσαις ἀργόν. ἡ γὰρ μὴ τίκτουσα τῆς τῶν λυπηρῶν ὠδίνων ἐκτὸς ἀποφάσεως. ἤδη τοῖς τῶν μελλόντων ἡ παρθένος ἐντυφᾶς ἀρῶαβῶσιν. ἤδη τῷ τῆς ἀναστάσεως ἀγιασμῷ συνοικεῖς. ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει, φησὶν, οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε γαμίσκονται. διὰ τοῦτο καὶ τὸ πτῶμα τοῦ πράγματος πάμμεγα, ἐπειδήπερ καὶ τὸ κατόρθωμα· διὰ τοῦτο τῆς πορνευομένης ἢ τῆς παρθενευομένης ἀσέλγεια μιαιωτέρα· οὐ γὰρ ἴσον παρθενευομένης καὶ πορνευομένης φθορά. οὐκ ἴσον ιδιώτιδος καὶ βασιλίδος φθορά. οὐκ ἴσον σκευοῖς ἱερατικοῦ καὶ ἀγοραίου κλοπῆ. σκευὸς γὰρ ἱερατικὸν ἢ παρθένος, πορφυρίζ, ἦν οὐκ ἔξεστιν ἄλλω πλην τῷ τῶν ὅλων βασιλεῖ προσηρμόσθαι, νύμφη γάμον ἀεὶ κεκτημένη παρθένον. ὦ μακαρίων γάμων, ὧν ἡ στρωμνὴ παρθενία. ὑπὲρ τούτων τῆς μακαρίας οἱ κίνδυνοι μάρτυρος. εἶδε γὰρ τοῦ νυμφίου τὸ κάλλος, καὶ τῆς θέας οὐκ ἀπεσπᾶτο. ἐπέκειτο μήτηρ πρὸς γάμον ἐπείγουσα, ἡ δὲ πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς διεβόα νυμφίον· πρὸς σὲ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου, τὸν κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ. ἐπεφοίτα μνηστήρ διαλέξει γαμικῇ γαργαλίζων, ἡ δὲ τῷ Χριστῷ καθ' ἑαυτὴν συνετάττετο, ἐκολλήθη ἢ ψυχὴ μου ὀπίσω σου, λέγουσα. συνέρχου συγγενεῖς κολακεύοντες, ἡ δὲ διαμαρτυρόμενον ἐφαντάζετο Παῦλον. ἡρμοσάμην σε ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ. ἰκέτευον οἰκέται σὺν δάκρυσιν, ἡ δὲ προσῆδεν ἐρωτικῶς τῷ νυμφίῳ. τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; ἐφόβουν δικασταὶ τιμωρίαις, ἡ δὲ φρονήματι πάσας κατεπάτει βῶντι. οἱ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. ὡς δὲ ἔδει κἂν ταῖς ὁδοῖς παρθενίας ἀνδριάντας ἀναστήναι τῇ μάρτυρι, γίνεται τι τοιοῦτον τῇ παιδί πειρατήριον. ἀφεμένη τῆς κρίσεως τὴν Παύλου μετεδίωκε θήραν, καὶ ταῖς φήμαις ὀδηγουμένη κατεθάρξει καὶ ὁδῶν ἀγουσῶν ἐπὶ Παῦλον. ἐτήρει δὲ ἄρα τὴν κόρην διάβολος, καὶ τηρήσας ὁδοποροῦσαν ἐπιστρατεύει τὸν μνηστήρα τῇ κόρη, τῆς παρθενίας ὡς ἐν ἐρημίᾳ ληστήν. καὶ δὴ πληροῦση τὴν ὁδὸν τῇ γενναίᾳ ἰππόπορνος κατόπιν ὁ μνηστήρ ὀπιπεύων ἐπωλόλυζε σύλληψιν· ἄπορος πανταχόθεν στενοχωρία. ὁ πολεμῶν ἰσχυρὸς, ἢ πολευομένη σαθρά. Ποῦ τις ἐν ἐρημίᾳ καταφυγῆς καταφυγή; στραφεῖσα δὲ πρὸς οὐρανὸν ἢ παρθένος, πρὸς τὸν πᾶσι πανταχοῦ τοῖς καλοῦσι παρόντα σὺν οἰμωγαῖς ἀνωλόλυξε. Κύριε ὁ Θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα. σῶσον με ἐκ πάντων τῶν διωκόντων με καὶ ῥῦσαί με, μήποτε ἀρπάσῃ ὡς λέων τὴν ψυχὴν μου, μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος». καὶ ταχεῖα ἢ τῆς κόρης βοήθεια. ἀφανοῦς γὰρ γενομένης ἐξαίφνης, ὁ μὲν μνηστήρ ἀπῆει ἐν μόνον κερδάνας ἀσελγείας ἰπποδρομίαν. τῷ νυμφίῳ δὲ ἡ νύμφη παρειστήκει που ψάλλουσα· «Δικαίως ἢ βοήθειά μου παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦ σώζοντος τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ». μάθωμεν δὴ καὶ ἡμεῖς τοὺς κατὰ τῶν σαρκικῶν τῆς ἐγκρατείας ἀγῶνας, ἐπιστρατεύσωμεν ἡδοναῖς ὡς ἡ μάρτυς, ὑπὲρ σαρκὸς κατὰ σαρκὸς ὀπλισώμεθα, τῇ τῆς ἀναστάσεως τὰ μέλη προευτρεπίσωμεν δόξῃ, μὴ κρατῶμεθα τέρψει τὰ τῆς γεέννης ὀδυνηρὰ προξενούσαις, φεύγωμεν τὸ ἡδύ, ἵνα μὴ τὸ ὄντως ἡδύ ἀφ' ἡμῶν δραπετεύσῃ. ἡ χήρα τῷ τεθνεῶντι συνοίκῳ τηρεῖται τὴν εὐνοίαν ὡς πάλιν εἰς ζωὴν φανουμένῳ. ἡ γάμῳ συζῶσα πρὸς ἀλλοτρίας ἡδονὰς νενεκρῶσθω. ἡ σηπομένη πορνείαις ἡδονὴ τὴν φλόγα γαμικῆ δροσιζέτω. ἡ παρθένος ὠραιότερον νυμφίον τοῦ Χριστοῦ τῇ ψυχῇ θεωρίαν. «μακάριοι γάρ», φησὶν, «οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται»· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

ÉLOGE À LA SAINTE PROTOMARTYRE ET APÔTRE THÈCLE⁸⁶

La grâce de l'Esprit nous offre les belles images des saints en tant que souvenirs d'eux, et conserve jeunes maintes et maintes fois les actions accomplies rappelées chaque année hors de l'oubli. Car chacun, comme s'il aurait trouvé un image dans le souvenir, regarde comme dans un miroir la beauté de leurs actions et observe ces actions dans l'image du souvenir poursuivi. Il me semble aujourd'hui regarder cette bienheureuse fille comme dans un miroir, comme si elle fût debout dans l'image de son souvenir, levant la couronne reçue d'une part par les plaisirs, de l'autre par les dangers, et offrant d'un côté sa virginité et de l'autre le martyre au Seigneur de toutes les choses. Elle possédait donc la couronne de la virginité, qui pour ceux qui bien regardent est un grand martyre avant le martyre ; car les plaisirs sont pour le corps des bourreaux redoutables, ou encore plus redoutables que les bourreaux. Parce qu'elles nous tirent avec forces de chaînes non faites par la main de l'homme, elles fignent l'âme par les yeux, elles offrent à travers les oreilles le feu de la luxure à celui qui n'a pas abandonné sa raison, elles fouettent notre esprit avec un fouet violent et nous tourmentent par des assauts qui se succèdent de façon continue. Lorsque quelqu'un ordonne fermer les yeux à la beauté, les plaisirs ouvrent peu à peu cette barrière tombée par les chants impudiques à travers les oreilles. Lorsqu'ils trouvent par hasard les oreilles fermées aux chants obscènes, ils badinent avec faire orner la pensée avec impudence. Lorsque, en peu de mots, nous les vainquons durant nos veilles, ils nous combattent en vaine pendant le sommeil. Et c'est un monde de combats éternels, dont le soleil ne signale pas le début, ni la nuit la fin. Quand ils tentent la jeunesse, se produit la liaison du feu avec le feu, l'union du fourneau avec la paille. La jeunesse donc s'enflamme aisément aux plaisirs et comme l'huile, en prenant feu plus promptement, elle devient plus réticente aux fatigues de la modération. Tout cela avait fait devenir la virginité un grand martyre pour la bienheureuse vierge, en combattant contre les plaisirs, comme un martyr contre les bêtes, en résistant à la raison, comme celui-ci aux tourments, en soutenant les assauts, les images lascives, comme les efforts des bourreaux, mais en même temps en triomphant de ces attaques si diverses et voisines, car est plus ardente et plus sainte son âme que la nature du feu. La nature pourtant fut vaincue par la jeune fille, tandis qu'elle tyrannisait le reste des hommes et les précipitait dans le mal et pratiquait chez Thècle la virginité. Ses parents sans avoir fait attention aux liens qui unissaient leur enfant à la virginité et au don que lui avaient fait des cieux le Christ, son maître, en tant que son épouse le pressaient longtemps et sans relâche d'entrer dans le mariage. Mais les paroles de Paul retentissaient aux oreilles de la jeune fille : « La femme non mariée s'inquiète des choses du Seigneur afin d'être sainte de corps et d'esprit (*ICor.* 7, 34) ». La couronne de la virginité, c'est pour elle le premier de ses soins, car elle s'inquiète d'un soin plus favorable à la liberté que l'absence de toute préoccupation, d'être sainte de corps et d'esprit. Elle n'a rien de commun avec le monde, aucun lien aux nécessités du mariage, comme de supporter un époux scélérat, d'être en butte à une vaine jalousie, de ne pouvoir paraître en public quand il serait utile de le faire, d'être surveillée au sujet de la nourriture, d'être objet de jalousie, d'être méprisée avant d'être mère, de même qu'elle ne possédait pas encore les droits d'épouse, une fois devenue mère, d'avoir dans les

⁸⁶ Nous avons utilisé la traduction de la première partie du texte composée par Bareille (1866 : 641-643) et de la partie finale, celle qui avait été découverte aux années soixante-dix, faite par Aubineau (1975: 352), en la retouchant.

enfants un sujet de division. Une fille est-elle née? Vu qu'il n'est pas un garçon, le mari est triste. Un garçon vient-il à naître? C'est un garçon, mais il n'est pas très beau. L'un et l'autre sont-ils d'une grande beauté? Le soin par rapport à la beauté devient plus féroce. Sont-ils sevrés? Viennent alors les inquiétudes sur l'éducation. Quand ils sont en santé, on craint la maladie. Quand ils sont malades, on craint qu'ils ne meurent pas. Quand ils meurent, on craint d'être méprisés désormais comme n'ayant pas d'enfant. Quand ils ne meurent pas, comme le soin des vivants est plus lourd, il faut songer aux frais de leur éducation, aux préparatifs pour le mariage, au décorum de leurs vêtements, à la distribution des serviteurs pour chacun d'eux, au biens qu'il faut accorder à l'ainé, à la manière pour calmer la jalousie du plus jeune. « La femme non mariée s'inquiète des choses du Seigneur, afin d'être sainte de corps et d'esprit. » Je n'attaque pas la nature du mariage, parce que c'est lui qui assure la perpétuité de notre race, mais je m'inquiète aux préoccupations pour le mariage, je place la préoccupation des cieux devant de celle du corps, je préfère à une chose belle une chose encore plus belle. La vierge est au-dessus des sentences contre Ève. On dit : « tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi (*Gen. 3, 16*) », mais cela n'affecte pas à celles qui n'ont pas accepté la domination des hommes. On dit : « tu enfanteras avec douleur », mais cela ne s'applique pas à celles qui se sont conservées vierges, car, en effet, celle qui n'enfante pas est en dehors de la sentence qui condamne à un enfantement douloureux. Vous possédait déjà, vierge, une avance des biens futurs. Déjà vous participez de la sainteté de la résurrection. « Car, au jour de la résurrection – dit-il –, les hommes ne prendront point de femmes, ni les femmes de maris (*Mt. 22, 30*) ». Aussi la chute d'une pareille dignité est d'autant plus grave que cette dignité est plus haute. Aussi la vierge que se livre au dévergondage est plus coupable que la prostituée. Parce que ce n'est pas la même chose la corruption d'une vierge que celle d'une prostituée. Ce n'est pas la même chose la corruption d'une femme ordinaire que celle d'une reine. Ce n'est pas la même chose le vol d'un vase profane que d'un vase sacré. Car la vierge est un vase sacré, un manteau de pourpre que seul le roi de l'univers a le droit de porter, une épouse dont le mariage demeure toujours virginal. O bienheureux mariage dont le lit nuptial est virginité ! C'est pour lui que ces dangers sont arrivés à la bienheureuse martyre. Car elle avait vu la beauté de l'époux céleste et elle ne pouvait pas se distraire de sa vue. Sa mère la poussait au mariage, mais elle criait à l'époux céleste : « J'ai levé les yeux vers toi, qui habites le ciel (*Ps. 122, 1*) ». Un prétendant la fréquentait, qui lui vantait dans ses entretiens les douceurs du mariage, mais elle s'attachait intérieurement au Christ, disant : « Mon âme s'est unie à toi (*Ps. 62, 9*) ». Sa famille la suppliaient, la flattant, mais elle s'imaginait Paul qui lui témoignait : « je vous ai fiancées à un seul époux, pour vous présenter à Christ comme une vierge pure (*2Cor. 11, 2*) ». Les servants la suppliaient avec des larmes, mais elle murmurait ce chant d'amour à son fiancé : « Qui nous séparera de la charité du Christ ? (*Rom. 8, 35*) ». Les juges cherchaient à l'épouvanter par des supplices, mais elle les méprisait tous, criant en son âme : « Les magistrats ne sont pas à craindre lorsqu'on fait le bien, mais quand on fait le mal (*Rom. 13,3*) ». Alors qu'il aurait fallu ériger, jusque dans les rues, des statues à cette martyre de la virginité, voici quelle épreuve advient à cette enfant. Délivrée du jugement, elle poursuivait Paul à la trace et, guidée par les bruits qu'on lui rapportait, elle s'engageait hardiment sur les routes qui conduisent vers Paul. Le diable alors guettait la jeune fille et, l'ayant guettée tandis qu'elle était en route, il lance le prétendant contre la jeune fille, comme un voleur de virginité dans le désert. Or, comme la généreuse enfant

achevait sa route, le prétendant, qui la relaquait par derrière avec la lubricité d'un cheval, hurlait déjà sa capture. L'étroit passage était de tous côtés sans issue, l'agresseur était vigoureux, l'agressée était frêle. Où trouver un refuge dans un désert pour s'abriter ? Or la vierge, s'étant retournée vers le ciel, vers celui qui assiste en tous lieux ceux qui l'invoquent, s'écriait en larmes : « Seigneur Dieu, j'ai espéré en toi. Sauve-moi de tous mes persécuteurs et arrache-moi à eux, afin qu'on ne ravisse jamais mon âme comme ferait un lion, parce qu'il n'y aurait personne pour la racheter ni pour la sauver (Ps. 7, 2-3) ». Un prompt secours fut apporté à la jeune fille ; celle-ci étant devenue subitement invisible, le prétendant s'en alla, n'ayant gagné qu'une chose dans sa chevauchée, le prix du dévergondage. C'est à l'époux céleste que la fiancée se présenta, en chantant à peu près ce psaume : « À juste titre, j'ai attendu mon secours de Dieu, car il sauve ceux qui ont le cœur droit (Ps. 7, 11) ». Apprenons donc nous aussi à livrer les combats de la continence contre les désirs charnels ; entrons en campagne contre les plaisirs, comme cette martyre ; armons-nous contre la chair, pour dépasser la chair ; tenons prêts nos membres pour la gloire de la résurrection ; ne nous laissons pas dominer par les plaisirs qui procurent les souffrances de la géhenne ; fuyons la jouissance afin que la vraie jouissance ne nous échappe pas. Que la veuve garde sa fidélité à son conjoint défunt, dans la pensée qu'il réapparaîtra pour la vie. Celle qui vit dans le mariage, qu'elle soit morte aux plaisirs étrangers. Celle qui est corrompue par la prostitution, qu'elle apaise son feu dans les plaisirs du mariage. Que la vierge ne cherche pas un époux plus beau que le Christ. Que chacun, vivant dans la pureté qui est propre à son état, se procure en son âme la contemplation du Christ son maître, car « bienheureux – dit-il – ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu (Mt. 5, 8) ». À lui la gloire, dans les siècles des siècles. Amen.

Cette homélie semble avoir été composée pour la festivité de Thècle. Même si la date de composition du texte est incertaine, il faut supposer qu'il fut écrit vers le IV^e ou V^e siècle. Les raisons que nous pouvons exposer afin de défendre cette position sont très diverses. D'un côté, en ce qui concerne la considération de Thècle, il faut souligner l'utilisation des mots ἀπόστολος et πρωτομάρτυρα, dont nous avons parlé à l'introduction, à elle associés. Ces deux mots commencent à être liés à Thècle pendant l'époque de la fin du IV^e et, surtout, du V^e siècle. En fait, le premier témoignage littéraire où se trouve le terme πρωτομάρτυρα par rapport à Thècle appartient à Sévérien de Gabala, dont nous parlerons tout de suite.

Néanmoins, ces deux mots n'apparaissent associées à la sainte que dans les manuscrits de la *Vie et les miracles de Sainte Thècle*. D'habitude dans l'homélie, l'auteur anonyme de ce panégyrique parle de Thècle comme μακαρία ou παρθένος. Ainsi, vu qu'elle n'est pas considérée protomartyre ou apôtre dans le corps du texte, il faudrait peut-être penser au IV^e siècle comme l'époque de cette homélie. D'ailleurs, l'aspect le plus intéressant à propos de la vision de Thècle présente dans le texte est l'épisode inconnu, rapporté à la fin de l'homélie, lorsqu'elle est poursuivie par un

prétendant impudique. Grâce à une nouvelle intervention divine elle réussit à échapper, car Dieu l'avait rendue invisible.

Aubineau (1975: 353-354) se questionne où est-ce qu'il faut placer cet épisode inconnu et arrive à la conclusion que, même si les deux personnages masculins des *ATH*, tant Thamyris qu'Alexandre, pourraient être le prétendant de cet épisode, l'appellation de « prétendant » ne s'applique qu'à Thamyris. Nous sommes d'accord avec cette hypothèse, surtout d'après le lexique de la *Vie et les Miracles* où celui-ci sera appelé ὁ μνηστήρ tout au long de la narration de la *Vie*. Vouaux (1913: 55 et 91-99) et Kasser (1960: 49) pensaient qu'il s'agit d'un vestige de la tradition primitive, auxquels s'oppose Schneemelcher⁸⁷. À notre avis, cette homélie nous fournit une nouvelle variation légendaire de l'histoire de Thècle, qui démontre comment après la rédaction des *ATH*, aux milieux chrétiens on continuait à reformuler les histoires de leurs héros et à rendre encore plus incroyable et magnifique les actions de leurs vies. Le fait que le texte contienne un épisode inconnu de la légende, ne signifie pas que cet épisode doive représenter la légende la plus ancienne ou la version la plus originale.

3.2.13. *Martyrium Eugenii, Valeriani, Candidi et Aquilae* (date incertaine)

Le *Martyrium Eugenii, Valeriani, Candidi et Aquilae* est le seul texte proprement martyrologique où apparaît Thècle mentionnée. Évidemment, elle n'était pas une vraie martyre parce qu'elle avait finalement échappée aux supplices que les autorités d'Iconium et d'Antioche l'avaient préparé. Ici est évoquée sa victoire contre le feu et les fauves, un cliché souvent répété à cette époque-là. Pour ce texte nous ne pouvons pas déterminer une date concrète. Néanmoins, il pourrait osciller entre le IV^e et le V^e siècle.

Τῆς οὖν τοιαύτης ἀποφάσεως κατὰ τῶν ἀγίων ἐξενεχθείσης ἦλθον οἱ δήμιοι πληρῶσαι τὸ προσταχθὲν αὐτοῖς καὶ διέστησαν αὐτοὺς ἔξω τῆς καμίνου μικρόν, οἱ δὲ ἄγιοι παρεκάλεσαν αὐτοὺς ἐνδοῦναι αὐτοῖς διωρίαν μικρὰν ἵνα προσεῦξωνται. Καὶ σταθέντες πρὸς ἀνατολὰς εἶπον· «Αὐτὸς εἶπας, δέσποτα, ἐν τοῖς ἀγίοις σου εὐαγγελίῳ ὅτι στρουθίον ἐν οὐ θηράται ἄνευ σου. Σὺ γὰρ εἶ, Κύριε, ὁ δοὺς δύναμιν ἐν τοῖς μακαρίοις πατράσιν ἡμῶν ὑπομεῖναι θλίψεις πολλὰς καὶ κακάς. Σὺ εἶ ὁ δοὺς μακροθυμίαν καὶ σοφίαν τῷ φίλῳ σου Ἀβραὰμ καὶ χάριν Ἰωσήφ καὶ ὑπομονὴν Μωυσῆ τῷ θεράποντί σου ὑπενεγκεῖν σκληρότητα ἀρχαίου λαοῦ σου

⁸⁷ HENNECKE, E.; SCHNEEMELCHER, W. & WILSON, R. (1965) *New Testament Apocrypha*, London, pp. 333-334.

καὶ χάριν Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ τῷ διαδόχῳ αὐτοῦ· καὶ δούς δύναμιν Ἰεφθαεὶ πρὸς τὸ ὑπομεῖναι τὰς ἐπαναστάσεις τῶν ἐχθρῶν καὶ δούς δύναμιν τῷ δούλῳ σου Δαβὶδ ὑπενεγκεῖν τοῦ Σαοῦλ τὰς πανουργίας, ὁ ῥυσάμενος Δαβὶδ τὸν προφήτην σου ἐκ στόματος λεόντων καὶ Σωσάννην ἐκ τῶν καταδικόντων αὐτὴν ψευδομαρτύρων πρεσβυτέρων, καὶ δούς τῇ ἀγίᾳ σου Θέκλῃ νικῆσαι δύναμιν πυρὸς καὶ θηρῶν ἀγρίων· καὶ δούς δύναμιν Πέτρῳ τῷ ἀποστόλῳ σου καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς, καὶ ἡμῶν τῶν ἱκετῶν σου πρόσδεξαι τὴν προσευχὴν καὶ τελείωσον ἡμᾶς ἐν τῇ χάριτί σου.»

Lorsque cette sentence contre les saints fut proclamée arrivèrent les bourreaux pour répondre à l'ordre pour eux et les placèrent un peu hors du four, tandis que les saints leurs demandaient qu'ils leur donnèrent un peu de temps pour prier. Et debout vers la sortie du soleil ils disent: «Tu dis, maître souverain, dans tes saints évangiles qu'un moineau n'est pas chassé sans toi. Car tu, seigneur, donnes la force dans nos bienheureuses patries pour supporter beaucoup de tribulations et beaucoup de méchancetés. Toi, si donnas la patience et la sagesse à ton fils Abraham et la grâce à Joseph et la persévérance à ton seigneur Moïse pour libérer ton ancien peuple et la grâce à Jésus et a son successeur; et donnas la force à Ieftaé afin de supporter les soulèvements des ennemies et donnas la force à ton esclave David pour finir avec les crimes de Saoul et sauvas ton prophète Daniel de la bouche des lions et Suzanne des vieillards qui la poursuivaient comme faux témoins et donnas a ton sainte Thècle la force pour vaincre le feu et les bêtes féroces et donnas la force à Pierre ton apôtre et à tout le reste, accepte la prière de nous suppliants et finit avec nous en ta grâce.»

Dans le passage nous avons la prière que ces martyrs prononcent après avoir connu la sentence contre eux. Il est très intéressant d'observer dans cette liste d'*exempla* de personnages bibliques qui ont reçu le pouvoir divin les deux figures qui apparaissent juste avant Thècle: Daniel et Suzanne. Cette même séquence nous la trouvons au deuxième passage du *Physilogus* (40) que nous avons analysé. Néanmoins, le rapport le plus important est celui avec Suzanne, mentionné aussi dans le *Physiologus* (17) et aussi par Grégoire de Naciance (*In laudem Cypriani* 10). À coup sûr l'auteur du *Martyrium Eugenii, Valeriani et socii* s'aurait inspiré d'un des ouvrages cités auparavant en faisant devenir la couple formée par Suzanne et Thècle était un vrai *cliché* de la littérature chrétienne de l'époque.

3.2.14. Sévérien de Gabala (IV^e-V^e siècle)

Sévérien de Gabala fut un prêtre capable de pénétrer dans les milieux impériaux où il gagna, d'un côté, la confiance de l'impératrice Eudocie et, d'autre, l'animadversion de Jean Chrysostome (cf. Quasten 1985: 539). Dans son traité intitulé *De caeco nato* l'histoire de notre sainte est à nouveau commentée.

τί ἔβλαψε τὴν πρωτομάρτυρα Θεέκλαν τὸ ἐν θεάτρῳ γυμνὴν παλαίειν; οὐχ ἡμάρτηκε γυμνουμένη, οὐχ ὑβρίζεται ἡ ἀγία, ἀλλὰ στεφανοῦται. καὶ ἡ μὲν ἐν τῷ θεάτρῳ στεφανοῦται, ἡ δὲ ἐν τῷ νυμφῶνι στηλιτεύεται (*De caeco nato* 59, 544).

Qui a vu la protomartyre Thècle tandis qu'elle luttait nue dans l'arène ? Lorsqu'elle était nue elle n'a été pas martyrisée, n'a été pas outragée la sainte, mais a été couronnée. Et celle-ci a été couronnée dans l'arène, mais elle a été proscrite de la chambre nuptiale.

Comme dans les exemples précédents, le trait le plus caractéristique et définitoire de la sainte est sa chasteté et sa détermination face au mariage et en faveur de la virginité. Néanmoins, du point de vue culturelle, le témoignage de Sévérien de Gabala est intéressant parce qu'il lui associe les termes πρωτομάρτυς et ἀγία, le premier utilisé surtout par ceux qui connaissaient leur culte, spécialement en Séleucie, en la mettant en rapport avec le protomartyr par excellence, Étienne. Ce rapport s'établit dans le texte même à travers un jeu de mots où le verbe στεφανόω est la clé pour bien le comprendre, bien qu'il soit très souvent utilisé dans la littérature martyriale d'une façon métaphorique, car, en réalité l'usage de la couronne dans le culte des martyrs a été rejeté le plus souvent comme idolâtrique (cf. Delehay 1912: 36).

3.2.15. Macarios de Magnésie (IV-V^e siècle)

Sur Macarios de Magnésie nous ne savons qu'il participa au synode d'Oak l'année 403 et qu'il écrit un ouvrage apologétique adressé contre les païens qui critiquent le christianisme⁸⁸, où apparaît à nouveau notre sainte⁸⁹. Cet ouvrage, appelé Ἀποκριτικὸς πρὸς Ἑλληνας οὐ Μονογενῆς πρὸς Ἑλληνας a été attribué à Macarios de Magnésie, bien que sa paternité ne soit pas très claire.

Ἐν αὐτῇ γὰρ που μέση φάλαγγι τῶν δεινῶν ἀποληφθέντες οἱ μάρτυρες οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὐ τέκνων παρακαλούντων οὐ γυναικὸς ἐφείσαντο, ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτοὺς ἐλεήσαντες ᾤκτειραν· ἀλλ' ὡς ἐκ συνθήματος ἑνὸς καὶ μιᾶς ὁμήσαντες σάλπιγγος οὐκ ἔρριψαν τὸν σταυρὸν, ἀλλὰ σὺν αὐτῷ μέχρι τοσούτου γενναίως ἐμαχέσαντο, μέχρις οὗ καὶ τὸν σωματικὸν πέπλον ἀπεδύσαντο καὶ τὴν ἀσώματον τῆς ὁμολογίας δόξαν ἀνεδέξαντο διὰ τὴν σωτήριον καὶ μακαρίαν φωνὴν δηλαδὴ τὴν λέγουσαν· «εἴ τις ἔρχεται ὀπίσω μου, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω [μοι]» (*Mt.* 16, 24).

⁸⁸ À ce sujet voir: GOULET, R. (1984) "Porphyre et Macaire de Magnésie", in Livingston, E. (ed.) *Studia Patristica XV. Septième Congrès International de Patristique, Oxford 1975*, Berlin, 448-452.

⁸⁹ Pour l'édition du texte voir: GOULET, R. (2003) *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. 2 Vols.*, Paris.

Αὕτη γοῦν ἐστὶν ἡ μάχαιρα τεθηγμένη καὶ λάμπουσα τῆς ἀν[ω]λέθρου βασιλείας τὸν ἔρωτα, δι' οὗ καὶ πατέρες τέκνων ἐχωρίσθησαν καὶ θυγατέρες μητέρων ἀπέστησαν—ὡς Θέκλα Θεοκλείας—καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῶν φιλίαν ἠρνήσατο. (*Apocriticus* 2, 6, 25)

Au milieu de cette troupe de malheurs les martyrs en s'éloignant n'évitent pas le père, ni la mère, ni les fils demandés ni la femme, mais sans avoir pitié d'eux se lamentent. Et lorsqu'ils partent au signal et au coup de trompette n'abandonnent pas la croix, mais luttent avec elle jusqu'une noblesse tel, jusque se dépouillent du cape corporelle et reçoivent la gloire incorporelle de la confession à travers le sauveur et la bienheureuse voix qui clairement leur dit: «Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive.»

Celui-ci donc est le couteau aiguisé qui fait briller l'amour de la royauté indestructible, pour laquelle les pères se séparent des fils et les filles s'éloignent des mères – comme Thècle de Théoclia – et le frère nie l'amitié de ses frères.

3.2.16. Théodoret de Cyr (circa 393-460)

Le théologien d'Antioche Théodoret de Cyr écrit son *Historia religiosa* vers l'année 444 (cf. Quasten 1985: 610)⁹⁰. Ici, Théodoret ne cite pas directement Thècle, mais son sanctuaire, constituant donc un autre témoignage de son importance à cette époque où le culte de la sainte était répandue dans l'Orient. Cette mention apparaît dans le chapitre dédié aux saintes syriennes Marana et Cira, disciples de Maron, moine de la région de Cyr qui préconisait un type de vie ascétique consistant à vivre en plein air pour rendre plus dur le sacrifice et la mortification du corps avec le seul objectif d'arriver auprès de Dieu. Cette doctrine fut très diffusée parmi les communautés chrétiennes de la région de Cyr, malgré l'opinion défavorable du propre Théodoret⁹¹.

τρὶς δὲ καὶ τοῦ θεοῦ Δανιὴλ τὴν ἀπαστίαν ἐζήλωσαν, τρεῖς ἐβδομάδας ἡμερῶν ἐξανύουσαι καὶ τότε τροφήν χορηγοῦσαι τῷ σώματι. ποθήσασαι δὲ ποτε τῶν σωτηρίων τοῦ Χριστοῦ παθημάτων τοὺς ἱεροὺς θεάσασθαι τόπους ἔδραμον εἰς τὴν Αἰλίαν, οὐδεμιᾶς κατὰ τὴν ὁδὸν ἐδωδῆς ἀπολαύσασαι, ἀλλ' εἰς ἐκείνην ἀφικόμεναι τὴν πόλιν καὶ τὴν προσκύνησιν ἐκπληρώσασαι, τροφῆς μετέλαβον καὶ πάλιν ἐπανῆλθον ἄσιτοι τὴν πορείαν ἀνύσασαι· σταθμοὶ δὲ εἰσιν οὐκ ἐλάττους τῶν εἴκοσι. καὶ τῆς καλλινίκου δὲ Θέκλης ἐπιθυμήσασαι θεάσασθαι τὸν ἐν Ἰσαυρίᾳ σηκὸν ἵνα τῆς περὶ τὸν θεὸν ἀγάπης πανταχόθεν ἐξάψωσι τὸν πυρσὸν ὡς ἀπῆλθον, οὕτως ἐπανῆλθον ἄσιτοι, τοσοῦτον αὐτὰς τὸ θεῖον ἐξεβάκχευσε φίλτρον, οὕτως αὐτὰς ὁ θεῖος ἔρωσ περὶ τὸν νυμφίον ἐξέμηνεν (*Historia religiosa* 29, 7).

⁹⁰ Pour le texte de l'*Historia religiosa* nous conseillons la traduction espagnole suivante: TEJA, R. (2008) *Teodoreto de Ciro. Historias de los monjes de Siria*, Madrid.

⁹¹ NAAMAN, P. (2011) *The Origins of an Antiochene Church. A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*, Minnesota, pp. 53-60

Elles imitèrent le jeûne du divin Daniel trois fois, en ayant passé trois semaines et en ayant donné alors aliment à son corps. Lorsqu'elles eurent le désir d'observer les lieux sacrés des souffrances salvatrices du Christ, elles s'en allèrent vers Elie, sans jour d'aucun aliment pendant la route, et une fois arrivées à cette ville-là et après avoir fini son adoration, elles prirent aliment et remirent en route à nouveau après avoir parcouru le chemin à jeun. Leur poids n'était moins de vingt. Et lorsqu'elles eurent le désir d'observer le sanctuaire de la très glorieuse Thècle pour enflammer le feu de l'amour pour Dieu, elles s'en allèrent, et arrivèrent à jeun, et autant l'enchantement amoureux de Dieu les fit tourner au délire, que la passion divine les rendit fou contre le mariage.

Le passage de Théodoret nous montre comment le sanctuaire de Thècle à Séleucie était un grand centre de pèlerinage vers la moitié du V^e siècle, à peu près la même époque de la composition du récit de la *Vie* et les *Miracles* de la sainte. De toute façon, ce qu'il faut observer est la position qu'il adopte face à ces pratiques ascétiques extrêmes, surtout vers la fin du passage où il parle du séjour de ces deux femmes au sanctuaire. L'extase mystique dont il parle à travers deux formes verbales telles que les aoristes des verbes ἐκβακχεύω (Bailly, p. 264: « agiter d'un transport bachique ») et ἐκμαίνω (Bailly, p. 270: « rendre fou, affoler ») se produit lorsqu'elles sont au sanctuaire de Thècle, à coup sûr parce qu'il était très connu parmi les ascètes des régions limitrophes. Évidemment, ces types de pratiques extrêmes d'ascétisme provoquent le reproche de l'évêque de Cyr.

3.2.17. Elie Eudocie (circa 400-460)

Dans les milieux impériaux, Sévérien de Gabala avait trouvé l'aide et la protection de l'impératrice Elie Eudocie. L'ouvrage le plus célèbre de l'épouse de l'empereur Théodose II sont ses *Centons homériques*. Néanmoins, notre sainte est mentionnée dans le poème sur le martyr de Saint Cyprien d'Antioche, écrite par l'impératrice byzantine à peu près vers la moitié du V^e siècle⁹². L'histoire de Cyprien d'Antioche était très répandue à cette époque-là dans ce contexte de floraison des récits hagiographiques. Il s'agit de la première paraphrase d'un texte hagiographique en vers, créée en tant que divertissement érudit, et a été considéré un « pastiche linguistique » où

⁹² LIVREA, E. (1998) "L'imperatrice Eudocia e Roma. Per una datazione del *de S. Cypr.*", *ByzZ* 91-1, 70-91. La seule traduction complète du texte, en italien, est celle-ci: BEVEGNI, C. (2006) *Eudocia Augusta. Storia di san Cipriano*, Milano.

se mélangent des termes propres de l'épique homérique, des poétismes et des termes habituels à la prose classique et tardo-antique⁹³.

Cyprien était un magicien d'Antioche qui avait été chargé de séduire une jeune fille, Justine, pour un aristocrate de la ville, Aglaïde. Pour obtenir son objectif il invoque trois démons afin de dompter la jeune fille, mais sa puissance grâce à la foi divine lui fait repousser ces démons et provoquer la volonté de conversion chez le magicien, qui quelques années plus tard arrivera finalement à l'évêché de la ville. L'impératrice Eudocie fait une réélaboration en verse des écrits de la conversion, confession et passion de Cyprien d'Antioche en utilisant toujours le schéma métrique de l'hexamètre⁹⁴, la même versification qu'elle avait employée dans ses *Centons*. Dans ce contexte-ci l'allusion à Thècle dans la narration semble évidente afin d'établir un parallélisme entre celle-ci et Justine en soulignant la *παρθενία* de toutes les deux.

ἡ δ' αἰψα Χριστοῦ κρατερὴν σφρηγίδα τέλεσσε,
ῥίψεν δ' ὕπτιον εἶθαρ ἀναιδέα, χερσὶ δ' ἔδρυψε
μορφὴν Ἀγλαΐδαο καὶ οὐλοκόμους γε παρειάς,
ῥῆξεν δ' εἴματα καλά· ὅλοις δ' ἀπέδειξε γέλωτα,
Θέκλις ἀντιθέης τὸν ὁμὸν δρόμον ἐκτελέουσα.
καὶ τὰ μὲν ὡς ῥέξασα θεοῦ πάλιν ἦλθεν ἐς οἶκους (*De martyrio sancti Cypriani* 1, 10-15).

Et celle-ci exécuta tout à fait le sceau puissant du Christ
et dépassa ensuite son impudicité, griffa de ses mains
la figure d'Aglaïde, sa chevelure frisée et ses joues,
et déchira les beaux vêtements. Elle accepta aussi les rires partout
en prenant la même route que Thècle, semblable à Dieu.
Et après avoir fait un tel sacrifice marcha à nouveau chez elle.

En effet, Eudocie nous parle de la « route » (δρόμος) dessinée par Thècle à travers son attitude face aux attaques impudiques de ses persécuteurs masculins. À cette époque-là, cette façon de se conduire devient le modèle pour la femme chrétienne qui veut rester chaste. D'un autre côté, outre le *topos* de Thècle en tant que modèle de virginité pour la femme, il faut faire attention à l'adjectif qu'elle utilise (ἀντιθέης)

⁹³ BEVEGNI, C. (2006-2007) "Il «De sancto Cypriano» dell'imperatrice Eudocia: questioni aperte", *Koinonia* 30-31, pp. 156-161.

⁹⁴ SOWERS, B.P. (2008) *Eudocia: The Making of a Homeric Christian*, Dissertation submitted to the Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati, pp. 133-134. VILLARRUBIA, A. (2008) "Notas generales sobre la poesía bucólica de Eudocia Augusta", *Habis* 39, pp. 343-346.

pour parler de celle-ci, réminiscence homérique souvent utilisée comme épithète d'un héros et spécialement d'Ulysse dans l'*Odyssee*⁹⁵.

3.2.18. La Vie de Sainte Synclétique (circa V^e siècle)

La *Vie de Sainte Synclétique* est un texte hagiographique de la moitié du V^e siècle, datation possible grâce à ce que dans le texte il y a quelques apophtegmes qui apparaissent dans des recueils latins du VI^e siècle et parce que les savants y ont observé l'influence d'Evagrius Ponticus et de Jean Cassian, auteurs de cette époque⁹⁶. Le texte, comme nous l'avons déjà affirmé auparavant, fut attribué de façon erronée à Athanase d'Alexandrie (cf. Brakke 1994: 39). Le récit ne raconte pas les faits ou la vie de sa protagoniste, mais contient pourtant toute une série d'apophtegmes et de sentences morales à elle attribuées. Le texte semble écrit aux environs d'Alexandrie et reflète les théories encratites qui dominèrent les milieux chrétiens de la ville égyptienne, surtout ceux fréquentés par les femmes de la ville.

La vie de Synclétique nous décrit la manière d'agir des vierges alexandrines que nous avons déjà observé lors de l'analyse des textes d'Athanase. Dans son étude sur l'influence des pratiques ascétiques rattachées au culte de Thècle en Égypte, Davis (2001: 106-112) souligne comment cette jeune fille se tenait vierge chez elle, mais lorsque ses parents moururent, elle décida alors s'en aller hors de la ville pour habiter auprès d'une tombe et couper ses cheveux, tel que l'avait fait Thècle avant le départ vers Antioche, pour mener une vie retirée propre des ascètes de l'Égypte de l'époque.

D'après Castelli⁹⁷, le texte a une fonction didactique et est-il adressé à la formation de la femme qui veut mener une vie ascétique dont Synclétique est le modèle à suivre. Néanmoins, à notre avis, l'importance du culte de Thècle dans ce type de conduite ne doit pas être ignorée. L'intérêt des femmes qui veulent mener une vie ascétique les pousse à se considérer des disciples de Thècle et, par conséquent, à l'imiter. Pour elles Thècle est le modèle idéal auquel toujours doivent y penser, une

⁹⁵ L'adjectif ἀντιθεός est rattaché à Ulysse en *Od.* I 21; II 17; IV 741; VI 331; XIII 126; XIX 456; XX 369; XXI 254 et XXII 291, mais aussi en *Il.* XI 140.

⁹⁶ BERNARD, O.B. (1972) *Vie de Sainte Synclétique*, Abbaye Notre Dame de Bellefontaine, p. iii-iv.

⁹⁷ CASTELLI, E. A. (1990) "Pseudo-Athanasius. The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Synclética", in Wimbush, V.L. (ed.) *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, Minneapolis, p. 266

sorte de maîtresse fondatrice de ces communautés de vierges qui ont décidé renoncer à la vie mondaine afin de s'unir avec le Christ.

καὶ ἦν ἰδεῖν τῆς μακαρίας Θεκλῆς γνησίαν μαθήτριαν, τοῖς αὐτοῖς αὐτὴν ἐπομένην διδάγμασι. καὶ γὰρ τῶν δύο εἰς μνηστήρ ἦν ὁ Χριστός, καὶ αὐτὸς ἦν τῶν ἀμφοτέρων νυμφαγωγὸς Παῦλος· οἶμαι δὲ καὶ τὸν θάλαμον αὐταῖς μὴ ἐναλλάττειν· εἰς γὰρ αὐταῖς παστὸς ἡ Ἐκκλησία, καὶ ὁ αὐτὸς Δαβὶδ μελωδεῖ ἐπ' ἀμφοτέρων τὰ σεμνὰ καὶ θεῖα ἄσματα. καὶ γὰρ ἐν κυμβάλοις εὐήχοις τέρπει τὰς Θεῶ ἀνατεθείσας ψυχὰς, καὶ ἐν τυμπάνοις καὶ ἐν δεκαχόρδοις ψαλτηρίοις τὴν τελειοτάτην ᾠδὴν ἀναπέμπει. Μαριὰμ δὲ τοῖς ἱεροῖς τούτοις γάμοις τὰς χορευτρίας εἰσάγει, λέγουσα· ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ· ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται καὶ τὰ ὄψα δὲ τοῦ θεοῦ δεῖπνου κοινὰ τοῖς ἐστιωμένοις· γεύσασθε γὰρ, καὶ ἴδετε, ὅτι χρῆστος ὁ Κύριος. καὶ ἡ τῶν νυμφικῶν δὲ αὐταῖς περιβλημάτων μία τις ὕφή· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθησαν, Χριστὸν ἐνεδύσαντο. ὁμότροπος οὖν αὐταῖς ἦν ἡ πρὸς Κύριον ἀγάπη· τῶν γὰρ αὐτῶν ἠξιοῦντο δωρεῶν· ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ἀγῶσιν ἠμιλλῶντο. τὰ μὲν γὰρ τῆς μακαρίας Θεκλῆς οὐδενὶ ἠγνόηται μαρτύρια, ὡς διὰ πυρὸς καὶ θηρίων ἀτιθάσων αὐτὴν ἐνηθληκέναι· καὶ ταύτης τοὺς ἐναρέτους πόνους τε καὶ ἰδρώτας οἶμαι τοὺς πολλοὺς μὴ λανθάνειν. εἰ γὰρ εἰς Σωτὴρ ἦν αὐταῖς ὁ ποθούμενος, ἀναγκαίως καὶ εἰς αὐταῖς ὁ ἀντιπασσόμενος. καὶ τῇ μὲν Θεκλῆ προαυτέρους ὑπολαμβάνω τοὺς πόνους· καθήρητο γὰρ ἡ τοῦ ἐχθροῦ κακία, διὰ τῶν ἐκτὸς αὐτῇ προσομιλοῦντος· ἐνταῦθα δὲ δορυμντέραν ἑαυτοῦ τὴν κακίαν ἐπιδείκνυται, ἐκ τῶν ἔνδον διὰ τῶν ἐναντίων καὶ ὀλεθρίων ἑαυτοῦ λογισμῶν κινούμενος (*Vie de Synclétique* 8).

On peut voir en elle la disciple légitime de la bienheureuse Thècle qui a suivi les mêmes instructions. Car le Christ était le seul prétendant des deux femmes, et Paul était le guide du mariage de tous les deux. Il me semble aussi que la chambre nuptiale n'a pas changé pour elles ; car l'Église était son seul lit et le propre David entonnait pour tous les deux des chants beaux et divins. Il anime donc les âmes consacrées à Dieu avec des clochettes harmonieuses, et envoie vers les hauteurs le meilleur chant jamais entonné avec des harpes de dix cordes. Et Marie guide les choristes à ces mariages sacrés et dit : « Chantons-nous au Seigneur, car il a fait éclater sa gloire (*Ex.* 15, 1) », et à ceux qui sont invités aux aliments du banquet de Dieu : « Sentez et voyez combien le Seigneur est bon ! (*Ps.* 34, 9) ». Et le tissu de leurs vêtements de mariage n'est qu'un seul : « Car ceux qui ont été baptisés dans le Christ, ils ont revêtu le Christ (*Gal.* 3, 27) ». En effet, son amour pour le Seigneur était le même ; car elles sont dignes de ses dons, même si elles luttent dans les mêmes combats. Les martyres de la bienheureuse Thècle ne sont méconnus par personne, la manière dont elle a lutté courageusement contre le feu et les bêtes. Il me semble que la plupart n'a pas oublié les grandes souffrances et efforts de celle-ci ; car si seul le Sauveur était son objet de désir, il y avait forcément un seul adversaire. Je comprends les très douces souffrances de Thècle, car le mal de l'ennemi l'attaquait de l'extérieur. Mais avec celle-ci (*Synclétique*) il a montré un mal plus violent, incité dès son intérieur avec des ennemis et des pensées destructives.

Comme nous l'avons vu, l'ascétisme des jeunes filles se rattache à la figure de Thècle, en tant que sainte protectrice et modèle de vie de ces femmes, de la même façon qu'elle était aussi le modèle pour Macrine, la petite sœur de Grégoire de Nysse. Ce dernier texte grec confirme l'importance de Thècle pendant ces siècles en tant que sainte protectrice de la virginité et même des femmes ascètes.

3.2.19. *Actes de Xanthippe et Polyxène* (IV-V^e siècle)

Le texte des *Actes de Xanthippe et Polyxène* (*AXP*) se conserve dans le cod. *Paris*. gr. 1458 du XI^e siècle et fut édité pour la première fois par James en 1893⁹⁸. Celui-ci (1893: 43-48) les data entre le III^e et le IV^e siècle, vu qu'ils présentaient une structure semblable à celle des *Actes Apocryphes des Apôtres* et des références directes aux *ATH* et à ceux de Paul⁹⁹, Pierre, André, Philippe et Thomas. La même datation nous offre Junod, qui détermine les *Actes de Philippe* comme le *terminus a quo* pour placer cette ouvrage au milieu du III^e siècle¹⁰⁰, malgré quelques indices linguistiques, propres d'une κοινή plus éloignée du christianisme primitive, qui ont retardé sa datation jusqu'à la fin du V^e et même le début du VI^e siècle d'après Szepessy¹⁰¹.

James identifie quelques éléments des *ATH* qui se répètent dans l'histoire de ces filles, qui a pour scénario initial l'Hispanie de la fin du I siècle :

“Throughout the book, however, coincidences of thought are to be seen. In cc. vii, viii. Paul's first appearance is described: this should be compared with Paul et Th. § 3. In c. xiii. Xanthippe bribes her porter with gold and a girdle. Thecla (§ 18) bribes hers with her bracelets. The unsuccessful suitor Thamyras, and Polyxena's more violent μνηστήρ, are not dissimilar: in both stories a niler falls in love with the heroine, and in both there is an unsuccessful exposure to wild beasts, and also a sagacious lioness; the disparagement of the married state is a feature common to many of the spurious Acts.”
(cf. James 1893: 48)

Les *AXP* ont deux parties bien différenciées dans lesquelles se racontent d'abord l'histoire de Xanthippe et, ensuite, celle de sa petite sœur Polyxène. Bien que le texte cherche à suivre le schéma des narrations des *Actes Apocryphes* et a été considéré

⁹⁸ JAMES, M. R. (1893) *A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge pp. 58-85.

⁹⁹ PETERSON, E. (1947) “Die ‘Acta Xanthippae et Polyxena’ und die Paulus-Akten”, *AB* 65, 57-61.

¹⁰⁰ JUNOD, É. (1989) “Vie et conduite des saintes femmes Xanthippe, Polyxène et Rébecca (BHG 1877)”, in Papandreou, D.; Bienert, W.A. & Schäferdiek, K. (eds.) *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 88-89.

¹⁰¹ SZEPESSY, T. (2004) “Narrative model of the *Acta Xanthippe et Polyxena*”, *AAH* 44, 317-340.

comme une sorte de copie des *ATH*¹⁰², la narration montre un baroquisme excessif et un goût démesuré par les éléments merveilleux et les apparitions démoniques. La critique a souligné la présence de quelques pratiques baptismales rattachées à la tradition syrienne en rapport avec les *Actes de Thomas* comme la mention du sceau de Dieu et du pain comme élément unique dans la célébration de l'eucharistie du baptême (cf. Ferguson 2009: 435-436).

La discussion à propos du genre littéraire de la narration est très simple, surtout si nous suivons la datation tardive de Szepessy. Loin de la tradition des *Actes apocryphes*, les *AXP* ne sont qu'un vrai roman chrétien. En effet, Gorman apprécie une caractérisation des femmes protagonistes du récit, Xanthippe et Polyxène, propre du roman hellénistique et, plus spécifiquement, de la description des amants des romans d'amour grecs¹⁰³. À notre avis, il y a deux traits fondamentaux qui servent à rattacher ce texte aux courants romanesques: l'importance de l'enlèvement et du voyage d'aventure.

Ruiz Montero (1988: 35-36) identifia toute une série de fonctions narratives du roman grec où la scène de la capture du héros se répétait dans les cinq romans complètes à nous parvenus¹⁰⁴. D'un autre côté, le voyage était un des éléments partagés par romans et *Actes apocryphes* d'après Söder (1932: 181). Néanmoins, la fonction du voyage dans les *Actes* était toujours chargé d'une valeur évangéliste et planifié à partir des légendes sur la distribution des champs de missions des apôtres (cf. Kaestli 1981). Dans les *AXP* le voyage n'est pas évangéliste. Par contre, il se produit lors de l'enlèvement de Polyxène à la manière des romans grecs.

D'un autre côté, le passage concret que nous voulons montrer évoque l'histoire de Thècle en la mettant en rapport avec l'épisode de Polyxène en Grèce. L'importance du passage et des *AXP* pour l'étude de la tradition de Thècle est très intéressante par deux raisons. La première parce que le texte nous montre la continuité de cette tradition de raconter des histoires pieuses avec une femme qui cherche à rester chaste en tant que protagoniste du récit et la seconde parce qu'il témoigne que le texte des *ATH* servait en tant que modèle narrative pour créer des nouvelles fictions et modèles féminins de conduite.

¹⁰² BROMILEY, G.W. (1979) *The International Standard Bible Encyclopedia. Volume One: A-D*, Michigan, p. 169 col. 1.

¹⁰³ GORMAN, J. (2001) "Thinking with and about 'same-sex desire': Producing and policing female sexuality in the *Acts of Xanthippe and Polyxena*", *JHSex* 10 3/4, pp. 418-423.

¹⁰⁴ Char. I 9, 7; V 8, 9-9, 1; XE II 2, 3-5; II 7, 3; II 11, 11; II 13, 5; III 11, 3; III 12, 2; IV 9, 5; V 4, 3-4; V 5, 8; V 9, 9; Long. I 28; IV 28; AT III 9, 2-3; V 18, 4-5; Hld. V 8, 1-2; V 26. Pour le *topos* de l'enlèvement dans le roman grec: CALERO, I. (2006) "Los delitos de adulterio y rapto en la ficción de la novela griega", *Minerva* 19, 63-83.

Le texte, donc, fait allusion à l'histoire de Thècle à travers le fils du préfet qui s'approche de Polyxène pour lui parler. La conversation entre eux provoque la fuite de Polyxène et son martyre où précisément nous y observerons l'influence des *ATH* :

36. καὶ ἔτι αὐτῆς εὐχομένης, ἦλθον οἱ ὑπηρέται τοῦ ἀπαγαγεῖν αὐτὴν πρὸς τὴν κοίτην τοῦ ἐπάρχου. ἡ δὲ Πολυξένη εἶπε πρὸς αὐτούς· ἀδελφοί, μὴ σπουδάσετε πρὸς ἀπώλειαν τινος· οὗτος γὰρ ὁ χρόνος ταχὺ παρελεύσεται· οἱ δὲ συνεργοῦντες τοῖς ἀπολλύουσι σὺν αὐτοῖς ἀπολοῦνται· βοηθεῖτε δὲ μᾶλλον τοῖς ξένοις ἵνα μὴ εὐρεθῆτε ξένοι τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. οἱ δὲ ἄνδρες δυσωπηθέντες ἐκ τῶν λόγων τούτων, ἀπήλθον πρὸς τὸν ἑπαρχον λέγοντες ὅτι ἡ παρθένος ἀπὸ τοῦ φόβου συνεσχέθη πυρετῷ λάβρῳ. καὶ φησιν ὁ ἑπαρχος· ἔασατε αὐτήν. καὶ ἰδοὺ ὁ υἱὸς τοῦ ἐπάρχου νυκτὸς ἦλθε πρὸς τὴν Πολυξένην, ἡ δὲ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐδειλίασεν· εἶπεν δὲ αὐτῇ ὁ νεανίας· μὴ φοβοῦ, κόρη ὅτι οὐ ζητῶ νυμφευθῆναί σοι νυμφίος φθορᾶς· οἶδα γὰρ ἀπὸ τῆς προσευχῆς σου ὅτι τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ τυγχάνεις νύμφη. ἐγὼ γὰρ οἶδα τοῦτον τὸν θεὸν ὃς ὑπ' οὐδενὸς νικᾶται ποτέ· ἀνὴρ γὰρ τις ἔνδοξος τῷ προσώπῳ ἐν Ἀντιοχείᾳ πρὸ χρόνων τινῶν ἐκήρυττε τοῦτον θεόν, ᾧ καὶ παρθένος τις πιστεύσασα, ἠκολούθει αὐτῷ, καὶ ἐκινδύνευσε διὰ τὴν εὐμορφίαν αὐτῆς, ἡ ὄνομα Θέκλα, περὶ ἧς ἤκουσα πρὸς θηρία κατακριθεῖσαν· ἐγὼ οὖν συνεχῶς ἠτένιζον πρὸς τὸν ἄνδρα· αὐτὸς δὲ ἐπισημειωσάμενος εἶπέ μοι· προσχῆ σοι ὁ θεός, τέκνον· ἔκτοτε οὖν χάριτι Χριστοῦ οὐκ ἀπήειν εἰς τὰς θυσίας τῶν εἰδώλων, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ἀρρωστίαν προσποιούμενος ποτὲ δὲ εἰς ἀσχολίας τινὰς ἑαυτὸν παριστῶν, ἔλεγε μοι ὁ πατήρ μου ὅτι ἐπειδὴ οὐ σπεύδεις εἰς τὰς θυσίας τῶν θεῶν, διὰ τοῦτο οὐδὲ εὐρωστέεις, μὴ ὦν ἄξιος τῶν θεῶν. ἐγὼ δὲ ἔχαιρον ἀκούων μὴ εἶναι ἄξιος τῶν θυσιῶν τῶν εἰδώλων· χάριτι δὲ θεοῦ ἐλήλυθας σὺ ὧδε, προνοία μου γινομένη. καὶ ἡ Πολυξένη εἶπε· καὶ τί ἐστὶν ὄνομα τῷ ἀνδρὶ ἐκείνῳ· καὶ ὁ νεανίας εἶπε· Παῦλος ὄνομα αὐτῷ. καὶ ἡ Πολυξένη εἶπεν· εἰς τὴν πόλιν μου ἔστιν. καὶ ὁ νεανίας εἶπε· δεῦρο οὖν, κόρη, βαλοῦσά μου τὸ σχῆμα, κάτελθε ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν κάκει με μείνον, καὶ γὰρ λαβῶν χρήματα ἐλεύσομαι ταχέως.

37. καὶ τις τῶν παιδῶν παρακροασάμενος ἀνήγγειλε ταῦτα τῷ ἐπάρχῳ, ὃς θυμοῦ πολλοῦ πλησθεὶς, κατακρίνει αὐτούς εἰς θηρία βληθῆναι. βληθέντων δὲ αὐτῶν ἐν τῷ σταδίῳ, ἀπελύθη αὐτοῖς λέαινα πικρά· ἥτις δραμοῦσα περιεπλάκη τοῖς ποσὶ τῆς Πολυξένης καὶ περιέλειχε τὰ πέλματα τῶν ποδῶν αὐτῆς. τότε ἰδὼν ὁ ἑπαρχος καὶ πᾶσα ἡ πόλις τὸ φοβερὸν καὶ παράδοξον τοῦτο θαῦμα, ἔδωκαν αἶνον καὶ δόξαν τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ, λέγοντες· ὄντως εἶ, καὶ μόνος ἐστὶ θεὸς ὁ διὰ Πολυξένης ὀνομαζόμενος. οἱ γὰρ θεοὶ τῶν ἔθνῶν ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων εἰσὶ, μὴ δυνάμενοί τινα σῶσαι ἢ ὠφελῆσαι. ἀπολέσθωσαν λοιπὸν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ ποιοῦντες αὐτά. καὶ εὐθέως λαβῶν ὁ ἑπαρχος τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν Πολυξένην ἐν τῷ παλατίῳ ἤκουσε παρ' αὐτῶν καθεξῆς τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν καὶ εὐσέβειαν ἀπαραλείπτως, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει· καὶ ἐγένετο χαρὰ μεγάλη καὶ δοξολογία εἰς θεόν. εἶπε δὲ ἡ Πολυξένη πρὸς τὸν ἑπαρχον· μὴ ἀθύμει, κύριέ μου· ἐν τάχει γὰρ ἐλεύσεται ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, ὃς τελείως ὑμᾶς διδάξει, νουθετήσει, κατηχήσει, καὶ φωταγωγῆσει εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Χριστοῦ. αὐτὴ δὲ συνταξαμένη ἔσπευδεν ἐπὶ τὴν Ἰσπανίαν ἀπελθεῖν.

36. Lorsqu'elle était encore en train de prier, les serviteurs arrivèrent pour la conduire à la chambre du préfet. Mais Polyxène leur dit : « Mes frères, ne vous occupez pas de la destruction de personne. Parce que ce temps se passe très vite et ceux qui ont travaillé avec les destructeurs seront-ils-mêmes détruits avec eux. Assistez, en revanche, aux étrangers afin que vous ne soyez pas des étrangers pour les anges de Dieu. » Les hommes, bouleversés par ces mots, allèrent devant le préfet pour lui dire que la jeune fille était en proie de la peur avec une ardeur violente. Le préfet dit : « Laissez-la toute seule. » Mais le fils du préfet en voyant Polyxène alla vers elle la nuit, mais quand elle lui vit, celle-ci eut une grande peur, et le jeune homme lui dit : « N'ayez pas peur, ma fille, car je ne cherche pas à vous aimer en tant qu'amant de votre destruction, parce que je connais ce dieu qui n'a été jamais vaincu par personne. En effet, un homme illustre proclamait il y a quelque temps en Antioche, lui-même en char et en os, ce dieu, et une vierge eut foi en lui et lui suivit et fut en grand danger à cause de sa beauté. Son nom était Thècle et sur elle j'ouïs dire qu'elle fut condamnée aux bêtes. Moi, je fixai mon regard sur cet homme. Et lui, en me signalant, il me dit 'Dieu a fixé son attention en toi, mon fils'. Et depuis lors, par la grâce du Christ, je ne suis pas allé aux sacrifices des idoles, quelques fois je feignais que j'étais malade, quelques autres je m'occupais de mes affaires. Mon père me disait que 'étant donné que tu ne t'émeus pas avec les sacrifices des dieux, lorsque tu sois malade, ne seras pas digne des dieux'. Mais j'étais très content en écoutant que je n'étais pas digne des sacrifices des idoles. Et par la grâce de Dieu, vous êtes venue comme une providence pour moi. » Et Polyxène répondit : « Mais, quel était le nom de cet homme-là ? » Et le jeune homme dit : « Son nom était Paul. » Et Polyxène dit : « Il est dans ma ville. » Et le jeune homme dit : « Allons-y ! Prends, ma fille, mon apparence, marche vers la plage et attends moi là-bas ; lorsque j'aie pris de l'argent, j'arriverai très vite. »

37. Néanmoins, un des serviteurs, en l'ayant écouté, le lui annonça au préfet, qui, plein d'une très grande colère, décida qu'ils fussent jetés aux bêtes. Une fois emmenés à l'arène, s'approcha d'eux une lionne féroce. Mais elle s'avança rapidement et embrassa les pieds de Polyxène et lécha les plantes de ses pieds. Et le préfet et toute la ville en regardant cette merveille terrible et étrange adressèrent leur prière et leur gloire au dieu qui estime les hommes en disant : « Il n'y a qu'un seul, un seul et unique dieu, celui qui a été nommé par Polyxène. Car les dieux des païens sont l'œuvre des mains des hommes, incapables de sauver ou d'assister personne. Qu'ils périssent maintenant, eux-mêmes et ceux qui les ont créés. » Et à l'instant, le préfet en emmenant son propre fils et Polyxène au palais, écouta d'eux la foi et la pitié du Christ sans omission, et lui-même et tous ceux qui étaient dans la ville commencèrent à croire. Il se fit alors une grande joie et une grande glorification à Dieu. Et Polyxène dit au préfet : « Ne vous découragez pas, mon seigneur, parce que l'homme de Dieu arrivera tout à l'heure, celui qui vous enseignera, vous avertira, vous animera et vous éclairera dans la connaissance du Christ. » Et elle, d'autre part, se prépara et s'hâta à marcher vers l'Hispanie.

Dans ceux deux chapitres des *AXP* que nous avons apportés nous observons, d'un côté, l'allusion à la prédication de Paul et de Thècle en Antioche et, d'un autre côté, le rapport du personnage de Polyxène avec celui de la jeune fille d'Iconium à travers la scène avec la lionne. Du point de vue littéraire le rapport entre les deux textes

semble évident lorsqu'on parle d'une lionne qui commence à lécher les pieds de celle qui devrait avoir pitié à cause de la férocité de la bête, qui lui montre, en revanche, son respect et sa vénération.

Cependant, du point de vue linguistique, le texte nous montre des points divers d'inspiration dans les *ATH* pour la composition de ce passage. En premier lieu, la description de la férocité de la lionne (λέαινα πικρά) apparaît soit à *ATH* 28, 1 soit à *ATH* 33, 3 toujours avec ce même adjectif. En réalité, bien que la scène de la lionne qui lèche les pieds de la jeune fille se déploie dans *ATH* 28, l'auteur des *AXP*, comme James (1893: 186) l'avait déjà indiqué, mélange ce même passage avec *ATH* 33, scène où a lieu le prodige de l'autre lionne qui défend Thècle du reste des bêtes en Antioche.

En effet, dans la première scène (*ATH* 28), celle de la lionne qui lèche ses pieds, l'auteur du récit récupère le verbe περιλείχω 'lécher tout autour' (Bailly, p. 690 v. περιλείχω) et utilise aussi l'imparfait actif περιέλειχε(v). Tandis que dans la seconde (*ATH* 32) nous voyons le participe féminin présent δραμοῦσα et la variante avec préverbe προσδραμοῦσα associée toujours à la lionne qui défend la jeune fille des attaques des autres bêtes.

Néanmoins, d'après James (1893: 186), le rapport entre les deux textes ne se limite pas aux caractéristiques signalées, ni à l'intertextualité des passages de la lionne. Dans son recueil des textes apocryphes ce même auteur nous montre quelques passages où nous constatons comment l'auteur du texte sur Xanthippe et Polyxène connaissait très bien les *ATH* et les utilisait souvent dans son récit. D'abord, dans *AXP* 7 Xanthippe « regardait par la fenêtre » (ἀποσκοπεύουσα διὰ τῶν θυρίδων) de la même façon que Thècle « était assise près d'une fenêtre voisine » (καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος), la première en attendant l'arrivée de Paul en ville, la seconde, en écoutant le discours de l'apôtre lors de son séjour chez Onésiphore. En fait, le personnage de Thècle est à la base de la création de celui de Xanthippe. Celle-ci pratique quelques actions propres de l'ascétisme de l'époque comme par exemple le jeûne, ce qui l'ajoute à garder l'équilibre entre ses besoins spirituelles et corporelles et à se protéger contre les démons qui constamment l'assiègent¹⁰⁵. La seconde allusion au texte des *ATH*, nous la trouvons lorsque Probus, le mari de Xanthippe, « commence à courir dans la rue » (*AXP* 8 : ἐξεπήδασεν δι' ἑαυτοῦ ἐπὶ τὸ ἄμφοδον) tel que Thamyris l'avait fait lorsqu'il

¹⁰⁵ GORMAN, J. (2006) "Sexual defence by proxy: Interpreting women's fasting in the *Acts of Xanthippe and Polyxena*", Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, pp. 207-208.

regarde l'attitude absente de sa fiancée (*ATH* 11, 1 : ἀναπηδήσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ἄμφοδον). Le troisième passage est celui de la fuite de Xanthippe de chez elle. Celle-ci suborne le surveillant que son époux avait placé pour elle, afin que celle-ci ne pût pas sortir de la maison, avec beaucoup d'argent et une ceinture incrustée d'or et de pierres précieuses (*AXP* 13), tandis que Thècle avait également suborné le portière de la prison où Paul avait été reclus avec quelques bracelets, et le gardien de la prison avec un miroir d'argent (*ATH* 18). En quatrième lieu, dans *AXP* 15 Dieu se transfigure en Paul devant Xanthippe (μεταμορφωθείς ἐν σχήματι Παύλου) comme dans *ATH* 21, 6 lors du premier martyre de Thècle (εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον). Le cinquième passage signalé par James fait allusion à la scène où Thècle apparaît assise aux pieds de Paul en écoutant les merveilles de Dieu (*ATH* 18, 4 : καὶ καθίσασα παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἤκουσεν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ). Dans le texte des *AXP* Xanthippe s'assise aux pieds de l'apôtre (*AXP* 19 : ἐκάθισεν παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Παύλου). Ensuite, le sixième passage inspiré des *ATH* est celui dans lequel Polyxène s'habille avec des vêtements masculins (*AXP* 33 : ἄλλαξον σου τὸ σχῆμα ὡς ἀνήρ) tel que Thècle l'avait fait dans *ATH* 25 (περικαρῶμαι καὶ ἀκουλουθήσω σοι) et *ATH* 40. Enfin, le dernier point commun que nous voulons souligner est l'apparition de trois béatitudes dans le texte des *AXP* :

μακάριος ὁ ἐν τῇ χορῶ τῶν κηρύκων σου εὐρεθείς, καὶ τῶν τιμίων αὐτῶν προσώπων ἐμπλησθείς· μακάριοι οἱ ζευχθέντες ὑπὸ τὴν κήρυξιν τῶν ἐντολῶν σου· μακάριοι οἱ τὰς ἐντολάς σου φυλάσσοντες (*AXP* 4).

Quoiqu'ils ne paraphrasent pas les macarismes des *ATH* (5-6), ni ceux de Mathieu (5, 3-11) ou Luc (6, 20-22), l'auteur du texte cherche à placer ce discours de Xanthippe dans la même tradition rhétorique que nous avons indiquée à propos des *ATH*.

3.3. Quelques témoignages latins de l'époque

Bien qu'il ne soit pas notre but principal, la transmission de Thècle en Occident est aussi un sujet très intéressant qui n'a pas réussi à attirer l'attention des

hagiologues¹⁰⁶. Un portrait bien dessiné de la tradition hagiographique de Thècle de l'antiquité jusqu'au temps modernes est un travail qui reste à faire encore et que nous ne pouvons pas le mener à bien afin de ne nous éloigner plus de l'objectif de notre étude.

Les notices sur la diffusion en Occident de l'histoire de la jeune fille d'Iconium remontent à la fin du II^e siècle et au début du III^e. De fait, Tertullien est le premier écrivain chrétien qui mentionne les *Acta Pauli* et la propre Thècle d'une façon explicite. D'ailleurs, le texte des *Acta Pauli* était déjà connu à Rome, d'après le témoignage d'Hippolyte. Puis, à l'époque de Saint Jérôme restait encore un sujet d'actualité parmi les théologiens en quête d'un canon dépossédé de toute sorte de fausseté doctrinale.

En ce qui concerne la tradition textuel des *ATH*, en tant qu'ouvrage déjà indépendant des *Actes de Paul*, il faut dire que les premières traductions en langue latine du texte doivent dater de cette époque (IV-V^e siècle). Ces traductions éditées par Oscar von Gebhardt respectent l'original grec de la plupart des manuscrits sans les parties ajoutées *a posteriori* qui racontent l'arrivée de Thècle à Séleucie et l'incident avec les médecins de la ville ou l'histoire de son voyage à Rome où elle meurt après avoir appris que l'apôtre Paul était déjà mort. Le récit des versions latines donc racontent la narration primitive des *ATH* et la ville de Séleucie, en tant que lieu de la mort de Thècle, est mentionnée sans aucune référence en trop dans une clôture finale qui imite la fin de la version principale des *ATH* grecs. Nous pouvons observer, par exemple, la fin de la version A latine, celle des manuscrits *Paris. 5306* et *Tolos. 479* :

et abiit in Seleuciam, [ubi] multos inluminauit. postea autem cum bona uoluntate requieuit in pace, regnante domino nostro Iesu Christo; cui est honor et gloria et uirtus et potestas per infinita saecula saeculorum, amen. (cf. Von Gebhardt 1982: 126)

Outre ces versions, von Gebhardt nous présente une bonne quantité de textes latins avec des nombreuses versions des *ATH*, toutes inspirées sans doute de ces traductions de l'histoire originale. Néanmoins, il édita aussi le panégyrique grec consacré à Thècle et composé par Photius (IX^e siècle), le patriarche de Constantinople, qui résume la vie de la jeune fille d'Iconium en ajoutant l'épisode de Séleucie des légendes postérieures (cf. Von Gebhardt 1902: 173-182), ou un étonnant récit latin des miracles de Thècle dans les îles britanniques du codex *Lambeth. 94* (cf. Von Gebhardt 1902: 169-173).

¹⁰⁶ L'exception sont l'article de Rordorf (1984) et la contribution de HENNIG, J. (1964) "Quelques notes sur la mention de sainte Thècle dans la *Commendatio animae*", *ND* 14, 21-27.

D'un autre côté, de retour à la littérature chrétienne de cette époque, ce sont deux les auteurs les plus importants pour observer la vision occidentale envers la sainte d'Iconium et tout le culte autour d'elle : Saint Ambroise de Milan, qui résume l'histoire de Thècle dans une de ses œuvres doctrinales consacrée à sa sœur Marcelline, et Égérie, femme chrétienne qui entreprit un pèlerinage jusqu'en Terre Sainte et séjourna dans le complexe monastique dédiée à la sainte à Séleucie.

3.3.1. Ambroise de Milan

La position d'Ambroise, l'évêque de Milan, face à la figure de Thècle peut être considérée un peu étonnant, si nous rappelons que le texte des *ATH* était à la même époque un des sujets du débat théologique sur le canon biblique et que fut placé même parmi les textes apocryphes chrétiens. Néanmoins, l'attitude d'Ambroise de Milan n'est qu'un reflet de la situation particulière dans laquelle il se trouvait, étant donné que Thècle était à ce moment-là la sainte patronne de cette grande ville du nord de l'Italie.

Dans le centre de la ville de Milan, à côté du *Duomo* d'aujourd'hui, se trouvait la basilique de Sainte Thècle, après devenue cathédral, à côté d'un baptistère octogonal. À cause de ce spécial rapport avec Milan, Ambroise connaissait très bien l'histoire de Thècle et peut-être quelques unes de ces traductions latines dont nous venons de parler auraient été rédigées aux milieux chrétiens de la ville lombarde, étant donné que la plupart de manuscrits et de témoignages littéraires parlant sur Thècle proviennent du nord de l'Italie¹⁰⁷. Néanmoins, ce que nous intéresse est l'apparition de Thècle dans les textes d'Ambroise et son jugement. À propos de la jeune fille d'Iconium, Ambroise nous offre un résumé du récit des *ATH* à l'intérieur de son *De virginibus*, un de ses premiers écrits, achevé vers la fin de 377 et adressé à sa sœur Marcelline sous la forme d'une longue épître, même si quelques savants proposent un origine homilétique à cause des éléments du texte propres de la langue parlée (cf. Quasten 1986: 193). D'un autre côté, Lefort a mis en rapport ce texte avec la *Lettre sur la virginité* d'Athanase d'Alexandrie¹⁰⁸. Néanmoins, outre quelques lieux communs comme la supériorité de la virginité, l'exemple d'Élie comme démonstration de vie virginale, l'inexistence d'une

¹⁰⁷ Dans son article sur la tradition hagiographique occidentale de Thècle Rordorf (1984: 77-79) indique quelques textes latins citant cette sainte tels que le *De Timore* (I 8) de Zénon de Verone ou le *Diversarum hereseon liber* (88) de Philastre Brescia, ou les commentaires de l'Ambrosiaster.

¹⁰⁸ LEFORT, L.T. (1935) "Athanase, Ambroise et Chenute", *Muséon* 48, pp. 62-66. DOSSI, L. (1951) "S. Ambrogio e S. Atanasio nel 'De virginibus'", *Acme* 4, pp. 257-258. LEFORT, L.T. (1929) "Saint Athanase, sur la virginité", *Muséon* 42, 197-264.

vraie virginité chez les païens, la grande diffusion de la virginité après le Christ, le modèle de virginité de Marie, le valeur chrétien de la virginité et du mariage, le triomphe finale de la virginité aux royaume des cieux, la semblance de la vierge avec l'épouse du *Cantique des cantiques* ou les discours aux jeunes filles d'Alexandre, évêque d'Alexandrie et du pape Libère, il n'existe pas une dépendance totale du texte d'Ambroise par rapport à celui d'Athanase¹⁰⁹.

Quoi qu'il en soit, l'aspect le plus important pour notre étude est que nous voyons comment Ambroise mentionne Thècle en tant que vrai *exemplum* de femme vertueuse et, surtout, chaste et vierge, en apparaissant après celui de la vierge Marie.

19. *ergo sancta Maria disciplinam vitae informet, Thecla doceat immolari: quae copulam fugiens nuptialem, et sponsi furore damnata, naturam etiam bestiarum virginitatis veneratione mutavit. namque parata ad feras, cum aspectus quoque declinaret virorum, ac vitalia ipsa saevo offerret Leoni, fecit ut qui impudicos detulerant oculos, pudicos referrent.*

20. *cernere erat lingentem pedes bestiam cubitare humi, muto testificantem sono quod sacrum virginis corpus violare non posset. ergo adorabat praedam suam bestia: et propriae oblita naturae, naturam induerat quam homines amiserant. videres quadam naturae transfusione homines feritatem indutos, saevitiam imperare bestiae: bestiam exosculantem pedes virginies, docere quid homines deberent. tantum habet virginitas admirationis, ut eam etiam leones mirentur. non impastos cibus flexit, non citatos impetus rapuit, non stimulos ira exasperavit, non usus decepit assuetos, non feros natura possedit. docuerunt religionem dum adorant martyrem: docuerunt etiam castitatem, dum virgini nihil aliud nisi plantas exosculantur, demersis in terram oculis, tamquam verecundantibus, ne mas aliquis vel bestia virginem nudam videret.*

21. *dicet aliquis: cur exemplum attulisti Mariae quasi reperiri queat matrem Domini quae possit imitari? cur etiam Theclae, quam gentium Doctor instituit? da huiusmodi doctorem, si discipulam requiris. Huiusmodi recens vobis exemplum profero, ut intelligatis Apostolum non unius esse doctorem sed omnium (De virginibus II, 3).*

19. Tandis que Sainte Marie vous enseigne la façon de vivre, Thècle vous instruit la façon de mourir. Celle-ci, en fuyant de l'union matrimoniale, condamnée par le fureur de l'époux, transforma la nature des bêtes à travers le respect de la virginité. En effet, prête pour les fauves, en évitant même les regards des hommes et en offrant ses propres membres à une lionne féroce, elle fit que ceux qui l'avaient adressé ses yeux impudiques les devenaient pudiques.

20. Il était admirable de voir la fauve se prosterner en léchant ses pieds, et témoigner en silence qu'il ne pouvait pas violer le corps sacré d'une vierge. Ainsi, la bête adorait sa proie et, oubliée sa propre nature, acquit celle que les hommes avaient perdu. Tu aurais vu à travers un changement de la nature les hommes mises en colère ordonner à

¹⁰⁹ ROSSO, G. (1983) "La 'Lettera alle vergini' , Atanasio e Ambrogio", *Augustinianum* 23-3, pp. 426-448.

une bête d'être féroce; et a une bête, qui embrassait ses pieds virginaux, montrer aux hommes ce qu'ils devraient faire. La virginité a un charme tel, qu'elle étonne même les lions. Affamés, l'aliment ne les a pas fléchés; incités, l'instinct ne les a pas arrachés; provoqués, la colère ne les a pas irrités; habitués, les mœurs ne les a pas trompés; sauvages, la nature ne les a pas possédés. Ils enseignèrent la pitié tandis qu'ils adoraient la martyre. Ils enseignèrent aussi la chasteté tandis qu'ils n'embrassaient que ses pieds, les yeux vers le sol, comme s'ils avaient honte qu'un mâle, même bête, pût voire la vierge toute nue.

21. Quelqu'un dira: « Pourquoi est-ce que tu as porté l'exemple de Marie, comme s'il était facile trouver quelqu'une pouvant imiter la mère de Dieu? Et pourquoi même celui de Thècle, à qui instruisit le maître des nations? Donnez-moi un maître tel, si tu cherches une telle disciple ». Je vous apporterai un exemple récent semblable, afin que vous compreniez que l'apôtre n'a pas été le maître d'une seule mais de toutes.

D'autre part, celle-ci n'est pas la seule mention qu'Ambroise fait de notre sainte dans sa production littéraire. Évidemment, l'*exemplum* de Thècle, en tant que vierge et symbole de chasteté, apparaît, comme dans les autres références de la littérature grecque de cette période, dans des contextes littéraires à propos du monde féminin et même ascétique.

En effet, Courcelle signala déjà l'apparition de Thècle dans les écrits d'Ambroise de Milan¹¹⁰. Le second passage dont nous allons parler appartient à son traité *De virginitate* (VII 40), d'origine homilétique et composé vers 378 afin de défendre ce qu'il avait écrit dans le *De virginibus* et tutoyer l'excellence de la virginité (cf. Quasten 1986: 195). Ici, Thècle est à nouveau citée lorsqu'il est en train de parler de l'influence de la maturité sur la vertu. D'après le texte, il reste claire que l'évêque de Milan pensait que la jeunesse n'était pas un inconvénient pour héberger la vertu (*at certe Theclam non senectus, sed virtus probavit*).

3.3.2. Égérie (IV^e siècle)

Le second et dernier témoignage latin que nous allons apporter est celle du pèlerinage d'Égérie en Terre Sainte qui l'amena jusqu'au sanctuaire consacré à Thècle aux alentours de la ville de Séleucie. L'*Itinerarium Egeriae* apparut dans une épître de Valérius du Bierzo, ascète, ermite et moine du VII^e siècle de la région espagnole du Bierzo (León, nord de l'Espagne). L'ouvrage a la forme d'un journal de voyage réalisé

¹¹⁰ COURCELLE, P. (1971) "Collections grecques de miracles", *JS* 4-1, p. 234.

entre 381 et 384 par une telle Égérie¹¹¹. Bien que nous avons beaucoup d'indices pour penser que cette femme était une religieuse, son voyage s'intégrerait dans les grands courants de pèlerinage de laïcs vers les saints lieux pendant le IV^e siècle, spécialement de femmes provenant de familles nobles¹¹². Par rapport à l'origine de cette femme pieuse, la critique dispute entre la placer en Gaule (Aquitaine ou Narbonnaise) ou en Espagne, surtout Galice (cf. Arias Abellán 2000: 13-14)¹¹³.

Quoi qu'il en soit, en mai 384, Égérie arrive à Séleucie après avoir visité la ville de Tarse, lieu de naissance de l'apôtre Paul, pour rester quelques jours dans le complexe monastique de *Sancta Tecla* – le sanctuaire était nommé Hagia-Thékla – . Elle nous raconte son séjour là-bas où, d'après ses mots, nous pouvons imaginer une grande communauté monastique de cénobites, construite à l'intérieur d'une fortification pour se protéger des brigands isauriens, avec une église consacrée à la sainte et d'autres installations où auront lieu la plupart des miracles racontés par l'auteur anonyme de la *Vie et miracles de Sainte Thècle*.

En effet, ce récit d'Égérie est le seul témoignage du complexe monastique de Séleucie en Occident. Sa description détaillée nous serve en tant que confirmation de comment fonctionnait le sanctuaire de Séleucie vers la fin du IV^e siècle. La vie monastique dont elle nous informe est à peu près la même que nous allons observer dans la *Vie et miracles*. Néanmoins, un autre aspect très important est l'allusion qu'elle fait aux *Actes de Thècle*, à coup sûr les *ATH*. Égérie avoue avoir lu dans le sanctuaire d'Hagia-Thékla une version de cet ouvrage pendant son séjour, ce qu'autorise Dagron (1978: 58) à proposer l'existence dans le complexe monastique d'une bibliothèque et d'un *scriptorium*, vu que Grégoire de Nazianze y séjourna plusieurs années et que dans les *Miracles* il y a quelques références au monde de la rhétorique et même à l'atelier où l'auteur écrit son ouvrage (*Mir.* 31).

22

1. *Anthiocia autem cum fuisset regressa, feci postmodum septimana, quousque ea, quae necessaria erant itineri, pararentur. et sic proficiscens de Anthiocia faciens iter per mansiones aliquot perueni ad prouinciam, quae Cilicia appellatur, quae habet ciuitatem metropolim Tharso, ubi quidem Tharso et eundo Ierusalimam iam fueram.*

¹¹¹ MARAVAL, P. (1982), *Égérie. Journal de Voyage. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes*, Paris. WILKINSON, J. (1971) *Egeria's Travels*, London, pp. 28-29.

¹¹² ARIAS ABELLÁN, C. (2000) *Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano*, Sevilla, pp. 11-12.

¹¹³ ARCE, A. (1996) *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, pp. 20-21.

2. *sed quoniam de Tharso tertia mansione, id est in Hisauria, est martyrium sanctae Teclae, gratum fuit satis, ut etiam illuc accederem, praesertim cum tam in proximo esset.*

23

1. *nam proficiscens de Tharso perueni ad quandam ciuitatem supra mare adhuc Ciliciae, quae appellatur Pompeiopolim. et inde, iam ingressa fines Hisauriae mansi in ciuitate, quae appellatur Corico. ac tertia die perueni ad ciuitatem, quae appellatur Seleucia Hisauriae. ubi cum peruenissem, fui ad episcopum uere sanctum ex monacho, uidi etiam ibi ecclesiam ualde pulchram in eadem ciuitate.*

2. *et quoniam inde ad sanctam Teclam, qui locus est ultra ciuitatem in colle sed plano, habebat de ciuitate forsitan mille quingentos passus, malui ergo perexire illuc, ut statua, quam factura eram, ibi facerem. ibi autem ad sanctam ecclesiam nichil aliud est nisi monasteria sine numero uirorum ac mulierum.*

3. *nam inueni ibi aliquam amicissimam michi, et cui omnes in oriente testimonium ferebant uitae ipsius, sancta diaconissa nomine Marthana, quam ego apud Ierusalimam noueram, ubi illa gratia orationis ascenderat; haec autem monasteria apud actitum seu uirginum regebat. quae me cum uidisset, quod gaudium illius uel meum esse potuerit, nunquid uel scribere possum?*

4. *sed ut redeam ad rem, monasteria ergo plurima sunt ibi per ipsum collem et in medio murus ingens, qui includet ecclesiam, in qua est martyrium, quod martyrium satis pulchrum est. propterea autem murus missus est ad custodiendam ecclesiam propter Hisauros, quia satis mali sunt et frequenter latrunculantur, ne forte conentur aliquid facere circa monasterium, quod ibi est deputatum.*

5. *ibi ergo cum uenissem in nomine Dei, facta oratione ad martyrium nec non etiam in lecto omni actu[s] sanctae Teclae, gratias Christo Deo nostro egi infinitas, qui mihi dignatus est indignae et non merenti in omnibus desideria complere.*

22. De retour à Antioche, j'y suis restée une semaine, le temps que soit préparé ce qui était nécessaire pour le voyage. Partant d'Antioche, je suis arrivée, après quelques étapes, dans la province qu'on appelle Cilicie ; elle a pour métropole la ville de Tarse, où j'avais déjà été en allant à Jérusalem. Mais comme, à trois étapes de Tarse, en Isaurie, il y a le martyrium de sainte Thècle, il m'a été extrêmement agréable de me rendre là aussi, d'autant plus que c'était tout près.

23. Partant de Tarse, je suis arrivée à une ville au bord de la mer, encore en Cilicie, qui s'appelle Pompéiopolis. Entrant ensuite dans le territoire de l'Isaurie, j'ai fait étape dans la ville qui s'appelle Corico. Le troisième jour, je suis arrivée dans une ville qui s'appelle Séleucie d'Isaurie. Arrivée là, je suis allée chez l'évêque, un véritable saint, ancien moine, et j'ai vu là aussi, dans cette ville, une très belle église.

Et comme, de là jusqu'à Sainte-Thècle, un endroit qui est à quelque distance de la ville sur un plateau, il y avait environ 1500 pas, j'ai préféré poursuivre ma route jusque-là pour y faire l'étape que je devais faire. Là, auprès du sanctuaire, il n'y a rien d'autre que d'innombrables monastères d'hommes et de femmes. J'ai trouvé là une très chère amie à moi, à qui tous en Orient rendaient témoignage pour sa vie, une sainte diaconesse du nom Marthana, que j'avais connue à Jérusalem, où elle était montée pour prier ; elle dirigeait des monastères d'apotactites et de vierges. Lorsqu'elle me vit, quelle joie pour elle et pour moi ! Je ne saurais la décrire. Mais

pour en revenir à mon sujet, il y a beaucoup de monastères sur la colline et en son milieu, un très grand mur qui entoure l'église où se trouve le martyrium. Ce martyrium est très beau. Le mur est destiné à protéger l'église, pour que les Isauriens, de très mauvaises gens, souvent adonnés au brigandage, ne puissent tenter quelque action contre le monastère qui est pour là pour desservir l'église. Une fois arrivée là, au nom de Dieu, j'ai fait une prière au martyrium, mais aussi lu tous les *Actes de sainte Thècle*, puis rendu d'infinies actions de grâces au Christ notre Dieu, qui a daigné combler en tout mes désirs, à moi qui en étais indigne et ne le méritais pas. (cf. Maraval 1982: 225-231)

3.4. Conclusions

Après avoir observé tous les témoignages littéraires grecs et quelques-uns des latins de la période du III^e au V^e siècle qui parlent de Thècle, nous pouvons affirmer qu'à cette époque se produit sa consolidation en tant que sainte chrétienne et son entrée dans le monde de l'hagiographie. À cause des différents types de textes et de points de vue à travers lesquels notre sainte a été examinée il faut diviser nos conclusions en deux sections selon les deux sujets que nous ont occupé pendant ce chapitre : la transmission du texte des *ATH* et celle de la figure de Thècle en tant que sainte chrétienne.

En ce qui concerne la transmission des *ATH*, la conclusion est très claire : outre la condamnation du texte du côté des théologiens occidentaux du III^e siècle, le récit des *ATH* continua à circuler parmi les communautés chrétiennes de ces siècles et même commença à se propager par d'autres régions plus éloignées de ses milieux primitives. Cette expansion nous la témoignent les nombreuses traductions latines, syriaques ou coptes du texte, la plupart de celles-ci très probablement rédigées à cette époque-là.

À notre avis, ce fait s'explique par deux raisons, la première textuelle et la seconde socio-historique. La raison textuelle qui favorisa la transmission des *ATH* fut l'indépendance de celles-ci par rapport aux *Actes de Paul*, le texte primitif où s'intégrait au début l'histoire de Thècle. En premier lieu, cette indépendance aurait favorisé peut-être son intégration dans la littérature hagiographique et sa transmission pendant cette époque surtout parmi les femmes des communautés chrétiennes et les membres des sectes religieuses réceptives aux doctrines encratites fascinés par les pieuses avantages de la virginité face au mariage. Les scènes de martyre à la narration firent que la figure de Thècle réussît à surpasser la barrière imposée aux *Actes Apocryphes des Apôtres* pour s'intégrer à la littérature martyriale de cette époque et, ensuite, à la première hagiographie, sans oublier que son histoire, semblable à celle du roman était conforme

au goût de l'époque. Sans cette diffusion du texte détaché des *Actes de Paul*, n'aurait pas réussi à acquérir l'importance qu'elle avait au christianisme primitif et aurait resté si inconnue que le reste de femmes qui interviennent aux *Actes Apocryphes des Apôtres*.

Cette diffusion des *ATH* coïncide d'ailleurs avec la période de naissance des courants monastiques, où la continence devient une vertu très appréciée, et de floraison de la littérature hagiographique. Si dans les deux premiers siècles du christianisme les héros étaient les apôtres et les premiers martyrs, pendant cette période successive l'horizon s'élargit et avec ceux-ci s'introduisent des divers personnages doués de toute une série de qualités morales extraordinaires. Notre sainte est introduite dans ce nouveau contexte comme une figure déjà consolidée dans les milieux chrétiens, mais sans se voir affectée par les critiques de ceux qui dénonçaient l'invraisemblance du texte, surtout en Occident (Tertullien, Saint Jérôme), ou même par l'exclusion du canon. Elle restera encore comme la première martyre du christianisme et à cause de cette précocité sera encore plus vénérée dans quelques endroits. Dans ce cadre social la narration des *ATH* emboîte parfaitement tant à cause du caractère encratite modéré du récit, qui plaît tout à fait aux secteurs impliqués dans la vie monastique, qu'à cause de la propre essence de l'histoire, qui réussira à établir un vrai *topos* littéraire à propos des jeunes filles qui veulent rester vierges dans ces récits hagiographiques qui commencent à se multiplier à partir de ce moment-là en louant le βίος ἀγγελικός.

Précisément, ce point-ci, la condition prototypique de Thècle dans ces siècles relie les aspects de la transmission des *ATH* à l'époque à la vision générale que les écrivains chrétiens nous démontrent sur celle-ci. En effet, la jeune fille d'Iconium devient très tôt un exemple de virginité digne d'être imité par les femmes en général, et un modèle de vie pour celles convaincues par le discours encratite modéré, comme, par exemple, les femmes de la ville d'Alexandrie, et même pour celles qui décidèrent mener une vie pieuse éloignées de la vie mondaine dans des milieux plus orthodoxes comme Macrine, la sœur de Grégoire de Nysse.

Vers cette époque se produira donc le passage du monde apostolique où elle habitait grâce aux *ATH* au monde hagiographique où elle réussira à devenir le centre d'un culte extraordinaire dans la ville de Séleucie, processus qui se consolidera avec l'apparition de la *Vie et miracles de Sainte Thècle* dont nous allons parler tout de suite. En effet, nous avons constaté comment la jeune Thècle était considérée d'abord παρθένος, ensuite μάρτυς, puis ἁγία et, même ἀπόστολος, à propos de son antiquité,

sa faculté de transmettre le message divin et son rapport avec Paul, et πρωτομάργυς, en tant qu'équivalente féminine d'Étienne comme la considérait déjà Sévérien de Gabala. En Orient, du point de vue doctrinal, personne ne questionne pas l'historicité de Thècle. Les légendes postérieures apparaissent pour expliquer la période finale de sa vie, peut-être à cause d'une raison sociale afin de justifier le rapport de la sainte avec la ville de Séleucie pour y développer ce culte autour d'un complexe monastique dont l'activité sera bien décrite par l'auteur anonyme de la *Vie et miracles*.

Ce texte donc apparaît comme notre point d'arrivée dans ce processus qui s'étend tout au long de quatre siècles où nous sommes en train de voir naître cette tradition hagiographique. Le récit de la *Vie et miracles* sera le résultat d'un long parcours commencé par les *Actes de Paul* et continué par tous ces écrivains dont nous venons de parler. Néanmoins, comme nous allons voir, dans la ville de Séleucie le culte à elle développé pendant cette période avait créé une nouvelle personnalité sainte capable de protéger les fidèles de son sanctuaire et quiconque qui y allait, qui surpassait cette image de Thècle en tant que modèle de virginité. Le texte nous montrera le développement d'un culte local à une sainte à cette première époque de floraison de l'hagiographie et sera un des premiers témoignages de comment ces types de cultes fonctionnaient en Orient. Ainsi, la Thècle de Séleucie deviendra une sorte de δύναμις guérisseuse, protectrice et capable de réaliser tout ce que les pèlerins venus là-bas lui demandaient. Évidemment, la tradition tant populaire que culte avait continué à lui attribuer des nouvelles miracles et avait fait devenir cette admirable jeune fille une héroïne protectrice de la ville où se plaçait son sanctuaire. La jeune vierge d'Iconium, par conséquent, était devenue sainte.

4. *Vida y milagros de Santa Tecla*

En la *Vida y Milagros de Santa Tecla* podemos observar una armoniosa conjunción entre la formación clásica del autor y sus creencias religiosas en tanto que antecedente descriptivo de lo que sería la auténtica identidad del mundo bizantino, heredero de la tradición griega y helenística, pero al mismo tiempo defensor de la ortodoxia religiosa cristiana. Desde el punto de vista narrativo, la obra se compone de dos grandes relatos, la *Vida*, reelaboración de los *ATH*, y los *Milagros*, recopilación de los prodigios acontecidos en el templo dedicado a la santa que supondrá uno de los nuevos productos literarios de la hagiografía bizantina, los θαύματα. Como veremos a lo largo de las siguientes páginas, ambas narraciones pertenecen a un mismo autor y configuran un todo que denota la importancia del culto a Tecla en la ciudad de Seleucia.

A pesar de ello, el texto de la *Vida y Milagros de Santa Tecla* no gozó de una especial atención entre los especialistas hasta los primeros años del siglo pasado cuando Delehaye incluyó un pequeño estudio de los *Milagros*, por aquel entonces atribuidos a Basilio de Seleucia, en uno de sus artículos en los *Analecta Bollandiana* que versaba sobre las diferentes recopilaciones de milagros de la hagiografía bizantina. Años más tarde ya en los setenta Mercedes López-Salvá analizaba en un interesante estudio la tipología de los milagros del templo de Tecla y ponía de relieve las numerosas referencias a la literatura griega antigua que se podían encontrar en ellos.

Sin embargo, el estudioso más importante para el texto que ahora nos ocupa es, sin duda, Gilbert Dagron, quien poco después demostró con el hallazgo de unos nuevos manuscritos, que completaban el texto con un total de cuarenta y seis milagros, que el autor de esta obra no podía ser Basilio de Seleucia, sino que debía tratarse de algún otro autor anónimo de la misma ciudad. Finalmente, unos años después vio la luz su elaborada edición crítica del texto con traducción francesa y una extensa introducción.

A pesar del gran trabajo llevado a cabo por Dagron, quedaban diversos interrogantes por responder acerca del texto y el interés de los investigadores a este respecto parece haber despertado de nuevo en los últimos años. Así, desde el otro lado del Atlántico el texto aparece mencionado en las principales discusiones sobre hagiografía bizantina en gran medida gracias a Scott Fitzgerald Johnson, investigador que publicó hace unos pocos años un comentario literario de la *Vida y Milagros de Santa Tecla*. Durante la realización de esta tesis doctoral el propio Johnson ha publicado

una traducción inglesa de la parte de los milagros en la colección *Dumbarton Oaks*¹. La notoriedad que en los círculos universitarios norteamericanos ha conseguido otorgarle al texto con dicho estudio es algo sin duda positivo.

Llegados a este punto es hora de desgranar cuáles serán nuestras líneas fundamentales de actuación y cómo enfocaremos el análisis de esta *Vida y Milagros de Santa Tecla* con respecto a lo que hemos comentado hasta ahora en los capítulos precedentes y al objetivo general de nuestro estudio: el análisis de los orígenes y el desarrollo de la hagiografía griega teniendo como figura de referencia a Santa Tecla.

En primer lugar, presentaremos brevemente el texto de la *Vida y Milagros de Santa Tecla*. A continuación, observaremos las principales características del culto a Tecla en Seleucia. Tras ello, nos centraremos en diversas cuestiones a propósito del texto como su autoría, la composición de la *Vida* y la tipología de los *Milagros*. Por último haremos especial hincapié en dos cuestiones fundamentales: las fuentes utilizadas por el autor y la lengua empleada, aspectos que hasta ahora no habían sido estudiados en profundidad.

4.1. La *Vida y Milagros* y la hagiografía de la época

En la primera parte de nuestro estudio, habíamos observado cómo en las clasificaciones de las diferentes manifestaciones hagiográficas realizadas en los círculos bolandistas habían aplicado siempre un criterio estrictamente literario y no habían atendido en ocasiones a la cronología. A propósito de dichas clasificaciones habíamos propuesto una clara distinción entre proto-hagiografía y hagiografía propiamente dicha, fundamentalmente formada por vidas de santos que comenzaría a surgir a partir del siglo IV tomando como punto de referencia en Oriente la *Vida de Antonio* de Atanasio.

En efecto, la *Vida y Milagros de Santa Tecla* se sitúa en este primer *floruit* de la hagiografía en esta época de finales del siglo V. Dagron (1978: 15-19) fecha la obra en la segunda mitad del siglo, concretamente entre 444 y 476. Sin embargo, el término hagiografía como “historias de las vidas de santos” no parece responder a la realidad de un texto con dos partes bien diferenciadas que responden a unos esquemas literarios algo más complejos que la simple consideración biográfica que acostumbran a recibir.

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

El contexto literario en el que se origina la narración viene marcado claramente por las nuevas biografías de santos que se relacionan, como afirmaba Impellizzeri (1993: 284-285), con la cultura de los monasterios que poco a poco se empezaron a construir por todo el mediterráneo, especialmente en Oriente. Rapp considera que el griego no es sólo la lengua de la cultura clásica o de la Biblia, sino también la de la cultura monástica², afirmación que se observa claramente en el culto a los santos en esta época. En efecto, el culto a los mártires de los primeros siglos había dado lugar al culto a los santos – concepto más vago que incluía diversas categorías como mártires, confesores, obispos, ascetas o vírgenes – y se articulaba en torno a la tumba del mismo en los santuarios construidos en su honor. Estas historias circulaban por norma general de manera oral en diferentes lenguas como el copto, el arameo o el siríaco hasta que un hagiógrafo decide ponerlo por escrito o traducirlo en Oriente al griego y en Occidente al latín (cf. Rapp 2004: 1251, 1268-1275).

En efecto, a partir del siglo IV comienza a aparecer una gran cantidad de vidas de santos en las que apreciamos claramente el modelo biográfico que no encontrábamos en esa literatura proto-hagiográfica que teníamos dentro del panorama literario cristiano de los siglos II y III. Además de la *Vida de Antonio* de Atanasio, el modelo biográfico piadoso traspasó la barrera del género y en el propio siglo IV ya observamos biografías como la *Vida de Macrina* de Gregorio de Nisa en las que se aprecia claramente este cambio de formato que se intuye también en la *Vida de Santa Melania* de Geroncio, datada alrededor de la mitad del siglo V³, relacionada también con la novela y con la historia de Tecla⁴, ya que parece seguir la estructura de los antiguos relatos de los *Hechos* apócrifos en los que las diferentes etapas del viaje eran el elemento vertebrador de la obra.

Pero, ¿qué sucede entonces con la *Vida y los Milagros de Santa Tecla*? ¿Encontramos en el primer relato, en la *Vida*, una auténtica biografía de Tecla? En absoluto. De hecho, quizá otro de los aspectos más interesantes del propio texto es que el género literario de cada una de las dos partes que conforman el relato suponen una evolución literaria respecto de los géneros predominantes en la literatura hagiográfica.

² RAPP, C. (2004) “Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity”, in *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente. LII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo*, Spoleto, pp. 1248-1251.

³ CLARK, E. (1984) *Gérontius. The Life of Melania the Younger*, New York, pp. 4-24. DELEHAYE, H. (1991) *L’ancienne hagiographie byzantine. Les sources. Les premiers modèles. La formation des genres. Textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux*, Bruxelles, pp. 38-39.

⁴ LAURENCE, P. (2001) “Gérontios et la *Vie de Sainte Mélanie*. Hagiographie et Roman.”, in Pouderon, B. (ed.) *Les personnages du roman grec*, Lyon, 309-327.

La novedad reside en desmarcarse en cierta medida del género biográfico para explorar nuevos modelos literarios como la paráfrasis literaria y las recopilaciones de milagros.

Por otro lado, el contenido del texto sí que nos ofrece un interesante retrato del panorama cultural y religioso del momento, eso sí, restringido principalmente al ámbito de la ciudad de Seleucia, localidad donde a Tecla se le erige uno de los santuarios más importantes de la época y en el que la santa recibe a los peregrinos y enfermos que hasta allí se acercaban para ofrecerles una solución a sus afecciones, dolencias o problemas. El lugar de culto, situado donde se supone que Tecla había desaparecido por entre la pequeña fisura abierta en la roca que describían los añadidos finales de los *ATH*, no servía ya simplemente para rendir tributo a la memoria de la mártir el día de su obituario, sino que había ido asumiendo poco a poco todas esas funciones socio-religiosas que Brown (1971: 80-101) relacionaba con el culto a los santos en esta época. Así, los santos acababan en muchos casos por desarrollar un papel de patrono para la ciudadanía, a ojos de la cual tenían la facultad de curar las más variopintas enfermedades, exorcizar a los endemoniados, proteger a los buenos cristianos, guiar a quienes les pedían consejo o administrar justicia entre sus fieles en el caso de algún litigio entre ellos.

A grandes rasgos ésta es la visión que del culto a Tecla se puede observar en la ciudad de Seleucia a partir de lo que relatan la *Vida* y, sobre todo, los *Milagros*, en los que encontramos toda una crónica local acerca del santuario de Tecla y de su relación con la ciudadanía seleucia. Su culto parece más heroico todavía, seguramente exagerado por el talento retórico del hagiógrafo que, como bien afirma Dagron (1978: 19), “a le sentiment d’écriture son Iliade et son Odyssee”. La cohesión entre las dos partes del relato es algo evidente y que se relaciona con la nueva tradición hagiográfica de separar vida y milagros que ya había aparecido en Occidente algunos decenios antes con la *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo⁵. Ambas configuran un todo en el que primero se acude a los orígenes y más tarde a la actualidad.

No obstante, la *Vida* no es otra cosa que una reelaboración de los *ATH* del siglo II. Siguiendo a Johnson en una de sus aportaciones más destacadas, esta primera parte del relato se relacionaría con un ejercicio retórico bastante bien atestiguado en la primera época del imperio bizantino consistente en la reelaboración con un toque

⁵ GIANNARELLI, E. & SPINELLI, M. (1995) *Sulpicio Severo. Vita di Martino*, Milano, 112-113.

personal evidente de un relato anterior: la paráfrasis⁶. La paráfrasis literaria (μετάφρασις en griego) se convirtió en la época en un ejercicio retórico habitual bien testimoniado pero poco sistematizado cuyos testimonios más destacados son los *Homerocentones* de la emperatriz Elia Eudocia, aunque, además del material épico y mitológico de la antigüedad los relatos bíblicos también fueran utilizados como fuente de inspiración⁷ – sirva como ejemplo la paráfrasis de Nono de Panópolis al *Evangelio de Juan*⁸ –.

Aunque por tradición se suele hablar del texto como *Vida*, lo cierto es que encabezando los manuscritos encontramos el genérico *πράξεις* como en el manuscrito *Paris*. gr. 520 de los *ATH*. Además, el propio autor en el prólogo se refiere a su obra como *ἱστορία, διήγησις* y *σύγγραμμα*.

ἱστορία μὲν τὸ πονηθὲν ἡμῖν τοῦτο σύγγραμμα καὶ παλαιῶν ἔργων διήγησις, τῶν ὑπὸ τῆς μακαρίας Θεκλας τῆς ἀποστόλου καὶ μάρτυρος πραχθέντων, ἐξ ἑτέρας μὲν καὶ παλαιότερας ἱστορίας ἐκληφθεῖσα, κατ' ἴχνος δὲ αὐτῆς ἐκείνης συντεθεῖσα (*Vita* prol. 1-4).

Esta historia es un relato elaborado por nosotros y la narración de los hechos antiguos llevados a cabo por la bienaventurada apóstol y mártir Tecla, y ha sido tomada de otra historia más antigua y compuesta siguiendo sus pasos.

El primero de los términos, *ἱστορία*, es la primera palabra de la obra y no es casual su posición teniendo en cuenta los ecos historiográficos claros e inequívocos que encontramos en este prólogo. El segundo de ellos (*διήγησις*) aparece largamente atestiguado en la hagiografía bizantina (cf. Rapp 1994). El tercero de ellos, *σύγγραμμα*, es otro de los vocablos básicos para referirse a los escritos narrativos de la época como lo demuestra su aparición en la novela junto al primero de los términos comentados (*ἱστορία*), una variante del segundo (*διήγημα*) u otros usados asimismo por los novelistas para aludir a sus obras como *πάθος*, *ὑπόθεσις*, *δράμα*, *μῦθος* o *τύχη*⁹.

⁶ JOHNSON, S.F. (2006a) *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study*, Harvard, pp. 67-112. ZUCKER, A. (2011) “Qu'est-ce qu'une *paraphrasis*? L'enfance grecque de la *paraphrase*”, *Rursus* 6 (<http://rursus.revues.org/476#quotation>) (Última revisión: 14/04/2013). Consúltense sobre todo las páginas 8-9 de este artículo para observar la distinción ya de época imperial entre los términos *παράφρασις* y *μετάφρασις*.

⁷ ROBERTS, M. (1985) *Biblical epic and rhetorical paraphrases in late antiquity*, Liverpool.

⁸ VILLARRUBIA, A. (2007) “La *Paráfrasis a Juan* de Nono de Panópolis. Consideraciones literarias”, *Habis* 38, 287-304.

⁹ RUIZ MONTERO, C. (1996) “The Rise of the Greek Novel”, in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden-New York-Köln, pp. 35-36.

Además, al final del propio prólogo utiliza la expresión τῆς παρθενικῆς ἱστορίας para referirse a su narración, lo que podría ser un juego de palabras a partir de la expresión ἱστορία ἔρωτος con la que Longo de Lesbos (I 1, 2) califica su relato de *Dafnis y Cloe*, si bien es cierto que también podría tratarse de una influencia de Proclo de Constantinopla, quien inicia su homilía *Laudatio Mariae* (1, 4) considerándola un παρθενικὴ πανήγυρις.

No obstante, los términos mencionados los utiliza tan sólo cuando presenta de manera programática el conjunto de su obra. Cuando habla del contenido de cada una de las dos partes de la misma recurre a los términos βίος y πράξεις para la primera parte y θαύματα para la segunda (*Mir.* prol. 56). Con todo, aquí el término βίος no parece referirse tanto a su vida en sí, como a su manera de vivir. En definitiva, que la primera parte no es tanto un βίος en el sentido plutarqueo del vocablo como unos πράξεις queda fuera de toda duda cuando en el epílogo (*Mir.* ep. 6) de la obra habla de *Hechos* (πράξεις) y *Milagros* (θαύματα) para aludir a ambas partes. Sin duda, la tradición de considerar cualquier documento hagiográfico como biográfico que se percibe en el título traducido de la obra ha pesado en exceso a la hora de catalogar un texto como éste, que mantiene el esquema típico que veíamos para el género πράξεις respetando su modelo original y que incluso lo mantiene en el título original (*ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΘΕΚΛΑΣ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΤΑ*).

Siguiendo tales razones sería más coherente dejar de acuñar la terminología de *Vida de Tecla* para referirnos a la primera parte de la obra. Con todo, existen dos motivos de peso para descartar el cambio de nomenclatura por el de *Hechos de Tecla*. La primera razón es que se confundiría con los *Hechos de Pablo y Tecla*, el texto que precisamente parafrasea, y la segunda que por tradición dentro de la comunidad investigadora se ha de mantener el título de *Vida*.

Por su parte, los *Milagros* consisten en una recopilación de los prodigios realizados por la santa en su santuario de Seleucia a favor de diversos beneficiarios que van surgiendo de manera espontánea en la narración. Aunque el autor intenta mantener una cierta sucesión cronológica, el orden de los milagros no parece responder a un criterio temporal ni temático claro, si bien parecen distinguirse pequeños bloques de milagros.

Las recopilaciones de milagros o θαύματα constituyen un nuevo género dentro del panorama literario de la hagiografía griega de la época. Este tipo de relatos ya eran

habituales en la antigua Grecia¹⁰, donde el θαῦμα, la admiración por la obra, estaba en ocasiones en el origen del deseo del saber biográfico, constituyendo a su vez el fin último de narraciones como las vidas de los poetas antiguos¹¹, cuyo ejemplo más significativo quizá sea el dossier novelesco relativo a la vida y milagros de Empédocles¹². Además, se relacionan estrechamente con la aretología y parecen tener un antecedente directo en la literatura griega del siglo II con los *Ἱεροὶ Λόγοι* de Elio Aristides que narraban las curaciones llevadas a cabo por Asclepio en su templo de Epidauro en el que el dios le inspiraba y animaba a escribir su obra¹³. La tradición popular se habría encargado tal vez de hacerse eco dentro del nuevo modelo cristiano de este tipo de literatura taumatúrgica, aunque su utilización podría responder también a una transmisión culta de la misma en las escuelas de retórica donde estudiaron los grandes eclesiásticos del siglo IV, ya que, como se ha demostrado, por ejemplo Libanio, uno de los maestros de retórica paganos de mayor renombre de la época, cuya escuela estaba ubicada en Antioquía, se confesaba constantemente como un gran admirador de Aristides y conocía a la perfección dicha obra¹⁴.

López-Salvá (1972: 227-228) relaciona la creación de los *Milagros* con la aretología, siguiendo de cerca a Reizenstein¹⁵, Kiefer¹⁶ y Longo¹⁷, a causa de la clara intención del autor de demostrar la δύναμις de Tecla, y con el resto de recopilaciones de milagros que comentaremos brevemente a continuación. Sin embargo, para obrar sus milagros la santa no exige una fe incondicional, lo que parece denotar un clima religioso liberal y tolerante.

Los θαύματα de Tecla se encuadran dentro de esta nueva tradición literaria en la hagiografía griega en la que está muy presente el ritual de la *incubatio*. En los años veinte del siglo pasado Delehaye ya centró su atención en esta práctica presente en recopilaciones de milagros escritas en griego entre el siglo IV y el VIII, si bien en

¹⁰ COTTER, W. (1999) *Miracles in Greco-Roman antiquity: a sourcebook for the study of New Testament miracle stories*, London.

¹¹ HUNZINGER, C. (2001) "Miracles et merveilles dans les vies des poètes anciens", in Dubel, S. & Rabau, S. (eds.) *Fiction d'auteur? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 47-61.

¹² MAUDUIT, C. (1998) "Les miracles d'Empédocle ou La naissance d'un thaumaturge", *BAGB* 4, 289-309.

¹³ HOLMES, B. (2008) "Aelius Aristides' Illegible Body", in Harris, W.V. & Holmes, B. (eds.) *Aelius Aristides Between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden, pp. 110-112.

¹⁴ CRIBIORE, R. (2008) "Vying with Aristides in the Fourth Century: Libanius and his Friends", in Harris, W.V. & Holmes, B. (eds.) *Aelius Aristides Between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden, 263-278.

¹⁵ REITZENSTEIN, R. (1963) *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart.

¹⁶ KIEFER, A. (1929) *Aretalogische Studien*, Freiburg.

¹⁷ LONGO, V. (1969) *Aretologia nel mondo greco*, Genova.

algunos casos reconocía cómo, ya bien entrada la Edad Media, la tradición se había preservado en algunos de los ocho santuarios a los que asocia este tipo de narración¹⁸. La distinción establecida por el bolandista nos puede servir para identificar a los llamados “saints guérisseurs” (Cosme y Damián; Ciro y Juan; Artemio y Terapón e Isaías) de los santos cuyas acciones no se limitan tan sólo a las curaciones como Teodora, Minas, Tecla o Demetrio (cf. Delehaye 1925: 7).

Los santos Cosme y Damián son unos famosos gemelos médicos venerados en un principio en una iglesia de la ciudad siria de Ciro, cuyo santuario finalmente se estableció en el corazón del imperio, en la propia Constantinopla, en el llamado *Kosmidion*¹⁹, precisamente en una zona de la ciudad en la que curiosamente en época medieval se establecieron los catalanes llegados a tierras bizantinas²⁰. En sus θαύματα se recogen un total de 47 milagros repartidos en seis colecciones que datan de diferentes épocas, pero que aparecían juntas en los manuscritos y fueron editadas por Deubner²¹.

En segundo lugar, los santos Ciro y Juan fueron venerados cerca de Alejandría en Menute, lugar en el que existía un culto previo a Isis sustituido por el de estos santos cristianos²². Los *Milagros* de esta nueva pareja de santos fueron redactados en torno al siglo VII por Sofronio, patriarca de Jerusalén, quien revela en ellos cómo se practicaba asiduamente el ritual de la *incubatio*²³.

En cuanto a Artemio, su culto y sus milagros se sitúan en la iglesia de San Juan Bautista del barrio de Ὁξειᾶ de Constantinopla y están fechados en torno a la mitad del siglo VII (cf. Delehaye 1925: 32-33)²⁴. En la misma capital imperial, en la iglesia de Blaquernas era venerado también San Terapón, obispo de origen chipriota del cual existen escasos testimonios fiables (cf. Delehaye 1925: 38-39). Al templo llegaron las

¹⁸ DELEHAYE, H. (1925) “Les recueils antiques de miracles des saints”, *AB* 43, 5-85.

¹⁹ LÓPEZ-SALVÁ, M. (1997) “Actividad asistencial y terapéutica en el *Kosmidion* de Constantinopla”, in Bádenas, P.; Bravo, A. & Pérez Martín, I. (eds.) *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, 133-145.

²⁰ REDONDO, J. (2006) “La tria de Constantinoble al *Tirant lo Blanc*: Ficció literària o manlleu a la realitat?”, *Tirant* 9, (http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.9/ArtRedondo_Constantinoble.htm) (Última revisión: 27/03/12).

²¹ DEUBNER, L. (1907) *Kosmas und Damian*, Stuttgart.

²² TEJA, R. (2007) “De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)”, *Ilu* 18, 99-114.

²³ Para consultar la edición del texto griego véase: FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1975) *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid. Una traducción francesa completa del texto se puede leer en: GASCOU, J. (2006) *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*, Paris.

²⁴ La edición del texto la tenemos en: CRISAFULLI, V.S. & NESBITT, J. W. (1997) *The Miracles of St. Artemios. A collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden.

reliquias del profeta Isaías, quién rápidamente se unió a la labor milagrosa de Terapón y curaba con él a los enfermos que allí acudían. Esta compilación de milagros se fecha en torno al siglo VII²⁵. Santa Teodora era venerada en Eucatia donde una enorme basílica albergaba su tumba (cf. Delehay 1925: 41).

San Minas es el santo egipcio por excelencia y su culto se desarrolló en una basílica ubicada en el desierto de Mareotis, zona en la que también existió un culto importante a Tecla (cf. Davis 2001: 149-194). Sus milagros fueron redactados por Timoteo de Alejandría durante el siglo IV, por lo que podemos estar ante una de las recopilaciones de milagros más antiguas. Finalmente, el culto a San Demetrio se desarrolla en una basílica dedicada a este santo en la ciudad griega de Tesalónica y los milagros obrados por él se recogen en tres libros que datan de entre el siglo VII y el X (cf. Delehay 1925: 57-58).

4.2. El culto a Tecla en Seleucia

Uno de los aspectos más sobresalientes del texto de la *Vida y Milagros* es la gran cantidad de información que en él se nos ofrece sobre el culto a Tecla en la ciudad de Seleucia. En la parte final de los *ATH* ya se relacionaba el final de la vida de Tecla con Seleucia a través de una sucinta mención donde tan sólo se relataba cómo la joven seguidora de Pablo tras su doble episodio martirial había decidido refugiarse en Seleucia donde finalmente habría muerto. Nada más se añadía sobre su estancia allí o su defunción más allá de la simple mención a una gran labor evangelizadora (*ATH* 43: καὶ ταῦτα διαμαρτυραμένη ἀπῆλθεν εἰς Σελεύκειαν, καὶ πολλοὺς φωτίσασα τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη).

Sin embargo, pronto parecen circular una serie de leyendas que se ocupan precisamente de arrojar algo más de luz sobre este olvidado período de la vida de la santa. En realidad, aquí encontramos el mismo mecanismo que Cullmann (1991: 414-417) proponía para los *Evangelios de la Infancia* y nosotros mismos habíamos hecho extensible también al *corpus* apócrifo de los *Acta Apostolorum*. Las comunidades cristianas comienzan a interrogarse acerca de diversos episodios de los que nada se dice en las versiones que de esas historias manejan y comienzan a crear una serie de relatos

²⁵ El texto se puede consultar en el interior de la clásica obra de Deubner acerca de la *incubatio*: DEUBNER, L. (1900) *De incubatione*, Stuttgart.

para ir cubriendo dicha carencia. No obstante, el hecho de que tras los *ATH* se formulen algunos episodios nuevos de la leyenda tiene que ver también con la increíble fama que la antigua compañera de Pablo había ido adquiriendo durante los siglos III y IV, como hemos podido comprobar con los textos recogidos en el capítulo anterior.

En el momento en el que Tecla se revela como un personaje importante para las comunidades cristianas primitivas es cuando se comienzan a extender estos nuevos relatos legendarios que se centran sobre todo en su prodigiosa desaparición. Los tres manuscritos principales de los *ATH*, el *Paris. gr. 520 (A)*, *Paris. gr. 1454* y *Paris. gr. 1468* relataban el acoso de los médicos de Seleucia y cómo desapareció entre unas rocas cuando éstos le enviaron unos jóvenes que habían acudido para violentarla, para después reaparecer en Roma para descansar eternamente cerca de la tumba donde yacía su querido maestro Pablo. En el segundo de los añadidos que aparecía en el código *Oxon. Barocc. gr. 180 (G)*, en cambio, el episodio del enfrentamiento en Seleucia con los médicos y los vándalos enviados se expande con un mayor desarrollo de los diálogos. La desaparición de Tecla entre la obertura de una roca se produce en Seleucia y se indica que ése será el lugar en el que descansará eternamente. Así se daba inicio al espectacular culto que la santa iba a recibir en aquella ciudad oriental.

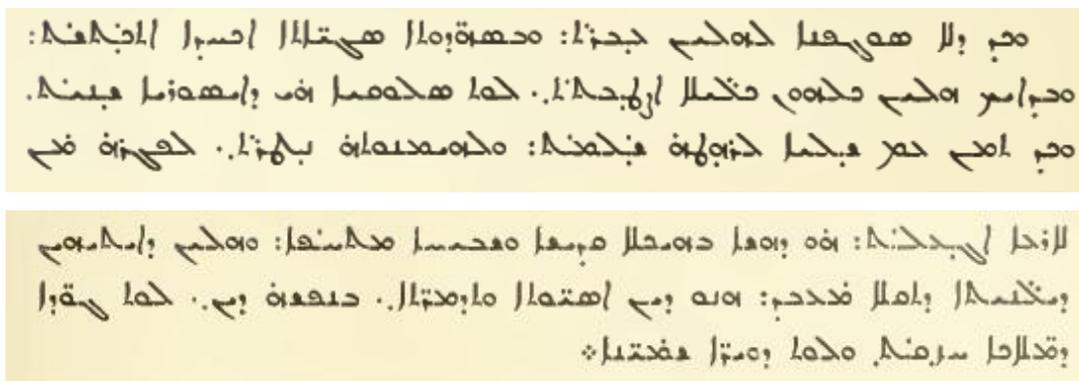
Esta misma versión es la que recoge a grandes rasgos el autor anónimo de nuestro texto al final de la *Vida*, quien afirma conocer las versiones que sobre la muerte de Tecla circulaban, aunque aquí no haga mención alguna al enfrentamiento con los médicos de la ciudad. Este aspecto llama más aún la atención teniendo en cuenta el contenido de la parte de los milagros, donde la δύναμις de Tecla logra acabar con las enfermedades que los médicos no pueden atajar, si bien es cierto que no existe una crítica explícita a la medicina tradicional e incluso las intervenciones de la santa se culminan en colaboración con algún médico de profesión. Quizá por ello el hagiógrafo omite conscientemente el desafortunado episodio de los médicos con Tecla. Sea como fuere, al igual que en el añadido del manuscrito G de los *ATH* la santa desaparece entre las rocas. Sin embargo, la novedad es que permanece viva.

εὐαγγελισαμένη δὲ τὸν σωτήριον λόγον, καὶ πολλοὺς μὲν κατηχήσασα καὶ σφραγισαμένη καὶ στρατολογήσασα τῷ Χριστῷ, πολλῶ δ' αὖ πλείω θαυματουργήσασα – ὡς Πέτρος ἐν Ἀντιοχείᾳ καὶ τῇ μεγίστῃ Ῥώμῃ, Παῦλος ἐν Ἀθήναις καὶ τοῖς ἔθνεσι πᾶσιν, Ἰωάννης ὁ μέγιστος θεολόγος ἐν Ἐφέσῳ – , καὶ διὰ τῶν θαυμάτων μάλιστα πάντας ἐναγαγοῦσα πρὸς τὴν πίστιν, ἐκοιμήθη μὲν, ὡς ὁ πολὺς καὶ ἀληθέστερος λόγος, οὐδαμῶς, ἔδω δὲ ζῶσα καὶ ὑπεισηλθε τὴν γῆν

οὕτω τῷ Θεῷ δόξαν, διαστήναί τὰ αὐτῇ καὶ ὑπογραῖναι τὴν γῆν ἐκείνην, ἐν ᾧπερ τόπω ἢ θεία καὶ ἱερὰ καὶ λειτουργικὴ πέπηγε τράπεζα, ἐν περιστύλῳ καὶ ἀργυροφεγγεῖ καθιδρυμένη κύκλῳ, καὶ παντὸς μὲν πάθους, πάσης δὲ ἀρρωστίας αὐτόθεν ἀφιεῖσα πηγὰς ἰαμάτων, ὥσπερ ἔκ τινος ὑδρορροῆς τῆς παρθενικῆς χάριτος ἐκεῖθεν ἐπαντλούσης τοῖς αἰτοῦσι καὶ δεομένοις ἰάματα (*Vita* 28, 1-14).

Tras haber anunciado la palabra salvadora, haber convertido a muchos, haberles impuesto el sello, y haberlos reclutado para Cristo, y tras haber hecho aún muchos milagros más – como Pedro en Antioquía y en la gran Roma, Pablo en Atenas y todas las naciones o el gran teólogo Juan en Éfeso – y haber conducido a muchos a la fe, especialmente a causa de sus milagros, no murió, como dice la versión más extendida y segura, en absoluto, sino que introduciéndose viva, penetró en la tierra, de la manera en la que Dios decidió, separándose y abriéndose aquella tierra ante ella, justo en el lugar en el que se ha establecido la divina y sacra mesa de la liturgia, construida en un peristilo circular y de planta reluciente.

Como señala Dagron (1978: 54-67), el autor del texto sigue la versión que aparecía al final de los manuscritos E, I, F y L de los *Ath*, pero la adapta siguiendo una tradición local y oral que se encuentra en otros textos de la segunda mitad del siglo V como la homilía sobre Tecla de Severo de Antioquía (cf. Dagron 1978: 47-54). En dicho texto, conservado en siríaco, se hace referencia a la desaparición de Tecla y a la creación en ese mismo lugar de un templo sagrado y famoso.



“Et, lorsqu’elle eut passé à travers cela sans dommage, qu’elle eut en même temps combattu dans de nombreux martyres et qu’elle eut été ornée de toutes les couronnes de ce genre, elle partit pour Séleucie d’Isaurie. Et, lorsqu’elle y eut tranquillement achevé sa course et gardé sa foi, son corps d’une part, elle le confia à la terre, (où) il est maintenant caché dans un temple saint et célèbre et opère ce qui est le propre de

Thècle, c'est-à-dire des guérisons et des prodiges; avec son âme d'autre part, elle fit route vers les chœurs des anges et vers les demeures célestes²⁶.”

Aunque para Delehay (1912: 217 y 329; 1927²: 147-148) no parece nada claro que en Seleucia se ubicara la auténtica tumba de Tecla, de lo que no parece haber duda alguna es de que para los habitantes de la Seleucia del siglo V allí donde se había erigido el santuario dedicado a la santa se encontraba su tumba, en realidad, el lugar por el que había desaparecido entre las rocas. Con un personaje como la Tecla que nos retratan los *ATH* es imposible saber a ciencia cierta si esta Tecla existió tal cual aparece en la narración, por lo que parece del todo infructífero debatir acerca de dónde se podría ubicar su auténtica tumba. Para los seleucios no había duda alguna, como tampoco la hay hoy en día para los sirios que afirman que en Maaloula es donde la célebre compañera de Pablo desapareció. En definitiva, sin el apoyo de los testimonios arqueológicos, los únicos que pueden certificar algo así, hemos de analizar los datos que el texto puede revelarnos, y éstos nos indican que la creencia más extendida era la de situar la tumba de Tecla en aquel lugar.

Por otro lado, el análisis más interesante del origen del culto a Tecla en Seleucia lo encontramos en el trabajo de López-Salvá (1972: 255-263) a propósito del primer bloque de cuatro milagros en el que se nos cuenta de manera narrativa y con ecos homéricos cómo la santa cristiana fue capaz de derrotar al resto de divinidades que dominaban el panorama religioso de la ciudad antes de su llegada. En estos cuatro primeros milagros se nos habla de cuatro divinidades paganas a las cuales Tecla se enfrenta y vence al inicio de los *Milagros*: Sarpedonio, Atenea, Afrodita y Zeus. Saradi destaca cómo en este primer bloque de milagros no existen indicios de una destrucción física de los santuarios paganos a los que se alude, sino más bien de un abandono, a pesar del uso de un vocabulario relacionado con el mundo bélico (*Mir.* 1, 14-16: ἄμα τε προσήλασεν ἡ παρθένος τῇ χώρᾳ ταύτῃ καὶ ἤψατο τῶν ὀρίων αὐτῆς καὶ τὴν κορυφὴν ταύτην κατέλαβε, συνέστειλέ τε αὐθις καὶ κατεσίγασε. *Mir.* 2, 1: ἐπιστρατεύει δὲ μετὰ τοῦτο τῇ πλησίον κορυφῇ. *Mir.* 2, 4-11: καὶ ἀφαιρεῖται μὲν τοῦτο τῆς δαίμονος, ποιεῖται δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ δεσποτείας, ἥσπερ καὶ ἄνωθεν ἦν. καὶ νῦν κατείληπται μὲν ὑπὸ μαρτύρων ὁ τόπος, καθάπερ τι φρούριον ὑψηλότατον

²⁶ BRIÈRE, M. (1943) “Les *Homiliae Cathedrales* de Sévère d’Antioche. Homélie XCI à XCVIII”, in Graffin, P. (ed.) *Patrologia orientalis* 25, Paris, pp. 136-137. ALPI, F. (2009) *La route royale. Sévère d’Antioche et les églises d’Orient*, 512-518, 2 Vols., Beirut.

ὑπ' ἀνδρῶν στρατηγῶν καὶ πολεμάρχων, οἰκεῖται δὲ ὑπὸ ἀνδρῶν ἀγίων, τῆς ἄσπιδοφόρου καὶ πολιούχου καὶ Παλλάδος οὐδ' ὅσον ἀνασχομένης τὴν τῆς ἀόπλου καὶ ξένης καὶ γυμνῆς κόρης προσβολήν. *Mir.* 3, 3-4: ἀπεσεῖσατο καὶ τῆς πόλεως ἐξήλασε, τὸν αὐτῆς Διομήδη, τὸν Δεξιανόν, ἐφοπλίσασα αὐτῆ. *Mir.* 4, 1-4: κατεργασαμένη δὲ καὶ ταῦτα, μετατάττει τὸν πόλεμον ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν δαιμόνων κορυφήν, τὸν Δία. καταγωνισαμένη δὲ καὶ τοῦτον εὖ μάλα ἀνδρικῶς, αὐτὸν μὲν ἐξοικίζει τῆς πόλεως ὡς τύραννον, ὡς ἀλιτήριον). La propia Saradi sostiene que dicha condescendencia con los cultos paganos podría deberse al respeto por la tradición clásica que muestra el hagiógrafo²⁷.

Por su parte, López-Salvá opina que, aunque no aparece mencionado entre estas divinidades, seguramente habría existido un cierto culto a Ártemis fuertemente arraigado en la ciudad de Seleucia, lo cual no sería más que un nuevo motivo de la identificación de Tecla con la diosa que aparecía en los añadidos posteriores de los *ATH*. Su afirmación se basa en un pasaje de Estrabón (XIV 677) en el que se menciona un oráculo de Ártemis Sarpedonia en Cilicia. El nombre de Sarpedón, héroe de la *Ilíada* cuyo culto alcanzó su mayor apogeo en Cilicia, lo relaciona con la helenización de algún dios indígena primitivo que, tras asumir las características del héroe homérico, poco a poco se asimiló a Apolo con el epíteto de Sarpedonio, según afirmaban Usener²⁸ y Radermacher (1916: 66). En realidad, se trata de un fenómeno habitual en la antigüedad griega si observamos los diferentes epítetos de divinidades ligados a nombres de héroes como la Atenea Ayantis de Mégara, el Heracles Mantiklos de Mesenia, la Deméter Pelasgis de Argos o la Afrodita Neleia de Magnesia de Tesalia²⁹.

López-Salvá resume de la siguiente manera las diferentes versiones que podemos hallar en la literatura griega sobre la figura de Sarpedón:

“En la literatura clásica conocemos la figura de Sarpedón a través de la *Ilíada*, donde ya se nos presentan dos genealogías diferentes: en VI 119 Sarpedón es hijo de Laodamía (hija de Belerofonte) y Zeus, en tanto que en VI 196 aparece como hijo de Zeus y Europa, nacido en Creta y posteriormente instalado en Asia. Esta tradición es la que sigue Heródoto (I 173), Eurípides (*Reso* 29) y Diodoro (IV 60, 2; V 78). Los motivos que le indujeron a dirigirse a Asia Menor son diferentes según los autores.

²⁷ SARADI, H. (2008) “The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts”, in Hahn, J.; Emmel, S. & Gotter, U. (eds.) *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, p. 125.

²⁸ USENER, H. (1948) *Götternamen*, Frankfurt, p. 218

²⁹ FARNELL, L.R. (1921) *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, pp. 16-17.

Heródoto (I 173) cuenta que fue expulsado por su hermano Minos y que, una vez en Asia, se instaló en el territorio de los licios. Le sigue a Heródoto Estrabón (XII 573 C; XIV 677 C). Según Apolodoro (III 1, 2, 1), es el amor común de los tres hermanos por el joven mileto el motivo de la enemistad entre Minos y Sarpedón y la razón de la huída y la llegada de este último a territorio cilicio, donde se hallaba su tío Cílix, hermano de Europa, en guerra con los licios. Se alía a él, vence y gobierna al pueblo licio. (cf. López-Salvá 1972: 256)”

A partir de aquí, Sarpedón y Apolo parecen fusionarse en un Apolo Sarpedonio, en torno a la tumba del cual parece instaurarse un culto heroico y un templo oracular como destacan tanto López-Salvá (1972: 256-257), como Dagron (1978: 85-87). Mackay subraya que los únicos testimonios que tenemos de dicho oráculo son puramente literarios³⁰. En primer lugar, tenemos el pasaje de Diodoro Sículo (XXXII 10, 2) que refleja la consulta que le hizo un tal Balas, también llamado Alejandro, que había llegado al trono de Siria pero había sido depuesto por Demetrio II. El segundo testimonio, mucho más concreto ya que lo ubica en la Seleucia de nuestro texto, es el de Zósimo (*HR* I 57, 2-4) a propósito de una embajada al templo de los habitantes de Palmira para consultar si se extendería el poder de su reina Zenobia, probablemente en el último tercio del siglo III. Además, como ya lo habíamos indicado, Estrabón (XIV 5, 19: ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἄρτεμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμούς ἐνθεοὶ προθεσπίζουσιν) comenta la existencia de un oráculo de una Ártemis Sarpedonia en Cilicia, lo que supondría una asimilación cultural dadas las semejanzas ya reseñadas entre Tecla y la diosa Ártemis. A pesar de que se produjo cierto debate acerca de si Estrabón se equivocaba al situar el oráculo en el mismo lugar donde se encontraba el templo del Apolo Sarpedonio³¹, la mayor parte de investigadores han defendido su corrección³².

Sea como fuere, la gran rivalidad de Tecla con Sarpedón perdura a lo largo de los *Milagros* y su autor humaniza esta figura divina para desprestigiar su poder, cuyas curaciones se disputaban la fama frente a las de la santa a ojos de la ciudadanía seleucia. De hecho, nuestro autor narra la leyenda de Sarpedón, haciéndose eco, como sostiene López-Salvá (1972: 257), de la versión cilicia del mito en la que Sarpedón no conoce las tierras ni a los gobernantes de la región, es asesinado por molestar a los habitantes de la

³⁰ MACKAY, T.S. (1989) “Major sanctuaries of Pamphylia and Cilicia”, *ANRW* II-18, 3, pp. 2110-2113.

³¹ BOUCHÉ-LECLERQ, A. (1880) *Histoire de la divination dans l'Antiquité III*, Paris, p. 258.

³² PICARD, C. (1922) *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, pp. 397-398. PARKE, H.W. (1985) *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London, Sidney & Dover, pp. 194-196.

región y enterrado en el promontorio que recibe su nombre al sur de Seleucia en la desembocadura del Calicadnos (cf. Dagron 1978: 85-87).

ἴσασι δὲ τινες, τῷ δυσσεβεῖν ἔτι κακῶς, ὅμως δὲ ὡς ἔκπαλαι, τὸν ἄνδρα ποτὲ τοῦτον γεγονότα καὶ ξένον καὶ ἔπηλυν, κατὰ ζήτησιν οἰκείας ἀδελφῆς ἀλώμενον τε καὶ διὰ θαλάττης τοῖς τῆδε προσορμισθέντα χωρίοις, καὶ ἀγνοία μὲν τῶν τόπων, ἀγνοία δὲ τοῦ τότε βασιλεύοντος – θεῖος δὲ ἦν οὗτος αὐτῷ καὶ πατρῷος ὁ Κίλιξ – ἀναιρεθέντα μὲν, ὥς τι λυπήσαντα καὶ διαθέντα τοὺς ἐπιχωρίους κακῶς, ταφέντα δὲ παρὰ τὴν χηλὴν καὶ τὴν ἡϊόνα ταύτην (*Mir.* 1, 3-10).

Algunos saben, obrando impiamente, a pesar de que haga ya tiempo, que entonces ese hombre era un extranjero, venido de fuera de las fronteras, que vagaba errante buscando a su hermana y fue a parar empujado por el mar a estas regiones. sin saber del lugar, y sin saber quién reinaba entonces – se trataba del divino Cílix, hermano de su padre –, fue asesinado por haber molestado y maltratado a los habitantes de la región y enterrado en este promontorio a la orilla del mar.

La segunda divinidad a la que vence es la diosa Atenea con el epíteto Canítide (Κανίτιδος), que según Dagron (1978: 84-85) sería el equivalente regional de la gran diosa de las “Canéforas” (κανηφόροι) o “portadoras de cestos” de Atenas. La tercera divinidad a la que derrota es Afrodita a través del obispo de Seleucia Dexiano y finalmente Zeus, quien encabeza a las divinidades paganas (τῶν δαιμόνων κορυφήν).

Evidentemente, en un momento histórico como el que relatan los *Milagros* en el que los antiguos rituales paganos habían sido prohibidos con Teodosio II, el cristianismo habría ido sustituyendo los diferentes cultos a los dioses griegos y con el culto a los santos se habría combatido también la religiosidad pagana, aunque la línea de la ortodoxia no quedara demasiado bien delimitada. Llegados a este punto la pregunta parece clara, ¿cuál fue la divinidad sustituida por Tecla o cuáles de sus características se asimilaron dentro del culto de la santa, si es que existió alguna asimilación?

En el caso de Tecla en Seleucia parece un hecho evidente que su culto acumuló algunas propiedades típicas de otras divinidades más antiguas y que durante largo tiempo coexistió con algunas de ellas dentro del panorama religioso local. López-Salvá (1972: 258) se muestra de acuerdo con Dodds³³, quien más que de sustitución habla de “aglomeración”, proceso por el cual un nuevo esquema de creencias no sustituye por completo el esquema anterior, sino que ambos perviven en oposición aunque son

³³ DODDS, E.R. (1960) *Los griegos y lo irracional*, Madrid, p. 169. [Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley]

aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por los mismos. Sin embargo, para Nissen³⁴, con quien nos mostramos totalmente de acuerdo, no hay duda alguna de que en un principio Sarpedón era la divinidad local, que su templo después se transformó en el de un Apolo Sarpedonio y de una Ártemis Sarpedonia a los que Tecla finalmente sustituyó dadas las capacidades taumatúrgicas que compartía a ojos de la ciudadanía con aquellas divinidades paganas.

En cualquier caso, no hay que olvidar en ningún momento que para los cristianos Tecla es un personaje de una gran antigüedad y para los selucios se convierte en la santa protectora de la ciudad. La evolución de Tecla dentro del cristianismo de los siglos III y IV que trazábamos en el capítulo anterior determinaba una serie de fases por las que Tecla iba atravesando y analizaba los contextos en los que su ejemplo era especialmente admirado y querido.

En primer lugar, desde los *ATH* su rasgo fundamental era la *παρθενία*, razón por la cual su conducta esquivada frente al matrimonio y su defensa a ultranza de la castidad es aprovechada por los escritores cristianos de la época para exhortar a la castidad a las jóvenes cristianas. De hecho, en la línea de otros escritores cristianos de la época que veíamos en el capítulo anterior, nuestro autor asegura que el lugar propio de las vírgenes es el hogar, alusión sin duda a esa costumbre de llevar una vida monástica recluida en la propia casa que algunas mujeres como Macrina o Sinclética habían puesto ya en práctica siguiendo precisamente el ejemplo de Tecla. Como sostiene Davis (2000: 107) en los siglos IV y V los inicios de la vida monástica para un virgen cristiana se hacían en el hogar, lugar donde podían recluirse para evitar cualquier tentación innecesaria y poder consagrarse a Dios. Nuestro autor, en efecto, apoya dicha idea, apelando al pudor de Tecla quien, ni siquiera ante la tentación de salir del hogar para acudir a la predicación de Pablo en casa de Onesíforo, se ve capaz de contravenir dicha regla:

ή γὰρ αἰδῶς τῆς ἡλικίας, καὶ τὸ νόμον εἶναι ταῖς ἔτι παρθένοις μὴ θυραυλεῖν, ἀλλ' ἔνδον ἠρεμεῖν, ἤγχευ ἔτι τὴν καλὴν ἐπιθυμίαν, καὶ μένειν ἔπειθεν ἔνδον, δυσανασχετοῦσαν μὲν καὶ σχετλιάζουσαν, ὅ τι δὲ πράξει τέως οὐκ ἔχουσιν (*Vita* 3, 11-14).

Pues el pudor de su juventud y la norma que impide a las jóvenes salir de sus casas, haciendo en cambio que permanezcan en su interior, contenían todavía este hermoso deseo, y la convencían de permanecer dentro, soportándolo penosamente y lamentándose, pero sin saber qué hacer hasta el momento.

³⁴ NISSEN, C. (2001) "Un oracle médical de Sarpedón à Séleucie du Calycadnos", *Kernos* 14, 111-131.

Tecla, como virgen, se convierte en modelo para aquellas mujeres que deciden emprender el camino de la vida monástica, incluidas aquellas que habitan en su propio santuario. Por éstas, la santa se preocupa con el objetivo de que no les arrebaten su bien máspreciado: su virginidad. Esta protección se escenifica claramente en el milagro 34, en el que la santa impide que dos ladrones borrachos violen a una de las jóvenes vírgenes de su santuario. Davis (2001: 134-135) destaca la relación entre la historia relatada en este milagro y la que aparece en las dos versiones (copta³⁵ y griega³⁶) que se conservan de los milagros de San Minas, aunque con una curiosa variación. En el milagro 69 de la versión griega y 22 de la versión copta, Sofía, peregrina que se encontraba por el desierto del Mareotis, es atacada por un soldado que intenta violarla cuando se encontraba caminando por las inmediaciones del santuario de Tecla. La joven recibe la ayuda de Minas, no de Tecla, y logra escapar. Davis opina que dicha leyenda pertenecería al ámbito legendario oral de Tecla pero se habría adaptado como milagro de San Minas con motivo de la rivalidad que parecía existir entre ambos santuarios para indicar la peligrosidad de la zona del templo de la mártir y atraerse así a más peregrinos.

En segundo lugar, el segundo epíteto que adquirió con el paso del tiempo fue el de μάρτυς. En efecto, ya en los *ATH* se configura esa imagen de Tecla como mártir, precisamente uno de los aspectos que hizo que su historia se alejara de ese ámbito de lo apócrifo en el que habían caído los *Hechos* apócrifos de los apóstoles y consiguiera pasar a formar parte del repertorio habitual de la literatura martirial primero y de la hagiografía después. La antigüedad del personaje hace que se la considere la primera mártir del cristianismo y que adquiriera de esta manera la categoría de πρωτομάρτυς al nivel del mismísimo Esteban. Dicho epíteto aparecía en el añadido del códice *Oxon. Barocc.* gr. 180 (G), que datábamos en torno al siglo V, precisamente a causa del empleo de este vocablo. Como vimos en el capítulo anterior, el primer autor en utilizar dicho término en relación a la mártir que podemos datar con precisión es Severiano de Gabala, autor a caballo entre el siglo IV y el V. La confirmación de esta tradición la tenemos en el texto de la *Vida*. El hagiógrafo afirma sin ambages que Tecla es el equivalente masculino de Esteban y que lidera a las mujeres de igual modo que éste hacía lo propio con los mártires masculinos.

³⁵ DRESCHER, J. (1946) *Apa Mênâ: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, El Cairo.

³⁶ POMIALOVSKII, I. (1900) *Zhitie prepodobnago Paisiia Velikago i Timofeia patriarkha aleksandriiskago poviestvovanie o chudesakh Sv. velikomuchenika Miny*, St. Petersburg.

πάλιν ἐν τούτῳ πάρεισι τῷ καιρῷ καὶ ἡ Θέκλα, οὐ μετὰ πολλοὺς μάρτυρας οὐδὲ μετὰ πολλὰς, ἀλλὰ δευτέρα μὲν εὐθὺς μετὰ τοὺς ἀποστόλους καὶ Στέφανον τὸν μάρτυρα, ὃν καὶ πρῶτον οἶδεν ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, πρώτη δὲ πασῶν γυναικῶν, ὥστε τὸν μὲν Στέφανον ἡγεμονεύειν τῶν ὑπὲρ Χριστοῦ καὶ διὰ Χριστὸν ἀγωνισαμένων ἀνδρῶν, τὴν δὲ Θέκλαν τῶν γυναικῶν, ἐν ὁμοίῳ διαγωνισαμένην τοῖς ἄθλοις (*Vita* 1, 11-18).

En esta época también Tecla, no después de muchos y muchas mártires, sino la segunda inmediatamente después de los apóstoles y el mártir Esteban, quien conoció el primero la palabra verdadera, fue la primera de todas las mujeres. De tal modo que Esteban, por un lado, lidera a los hombres que luchan por Cristo y por causa de Cristo, mientras que Tecla, por el otro, lidera a las mujeres, luchando en combates de similar naturaleza.

En tercer lugar, el tercer epíteto de Tecla es el de ἀπόστολος. La autorización de Pablo para que Tecla predicara al final de los *ATH* hizo que con el tiempo en los círculos cristianos se pensara en Tecla como en una apóstol. Una primera aproximación a esta idea la encontrábamos ya en Gregorio Nacianceno quien citaba a Tecla en su tratado contra el emperador Juliano el Apóstata (*Contra Iulianum* I 69) junto a Juan, Pedro, Pablo, Santiago, Esteban, Lucas y Andrés. Con todo, es en el siglo V cuando se consolida esta tradición. En el añadido del final de los *ATH* del manuscrito G encontrábamos dicho término, precisamente al lado del de πρωτομάρτυς. En nuestro texto, Tecla también es considerada apóstol, especialmente en el prólogo de la obra en la que aparece así mencionada en dos ocasiones. Además, a la consideración de Tecla como ἀπόστολος y a su relación con Seleucia se le pretende dar una notable antigüedad al relacionarla con la tradición apostólica no sólo a través de la estrecha relación con Pablo, sino también con la leyenda de que se le encargó a ella la región de Seleucia como destino de su evangelización. En efecto, nuestro autor comenta que, cuando Cristo repartió las regiones, a Tecla le asignó la zona de Cilicia, como a Pedro Judea y a Pablo el resto de naciones, según una tradición que se desgaja del conjunto de la narración de los *Hechos de los Apóstoles* y que aparecía también en los *Hechos de Tomás* o en los de *Felipe* (cf. Kaestli 1981: 249-264).

ὥσπερ δὲ ἄλλοις ἄλλας τῶν ἀγίων πόλεις καὶ χώρας ὁ Χριστὸς διένειμεν ὥστε ἀνακαθᾶραι σὺν ἀκριβείᾳ τὴν γῆν, οὕτω καὶ αὐτῇ ταύτῃ ἀπένειμεν, ὡς Πέτρῳ τὴν Ἰουδαίαν, ὡς Παύλῳ τὰ ἔθνη (*Mir.* 4, 21-24).

De la misma manera que Jesucristo repartió las ciudades y las regiones entre los santos con la intención de purificar con esmero la tierra, así le asignó a ella nuestra tierra, como a Pedro Judea y a Pablo las naciones.

Por otra parte, otro elemento que relaciona el culto a Tecla en Seleucia con la cultura helenística es el esquema de las curaciones que se nos relatan en los *Milagros* a través de la *incubatio*. En este caso, Delehaye (1925: 72) sí que reconoce la cristianización del rito o al menos la gran tolerancia religiosa que parecía existir en los santuarios cristianos en los que se realizaba esta práctica.

De esta manera, lejos ya del cristianismo primitivo en el que se había desarrollado su leyenda, en la floreciente Seleucia, Tecla se impregna del ambiente de tolerancia religiosa que parece existir en la ciudad a tenor del testimonio de los *Milagros* y se revela como una prueba evidente de la gran particularidad cultural de los territorios del Imperio Bizantino de este siglo V, oficialmente cristiano pero intelectualmente también pagano, y mejor aún, helénico.

4.3. El autor de la *Vida y Milagros*

En 1974 Gilbert Dagron publicaba un artículo en los *Analecta Bollandiana* titulado *L'auteur des "Actes" et des "Miracles" de Sainte Thècle* que marcaría un antes y un después en el estudio del presente texto que hasta entonces se había atribuido por equivocación a Basilio de Seleucia. Dicha atribución se había producido a partir de un pasaje de la *Biblioteca* de Focio en el que se tenía por obra del célebre obispo de Seleucia esta narración hagiográfica sobre la santa protectora de su ciudad³⁷:

ἔστι δὲ Βασίλειος οὗτος ὁ καὶ μέτροις ἐκτείνας τὰ τῆς πρωτομάρτυρος Θέκλης ἔργα καὶ ἄθλα καὶ νικητήρια (Phot. *Bib.* 168, 116b).

En dicho artículo, previo a su edición, Dagron, a la luz de los nuevos fragmentos que ofrecían los manuscritos *Mosq. Synod.* 26 y *Athen.* 2095, que mostraban íntegro el texto de la *Vida y Milagros* sin las lagunas que aparecían en los códices *Vatic. gr.* 1667 y *Vatic. gr.* 655, ponía de manifiesto que el texto no podía pertenecer a Basilio y que « la tradition a attribué les *Actes* et les *Miracles* à l'ennemi juré de son véritable auteur » (cf. Dagron 1974: 9). La mención de Basilio en el milagro 12 como 'jovenzuelo' (μειράκιον) y como 'niñato', haciendo un uso despectivo del diminutivo παιδάριον,

³⁷ DAGRON, G. (1974) "L'auteur des 'Actes' et des 'Miracles' de Sainte Thècle", *AB* 92, 5-11. Una breve síntesis sobre la autoría de la *Vida y los Milagros de Santa Tecla* se puede leer en: EFTHYMIADIS, S. (2011) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, Farnham & Burlington, pp. 67-68.

nos hacen suponer que nuestro autor era algo mayor que él. El acoso de Basilio contra nuestro autor es denunciado por éste como una constante que se venía produciendo desde su elección como obispo sustituyendo a Dexiano, a la que éste se había opuesto junto a unos pocos (μόνος ἢ μετὰ παντελῶς ὀλίγων). Dagron (1978: 319 n. 8) observa un conflicto generacional en la disputa entre Basilio y nuestro autor que él mismo comenta también en el epílogo de los milagros.

Las sospechas sobre la autoría del texto ya habían sido formuladas apenas dos años antes por López-Salvá (1972: 223-224), quien, aun sin tener la versión completa del texto, planteaba ya la autenticidad de su autoría y lo relacionaba con algún hombre de Iglesia encargado del encomio a la festividad de la santa con buenos conocimientos de la medicina griega de Galeno e Hipócrates y movido a escribir los *Milagros* al hilo de la ley de Teodosio de 435 para sustituir todos los templos paganos por iglesias. La clave para entender su personalidad pasaba por el análisis completo del texto y, sobre todo, por la constatación de los diversos elementos retóricos que utilizaba, así como de las citas de autores clásicos que introducía en la narración. Una vez restituido el texto, los datos confirmaron las sospechas que descartaban a Basilio de Seleucia como el autor de la obra y así lo confirmaba Dagron en la introducción a su edición del texto:

“La *Vie et les Miracles de sainte Thècle* n’ont gagné à être classés parmi les écrits de Basile de Séleucie, sinon leur long ensevelissement dans la Patrologie et leur mention furtive comme une ‘œuvre mineure’ du grand écrivain du V^e siècle. Ils sont, en réalité, l’œuvre majeure et même unique d’un personnage de moindre volée, mais bien plus représentatif de son temps et de la première floraison hagiographique: un rhéteur, devenu prêtre et excommunié, doucement obsédé par la sainte à laquelle il consacre sa plume et un talent dont il n’est pas peu fier (cf. Dagron 1978: 13)”.

En efecto, nuestro autor es un hombre de su tiempo, que presenta un contraste cuasi-perfecto entre formación clásica y pensamiento cristiano y que pone al servicio de la hagiografía todo su talento retórico que denota una formación de escuela evidente. López-Salvá (1972: 225) destaca la importancia de la escuela de retórica de Seleucia en este siglo V, y además de Dagron, otros autores como Kaster han subrayado el contacto del hagiógrafo con los gramáticos que aparecen en el texto como Alipio, Olimpio o Solimio³⁸ – éste último seguramente un error de la tradición manuscrita por Olimpio³⁹ –

³⁸ KASTER, R. A. (1997) *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, p. 431.

³⁹ KASTER, R. A. (1983) “The Son (s) of Alypius. *Vie et Miracles de Sainte Thècle* II. 38”, *AB* 101, 301-303.

con los que incluso parece mostrar una cierta familiaridad. Finalmente, los estudios de Johnson han confirmado la gran formación retórica del autor y han relacionado el texto con la novela griega⁴⁰, hecho que refuerza la condición de buen conocedor de la literatura griega que ostenta.

En efecto, como afirma Kennedy las escuelas de gramática de la época enseñaban los rudimentos de la lengua griega, la lectura de los textos griegos y ejercicios para la composición de textos, los célebres προγυμνάσματα⁴¹. Estas escuelas tenían como base las escuelas de retórica, pero los alumnos más aventajados continuaban estudiando a Homero, Platón y al resto de poetas y filósofos. Nuestro estudio, como veremos en el análisis de las fuentes y de la lengua utilizada, demuestra la relación del hagiógrafo con el mundo de la retórica y la gramática, y consolida la opinión de los expertos que hasta el momento se han ocupado del mismo, pareciendo clara su pertenencia a esa tercera sofística en la prosa tardo-antigua, en la que se continuó trabajando sobre los modelos ofrecidos por la segunda sofística con un especial gusto por lo clásico⁴².

4.4. La composición de la *Vida* sobre la base de los *ATH*

La paráfrasis que del texto de los *ATH* nos presenta nuestro autor sigue la misma estructura narrativa que la versión original pero introduce toda una serie de elementos retóricos que dotan al texto de una mayor densidad y dilatan en extremo la acción narrativa. La función de uno y otro texto es bastante diferente. Si los *ATH* se escribieron o se recopilaron para mostrar un mensaje doctrinal y un modelo de evangelización, la *Vida* no es más que un ejercicio progimnasmático, una obra hecha a encargo por un tal Aqueo que nuestro autor presenta en el prólogo y que equipara al tal Teófilo al que Lucas dedica su *Evangelio* y sus *Hechos*.

⁴⁰ JOHNSON, S.F. (2006b) "Late Antique Narrative Fiction: Apocryphal Acta and the Greek Novel in the Fifth-Century *Life and Miracles of Thekla*", in Johnson, S.F. (ed.) *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, pp. 199-203.

⁴¹ KENNEDY, G.A. (2003) *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*, Logroño, pp. 219-221. [Kennedy, G. A. (1980) *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill]

⁴² SCHAMP, J. (2006) "Sophistes à l'ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire", in Amato, E. (ed.) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles, pp. 331-338.

ιστέον δὲ τοσοῦτον, ὅτιπερ οὐχ ὡς ἐροῦντές τι πλέον, ἢ περικαλλέστερον, ἤγουν ἀκριβέστερον τῶν πάλαι ῥηθέντων, τὸν πόνον τοῦτον ἐνεστησάμεθα, ἀλλ' ὡς εὐχὴν τε οἰκείαν ἡμῶν ἐκπληροῦντες – ὥστε τι καὶ τῶν ἡμῖν δυνατῶν τῶν μικρῶν καὶ εὐτελῶν ἀναθεῖναι τῇ μεγάλῃ μάρτυρι καὶ τὰ μικρότατα ἀγαπῶσι δι' ἀγαθότητα – , ἔτι μὴν καὶ ἀνδρὸς εὐσεβοῦς ἐπίταγμα εἰς πέρας ἀγαγεῖν σπουδάζοντες, οὐπερ που καὶ κατὰ τὴν συγγραφὴν ἀμωσγέπως ἐποίησάμεθα μνήμην (*Vita* prol. 4- 12).

Se ha de saber que no hemos emprendido esta labor con la intención de añadir nada más, ni de hacer aún más hermoso, y ni siquiera más exacto, lo que tiempo ha ya se dijo, sino para acometer nuestro propio deseo – de tal modo que una parte de nuestro sencillo y humilde talento sea consagrado a la gran mártir, la cual se complace con las ofrendas más sencillas – , y dedicarnos a llevar a término el mandato de un hombre piadoso, al cual hemos hecho mención de alguna manera a lo largo del relato.

La *Vida*, siguiendo la división de Dagron, contiene 28 capítulos en los que adapta el contenido de los *ATH* con una reformulación total del texto. Respecto de los *ATH*, el texto original se ve considerablemente alterado. La historia básicamente es la misma, y el hagiógrafo en todo momento respeta su secuencia narrativa con la novedad de la variación sobre la desaparición de Tecla entre las rocas o la ausencia de la escena inicial con Onesíforo y su familia esperando a Pablo en el camino de Listra. Recientemente se ha destacado la expansión de diversos pasajes concretos como el de los *macarismos*, el de Tecla junto a la ventana escuchando la predicación de Pablo, la célebre escena de Pablo y Tecla en prisión o el episodio del auto-bautismo de la joven⁴³. En general, los discursos de los personajes se ven significativamente ampliados siguiendo las reglas de la etopeya literaria, algunos rasgos relacionados con la doctrina encratita parecen diluirse (cf. Johnson 2006a: 105-106) y los discursos teológicos se muestran más densos y recargados. En consecuencia, la *Vida* se ha considerado como la prueba evidente de que las leyendas de Tecla continuaron circulando hasta el siglo V y muestra cómo a partir de los *ATH* se reinterpreta la función de Tecla, retratada como una líder femenina para quien Pablo es su intermediario directo con Dios⁴⁴.

Por estas razones, nuestro análisis se centrará en tres aspectos fundamentales: los escasos pasajes literales tomados de la versión original del relato, la ausencia de los elementos encratitas que teníamos en los *ATH*, la caracterización del personaje de Tecla

⁴³ HAINES-EITZEN, K. (2012) *The Gendered Palimpsest. Women, Writing and Representation in Early Christianity*, Oxford, pp. 99-100.

⁴⁴ STANG, C.M. (2012) *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford, pp. 62-69.

y el acusado tono retórico de la narración que ejemplificaremos con los discursos de Támiris y Pablo ante el procónsul en *Vita* 6 y 7 respectivamente.

En primer lugar, es muy extraño hallar en la *Vida* pasajes tomados de manera literal del original del siglo II. En total hemos encontrado cuatro, todos ellos reproduciendo intervenciones de la protagonista del relato. En el primero Tecla le pide a Pablo en Iconio que le entregue el sello de Cristo. La escena se produce en el capítulo 14 de la *Vida*, que reproduce *in extenso* la escena de *ATH* 25 y 26 en la que Pablo y Tecla se reencuentran tras el primer martirio de la joven y se despiden de Onesíforo y su familia para marchar hacia Antioquía. En *ATH* 25, 7 Tecla le pide a Pablo el sello de Cristo (Μόνον δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα). El hagiógrafo no sólo respetará la literalidad de las palabras de la joven, sino que incluso las repetirá por dos veces en el discurso que nos transcribe en estilo directo.

«ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν τούτων πείσομαι, φησὶν ἡ Θεκλα πάλιν, ὁ γὰρ ἐπὶ τῆς πυρᾶς μοι βοηθήσας Θεὸς βοηθήσει πάντως καὶ πρὸς ἑτέρους κινδύνους, κὰν πολυπλοκώτερα τούτων ῥάψῃ καθ' ἡμῶν ὁ πολέμιος μηχανήματα. **μόνον δός μοι καὶ αὐτός, ὦ διδάσκαλε, τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα**· τούτῳ γὰρ ὀπισθεῖσα τῷ ὄπλῳ οὐδὲν ὑποπτῆξω, οὐδὲν ἔτι δειλιάσω, ὑπεράνω παντὸς ὀφθήσομαι κινδύνου, ὑπεράνω παντὸς ὀφθήσομαι πειρασμοῦ καὶ δαίμονος· **μόνον δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα**» (*Vita* 14, 26-33).

“Pero no padeceré nada de eso – respondió Tecla – pues el dios que me socorrió en la pira vendrá con certeza ante cualquier otro peligro, aunque el enemigo trame contra nosotros maquinaciones todavía más enrevesadas. Dame tan sólo tú mismo, maestro, el sello de Cristo. Pues armada con tal armadura no temblaré ante nada, ni temeré nada, sino que estaré por encima de cualquier peligro y estaré por encima de cualquier prueba y de cualquier espíritu. Dame tan sólo el sello de Cristo.”

El segundo de los pasajes mencionados refleja un momento dramático de la narración: el ataque de Alejandro en Antioquía. En *ATH* 26, 7-8 la muchacha grita: μὴ βιάσῃ τὴν ξένην, μὴ βιάσῃ τὴν τοῦ Θεοῦ δούλην. El hagiógrafo en la *Vida* respetará las palabras de Tecla manteniendo la anáfora con la construcción prohibitiva con μὴ con el único cambio del subjuntivo medio βιάσῃ por el imperativo medio βιάζου (*Vita* 15, 54-55: μὴ βιάζου τοίνυν τὴν ξένην, μὴ βιάζου τὴν τοῦ Θεοῦ δούλην).

La tercera escena en la que nuestro autor opta por reproducir las palabras de Tecla de manera literal también es otro momento cargado de dramatismo: el instante previo al bautismo de la joven. El hagiógrafo relata cómo la muchacha observa la piscina poco antes de lanzarse y dice: ἐν τῷ ὀνόματί σου, Κύριε, ὑστέρῳ ἡμέρῳ

βαπτίζομαι (*Vita* 20, 31-32), fórmula tomada de los *ATh* alterada tan sólo por la presencia del vocativo Κύριε (*ATh* 34, 4-5: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρα ἡμέρα βαπτίζομαι).

Finalmente, el cuarto y último pasaje en el que observamos el fenómeno de la literalidad es interesante por un aspecto que tiene que ver con la semejanza del texto que el hagiógrafo manejaba con los diferentes manuscritos catalogados de los *ATh*. De hecho, se trata del único indicio fiable que tenemos para poder teorizar sobre el posible texto de los *ATh* que tendrían a mano en Seleucia. Nuestro autor afirma emplear las palabras de Tecla (αὐτοῖς τοῖς τῆς μάρτυρος χρήσασθαι ῥήμασιν), retomando de manera literal la parte final de su parlamento en *ATh* 37. Una simple comparación entre ambos pasajes basta para observar las semejanzas y las diferencias entre ambos.

οὗτος γὰρ μόνος σωτηρίας ὁδὸς καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασις ἐστίν· χειμαζόμενοι γὰρ γίνεται καταφυγή, θλιβομένοις ἄνεσις, ἀπηλπισμένοις σκέπη, καὶ ἀπαξᾶπλῶς ὅς ἐάν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ ζήσεται ἀλλὰ ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας (*ATh* 37, 5-8).

οὗτος γὰρ, φησί, μόνος σωτηρίας ὄρος ἐστὶ καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασις, ἔτι γε μὴν καὶ χειμαζομένων προσφύγιον καὶ θλιβομένων ἄνεσις καὶ ἀπελπισμένων σκέπη· καὶ ἀπαξ ἄπλῶς δέ, φησίν, ὅς ἐάν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ ζήσεται, ἀλλ' ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας (*Vita* 22, 69-73).

La primera variación de la *Vita* es el sustantivo ὄρος que, sin embargo, aparece en la mayoría de manuscritos cuya explicación ofrecimos a propósito del comentario de *ATh* 37. El hecho de que el autor mantenga esta forma hace que descartemos los manuscritos E, F y G, como los más cercanos a la copia de los *ATh* que manejaba. Sin embargo, el cambio posicional del verbo parece decisión de nuestro autor, al igual que el cambio en los participios o la separación de ἀπαξᾶπλῶς. Aún así, podríamos descartar otros tres manuscritos como A, B y C, ya que en ellos no aparece el ἀλλὰ ἀποθανεῖται que nuestro autor sí que mantiene. Así, los códices que más cerca estarían del texto que manejaba el hagiógrafo a partir de este pasaje serían los manuscritos H (cod. *Oxon. Miscell.* gr. 77, s. XII), I (cod. *Paris.* gr. 1506, s. XII), K (cod. *Paris.* gr. 769, s. XIII), L (cod. *Vatic. Palat.* gr. 68, s. XIII) y M (cod. *Vatic.* gr. 1190, s. XIV).

En segundo lugar, nuestro autor elimina cualquier resto de ἐγκράτεια presente en los *ATh*. De hecho, la palabra ἐγκράτεια sólo aparece dos veces a lo largo de todo el texto, sin ninguna connotación especial a propósito de la doctrina de la secta que

tradicionalmente se ha supuesto tras la aparición de los *Ath*. Nuestro autor la utiliza de manera natural en boca de Pablo para describir su doctrina en su extenso discurso ante el procónsul de Iconio (*Vita* 7, 58-59: *περὶ ἀγνείας καὶ παρθενίας καὶ τῆς ἱερῶς ἐγκρατείας*), y de Tecla para hacer referencia a una de las enseñanzas que afirma haber aprendido gracias al apóstol (*τῆς ἐγκρατείας καὶ καρτερίας τὸ χρήσιμον μεμάθηκα διὰ σοῦ*).

Sin embargo, la distancia con el encratismo la encontramos sobre todo en la adaptación del célebre pasaje de los macarismos de Pablo en casa de Onesíforo. La narración de la *Vida* omite la primera escena de la llegada de Pablo a Iconio con Onesíforo y su familia esperándolo en la que se evocaba la descripción del apóstol – única diferencia estructural de cierta relevancia – y comienza, tras la introducción del primer capítulo, con el parlamento del apóstol ante los fieles en casa de Onesíforo. Así, nuestro autor en la línea de los Padres de la Iglesia muestra una *ἐγκράτεια* moderada y alaba las virtudes del matrimonio como garante de la naturaleza humana estableciendo la clásica distinción entre los pensadores cristianos sobre la mujer que observábamos en el capítulo anterior. El hagiógrafo pone en boca de Pablo esta prototípica distinción en la que se establece una diferencia entre la mujer que se casa con un hombre (*mater*), por muy casta que sea la unión, y la mujer que se casa con Jesucristo (*virgo*). La segunda ostenta un grado de nobleza mayor que tiene que ver con el ideal del βίος ἀγγελικός, según el cual la vida virginal era la más cercana a la vida angelical.

κάλλιστον δὲ εἶναι φημι κάκεινο, καὶ τῆς αὐτῆς μακαριότητος πρόξενον, τὸ τὸν μὲν γάμον αἰρεῖσθαι καὶ πηγνύναι γαμηλίους παστάδας, ὡς καὶ Θεοῦ τοῦτο κελεύσαντος, τοσοῦτον δὲ κεχρηῆσθαι ταῖς γυναιξίν, ὅσον τοὺς ἐξ αὐτῶν καὶ ἀντ' αὐτῶν παρέξειν τῷ βίῳ, τῇ μέντοι γε σεμνότητι τῶν ἐν παρθενία μηδὲν διαλλάττειν. τῆς ἴσης δὲ αὐτῶν πάλιν κάκεινους μετέχειν φαίη τις ἂν μακαριότητος τοὺς αἰδοῖ καὶ φόβῳ τοῦ θείου ἐπιμελουμένους δὲ τῆς ἀκηράτου καὶ πάντα ἀρίστης παρθενίας, καὶ τὸν τῶν ἀγγέλων ἐπὶ γῆς βίον ζηλοῦντας, ὡς ἂν καὶ αὐτοὺς τῆς αὐτῆς πάντως μεθέξοντας ἀπαθείας καὶ λήξεως. πολλῶ δὲ ἔτι καὶ μᾶλλον καὶ πλέον ἤγημαι μακαρίους τοὺς καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος χάριν σώαν καὶ ἀκέρατον φυλάξαντας, καὶ τὸ ἔνδυμα τοῦ Χριστοῦ δι' αἰσχυρῶν ἔργων ἢ λόγων μὴ μολύναντας, ἀλλ' οἷόνπερ ἔλαβον τὴν ἀρχήν, τοιοῦτο καὶ μέχρι τέλους τηρήσαντας (*Vita* 2, 17-32).

Os digo que aquello es lo más bello, digno de la misma bienaventuranza, el contraer matrimonio y construir un lecho nupcial, como el propio Dios lo ha ordenado, pero hacer uso de él con una mujer siempre que sea para dar la vida a aquellos que saldrán de vosotros y que os precederán, que ciertamente abrazarán la virginidad para mayor

veneración. Pero de igual manera podemos decir que participan de esta bienaventuranza aquellos que por vergüenza o temor de Dios se han preocupado de la pureza de sus cuerpos y sus almas, y que imitan en la tierra la vida de los ángeles para que participen totalmente de su impassibilidad y su suerte. Considero aún más bienaventurados a los que han preservado sana e intacta la gracia del bautismo, y no han ensuciado el vestido de Cristo a través de acciones o palabras vergonzosas, sino que tal y como la recibieron en un principio, así la mantendrán hasta el final.”

La afirmación de Pablo se encuadra dentro de lo que deberían ser los *macarismos* de *ATH* 5-6, pero en lugar de utilizar la estructura μακάριοι οί ..., ὅτι ... el eje vertebrador de estos *pseudo-macarismos* es, en vez del adjetivo μακάριος, el adjetivo verbal μακαριστός. El volumen de estas bienaventuranzas es mucho más reducido. Si en *ATH* 5-6 contábamos un total de 13 *macarismos*, en la *Vida* tan sólo encontramos tres: el primero para bendecir a los que han conservado pura su alma frente a lo mundano (*Vita* 2, 7-10), el segundo dirigido a los que no han entregado su cuerpo a los placeres (*Vita* 2, 10-12) y el tercero dedicado a los que han tenido descendencia según las leyes naturales (φύσεως νόμῳ) (*Vita* 2, 13-17). Además, es necesario destacar la presencia del superlativo del adjetivo verbal μακαριστός > μακαριστότατος, forma con el sufijo del superlativo -τατος. Esta misma forma (μακαριστότατος) era usada en época clásica en contextos claramente retóricos como lo demuestra su aparición en Isócrates (*Ev.* 70, 7), Jenofonte (*Mem.* II 1, 33, 13; *Apol.* 34, 6), Pródico (*Fr.* 2, 100) o Aristóteles (*Fr. Varia* 1, 4, 44, 9). Siglos después será recuperado por la κοινή imperial donde su uso, como en época clásica, es más bien limitado teniendo en cuenta que sólo aparece en Plutarco (*Mor.* 115B; *Fr.* 133, 18), la *Antología Palatina* (XII 34, 2; XII 208, 4), Manetón (*Apot.* 2, 476; 1, 209; 1, 352), Juliano el Apóstata (*Συμπόσιον ἢ Κρόνια* 19, 38), Eusebio de Cesarea (*V.Const.* III 25, 1), Epifanio de Salamina (*Haer.* II 488, 13), Gregorio Nacianceno (PG 35, 576, 5) y Juan Crisóstomo (*Catech. ad illum.* 7, 26, 5).

En tercer lugar, resulta interesante la caracterización de Tecla a propósito de la visión tradicional de la mujer que observábamos en los Padres de la Iglesia a la que se sumará nuestro autor. La astucia de Tecla sobornando a los vigilantes de la prisión es definida poéticamente como algo bastante audaz (προπετέστερον) para una muchacha (κόρης), superior a un hombre (ἀνδρικότερον) para una mujer (γυναικός) y bastante apasionada (θερμότερον) para una cristiana recién iniciada (χριστιανῆς δὲ καὶ μνηθείσης). El segundo de los tres comparativos, utilizado formando un oxímoron, nos hace caer en la cuenta de cómo nuestro autor pretende insertar a Tecla en ese *topos*

literario que hace que el personaje femenino supere la ἀσθένεια propia de su condición y alcance una ἀνδρεία extraordinaria y propia de destacadas mártires cristianas como la propia Tecla, Blandina, líder de los mártires de Lyon, o Perpetua⁴⁵, mujeres que se encuadran dentro de una larga tradición que nace en la tragedia griega con personajes como la Clitemnestra de Esquilo y que también aparecen en textos históricos (Th. III 74, 1) y sobre todo en escritos filosóficos (cf. Mattioli 1983: 87-161). A pesar de ello, en Heliodoro (IV 21, 3) también encontramos una reflexión similar acerca de la condición femenina.

οὕτω δὲ τούτων γεγονότων, καὶ τῆς πολλῆς ἐκείνης ταραχῆς καὶ ζάλης διαστορεσθείσης, ἡ παρθένος ἀγνοήσασα μὲν τῶν πραχθέντων οὐδέν, ὡς ἂν καὶ πολλὴν ἤδη ποιουμένη φροντίδα τῶν ἐπὶ τῷ διδασκάλῳ πραττομένων λοιπόν, ἅμα δὲ καὶ πάντα διδαχθεῖσα παρὰ τῆς πάντα διαθεούσης φήμης, διανοεῖται καὶ ποιεῖ πρᾶγμα κόρης μὲν προπετέστερον, γυναικὸς δὲ ἀνδρικώτερον, χριστιανῆς δὲ καὶ μυηθείσης ἤδη θερμότερον (*Vita* 8, 11-17).

Estando de esta manera las cosas, al apaciguarse la agitación y la tempestad de aquella ciudad, la joven, que ignoraba todo lo que había sucedido, como estaba muy preocupada por lo que le habían hecho a su maestro, y enterada de todo por todos los rumores que corrían, pensó y llevó a cabo una acción bastante audaz para ser una muchacha, superior a un hombre para ser mujer, y bastante apasionada para ser cristiana recién iniciada.

Por si fuera poco la ἀνδρεία de Tecla será una vez más destacada por el hagiógrafo en su introducción narrativa del parlamento del procónsul en Antioquía para proclamar su libertad.

ταῦτα τῆς μάρτυρος εἰπούσης, θαυμάσας ὁ ἡγεμὼν τό τε ἔντονον καὶ ἀνδρικὸν τῆς κόρης, τό τε ἐπὶ τοῖς λόγοις ἐμβριθὲς καὶ φιλόσοφον, καὶ δυσωπηθεὶς μᾶλλον ἢ περ οἰκτεῖρας, καὶ θαυμάσας ἢ περ ἐλεήσας, κελεύει τοῖς τε εἰθισμένοις αὐτὴν ἱματίοις ἀμφιάσασθαι καὶ τὸν σεμνῆ καὶ σώφρονι πρέποντα γυναικί κόσμον ἀπολαβεῖν (*Vita* 23, 1-6).

Después de que la mártir dijera tales cosas, asombrado el gobernador por el esfuerzo y la hombría de la muchacha, y por la dignidad y filosofía de sus palabras, avergonzándose más que lamentándose, y asombrándose más que apiadándose, ordenó que fuera vestida con las vestiduras que llevaba de costumbre y que recuperara el aspecto adecuado para una mujer distinguida y recatada.

⁴⁵ MATTIOLI, U. (1983) *Ἀσθένεια ἔ ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma, pp. 145-157.

Sin embargo, la caracterización de Tecla no sólo se produce en estos términos. Como sucedía en los *ATH* nuestro autor destaca su noble linaje a través del adjetivo εὐπατρις, que emplea de manera recurrente para describir a personajes de un rango social elevado como la propia Tecla (*Vita* 1, 38; 10, 56), Támiris (*Vita* 11, 39) o Alejandro (*Vita* 15, 17) en la *Vida* y al general Saturnilo (*Mir.* 13, 9), a Hipsistio, ciudadano de Claudiópolis (*Mir.* 14, 1), al cabeza de familia de los propietarios de un barco venido de Chipre (*Mir.* 15, 2), a la noble de la Cétide Basiané (*Mir.* 19, 2), a un hombre anónimo de Chipre (*Mir.* 37, 1), a Dositea (*Mir.* 44, 6) e irónicamente a su enemigo Porfirio (*Mir.* ep. 29) en los *Milagros*. Además, su belleza es evocada a pesar de lo dramático de la situación. El hagiógrafo nos describe la hermosura extrema del cuerpo de Tecla a pesar de que ya no lo cuidaba como era debido, *topos* clásico de la biografía antigua que se hace un hueco de manera indiscutible en la hagiografía y que va ligado a la consideración del aspecto exterior como garantía de la moralidad y de la realidad interior del personaje retratado (cf. Giannarelli 1980: 38).

ὡς δὲ ἦκε καὶ ὄφθη, θαύματος μὲν ἅμα πάντας ἐπλήρωσε καὶ θάμβους, καὶ γὰρ ὀφθεῖσα μόνον ἅμα πάντας τῷ κάλλει κατήστραψε – καὶ ταῦτα ἐν ἡμελημένῳ λοιπὸν σώματι – , ἐλέου δὲ καὶ δακρύων τὸν δικαστήν, κοινῇ δὲ πάντας τοὺς ὄρῶντας ἐκπλήξεως καὶ δέους, ἐπὶ τῷ οὕτως ἐπηρμένῳ καὶ γαύρῳ καὶ βλοσυρῷ φρονήματι καὶ βλέμματι (*Vita* 11, 3-9).

Cuando llegó y fue vista, llenó a todos de asombro y estupor – pues sólo con ser vista fulminó a todos con su belleza, y eso que ya no cuidaba su cuerpo –, y de piedad con sus lágrimas al juez, y a todos los que la miraban de espanto y de temor, a causa de su espíritu y su mirada exaltada, orgullosa y firme.

Como habíamos comentado a propósito de su culto, uno de los rasgos que definen a Tecla es la etiqueta de μάργυς que, aunque no aparecía en los *ATH*, en nuestro texto es la forma más común para hacer alusión a ella. En el texto encontramos una curiosa escena en la que Cestilio intenta convencer a la joven de abandonar sus pretensiones de seguir a Pablo en su predicación y aceptar a su prometido y celebrar la unión matrimonial. El procónsul reclama su confianza para tomar a Támiris como esposo y se ofrece para celebrar él mismo el matrimonio y colocarle la ansiada “corona”. En nuestra opinión, nuestro autor busca crear el contraste entre la corona del matrimonio⁴⁶ y la corona del martirio con la que se relacionaba a los mártires en el

⁴⁶ La corona de las celebraciones nupciales era normalmente herbácea o floral y formaba parte del adorno de las novias en la antigua Grecia: OAKLEY, J.H. & SINOS, R.H. (1993) *The Wedding in Ancient Athens*,

cristianismo de la época, sobre todo a partir de la interpretación de Eusebio de Cesarea (*HE* 2, 1, 1) a propósito del martirio de Esteban⁴⁷. En efecto, la corona del martirio es la que verdaderamente conseguirá Tecla al no cejar en su empeño de abrazar la doctrina cristiana.

ἀλλὰ πείσθητί μοι, καὶ μετὰθου μὲν ἀπὸ τῆς κενῆς ταύτης ἀπάτης καὶ ληρωδίας, ἔλοῦ δὲ τὰ κρείττονα καὶ λυσιτελέστερα, καὶ συνάφθητι τῷ Θαμύριδι, καὶ γενοῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐορτῆς ὑπόθεσις καὶ χαρᾶς καὶ φαιδρότητος. χορεύσω γὰρ ἐπὶ τῷ σῶ γάμῳ κἀγώ· καὶ περιθήσω μὲν σοι, περιθήσω δὲ τῷ νυμφίῳ τῷ σῶ τὸν πολυεύκτων στέφανον, ἐπεύξομαι δὲ ταῦτα, καὶ ὑμετέροις συγχορεῦσαι παισίν (*Vita* 11, 53-59).

Pero créeme, retráctate de este fútil engaño y de esta charlatanería, toma la decisión mejor y más útil, únete a Támiris y conviértete en un motivo de celebración, de júbilo y de alegría para todos nosotros. Yo mismo celebraré la ceremonia de tu matrimonio. Te la colocaré yo, yo te colocaré a ti, la novia, la tan ansiada corona, te lo suplico, para que se pueda producir la ceremonia de vuestros hijos.

Finalmente, el último aspecto que queríamos destacar era la notable importancia de la retórica en la *Vida*, sobre todo en las escenas judiciales que se describen en la narración. Los ejemplos más representativos de cómo el texto se transforma gracias al uso de innumerables figuras de estilo y a la aplicación de unas buenas nociones de retórica que parecen seguir los principios de la etopeya la observamos en los discursos de Támiris y Pablo ante el procónsul Cestilio en Iconio, que recogían los breves discursos – el de Pablo algo más extenso – de ambos personajes en *ATH* 16 y *ATH* 17. En esencia el objetivo de ambas intervenciones es el mismo que en la versión original: Támiris afirma no saber quién es Pablo y por qué instruye a las jóvenes para que no se casen, mientras que Pablo se defiende proclamando su mensaje divino y de salvación. En ambos casos tenemos dos etopeyas, pequeños discursos reelaborados como ejercicio retórico tanto en prosa como en verso en los que se intentaba demostrar el ἥθος del personaje que pronuncia el discurso a través de sus palabras⁴⁸. Sin embargo, es interesante observar las estrategias retóricas que el hagiógrafo hace emplear a cada uno de los dos personajes.

London, pp. 16-21. También en Roma se utilizaba este tipo de corona, sobre todo, la floral: KERSCH, K.K. (2010) *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, New York, pp. 89-94.

⁴⁷ MATTHEWS, S. (2010) *Perfect martyr. The stoning of Stephen and the construction of Christian identity*, New York, p. 147 n. 64.

⁴⁸ Para profundizar en las características de este ejercicio progimnasmático propio de la antigüedad tardía véanse: HAGEN, H.-M. (1966) *Ἡθοποιῖα. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Nürnberg. AMATO, E. & SCHAMP, J. (eds.) (2005) *Ἡθοποιῖα. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno.

El primero en intervenir, siguiendo la secuencia de los *Ath*, es el acusador, en este caso Támara:

τῆς μὲν τῶν θεῶν εὐμενείας καὶ τῆς σῆς ἀγαθῆς τύχης, ᾧ δικαστά, οἶμαι καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον, τὸ τὸν ἀλάστορα τοῦτον καὶ μιᾶρόν, ἐπὶ κακῶ τῆς ὅλης πόλεως ἐνδημήσαντα, γεγενῆσθαι τε φανερόν, καὶ ὑπὸ τοῖς νόμοις γενέσθαι. σὸν δ' ἂν εἶη λοιπὸν καὶ τῆς σῆς θέμιδος βοηθῆσαι μὲν τῇ νῦν καθεστῶση βασιλείᾳ, βοηθῆσαι δὲ τοῖς νόμοις, ἐπικουρῆσαι δὲ τῇ κοινῇ καταστάσει τῶν ἀνθρώπων ἤδη πρὸς τὸ μηκέτι εἶναι κινδυνευούση. τὸ δὲ ὅπως ἐγὼ λέξω διὰ βραχέων· ὁ παρεστῶς οὗτος ἀνὴρ πρὸ τῶν σῶν θρόνων καὶ τῆς σῆς δίκης, τίς μὲν ὅλως ἐστίν, ἢ πόθεν ἦκεν, οὐκ ἔχω λέγειν· ξένος γὰρ καὶ πᾶσιν ἡμῖν ἀγνωστός ἐστίν ὁ ἄνθρωπος. ἐν ἐπιεικείας δέ, ὡς καὶ νῦν ἔχεις ὄρα, προσήματι καὶ πλάσματι καινὴν τινα καὶ ἀλλόκοτον κατὰ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ποιεῖται διδασκαλίαν, τὸν μὲν γάμον ψέγων, τὴν – ὡς ἂν εἴποι τις – ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν τῆς ἡμετέρας φύσεως, ἀφ' οὔπερ καὶ πατέρες καὶ μητέρες καὶ παῖδες καὶ γένη καὶ πόλεις καὶ ἀγροὶ καὶ κῶμαι πεφήνασιν, ἀφ' οὔπερ ναυτιλία καὶ γεωργία καὶ αἱ παντοδαπαὶ τέχναι τῆς γῆς, ἀφ' οὔπερ βασιλεία καὶ πολιτεία καὶ νόμοι καὶ ἀρχαὶ καὶ δικαστήρια καὶ στρατεῖαι καὶ στρατηγίαι, ἀφ' οὔπερ φιλοσοφία καὶ ῥητορικὴ καὶ ὁ σύμπασι τῶν λόγων ἐσμὸς, καί, τὸ μείζον, ἀφ' οὔπερ ναοὶ καὶ τεμένη καὶ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυστήρια καὶ εὐχαὶ καὶ λιταί. πάντα τε γὰρ ταῦτα, καὶ ὅσα διὰ πλῆθος λόγων παρελείψαμεν, τελεῖται μὲν καὶ πράττεται δι' ἀνθρώπων, ἄνθρωπος δὲ γεώργιον ἐστὶ γάμου. τοῦτον μὲν οὖν, ὄνπερ εἶπον, τὸν γάμον ψέγει καὶ διαβάλλει, καὶ πείθει πάντας μισεῖν, ἐπαινεῖ δὲ τινα παρθενίαν, ἣν ἐγὼ μὲν ὅ τί ποτέ ἐστιν εἰπεῖν οὐκ ἔχω, ἀκήκοα δὲ τινῶν λεγόντων ὡς τὴν ἀγαμίαν ἐπαινεῖ καὶ θαυμάζει, καὶ τὸ μὴ συνεῖναι μηδὲ συνοικεῖν ἀλλήλοις κατὰ νόμον, μὴ γυναιξὶν ἀνδρας, μὴ γυναικας ἀνδράσιν, ἀσπάζεσθαι δὲ τὴν ἀπαιδίαν καὶ ἐρημίαν. τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ἢ πάντων ὁμοῦ καὶ γενῶν καὶ ἐθνῶν καὶ πόλεων καὶ κωμῶν καὶ ἀγρῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἔργων καὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ ἅπασι ἀπλῶς ἀπάντων ἀναίρεσιν καταψηφίσασθαι, καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὥστε ἔρημον καὶ ἀοίκητον καταλεῖψαι τὴν γῆν. εἰ γὰρ τοῦτο πεισθείησαν ἅπαντες ἄνθρωποι, ταχὺ τὸ ἀνθρώπινον τοῦτο γένος ἐπιλείψει τὸν βίον. ἐγὼ μὲν οὖν ὡς ἐν κεφαλαίῳ τὰ παρὰ τούτου λεγόμενά τε καὶ τολμώμενα εἶπον. σὸν δὲ ἂν εἶη λοιπὸν, ᾧ δικαστά, ἀπαιτῆσαι μὲν τοῦτον δίκην, ὡς ἐπὶ μεγίστοις ἀλόντα κακοῖς, βοηθῆσαι δὲ πᾶσιν ἡμῖν, οἷς ἐν εὐχῇ τῇ μεγίστη καὶ πρώτη τὸ ἀγαγέσθαι τε γυναῖκα καὶ γαμήλιον ἄψαι λαμπάδα, καὶ ὑμέναιον ἄσαι, καὶ παῖδας καὶ παίδων παῖδας καταλιπεῖν, βοηθῆσαι δὲ καὶ τῷ βελτίστῳ γάμῳ, ἀφ' οὔπερ καὶ σὺ γέγονας, καὶ παῖδας ἐκτήσω. ὄψει δὲ πού πάντως καὶ ἐκγόνους πολλοὺς τε καὶ θαυμασίους, καὶ σοὶ τῷ πάπῳ καὶ ἐπιπάπῳ πρόποντας, ἂν μὴ μελήσης περὶ τὴν δίκην (*Vita* 6, 28-72).

“Considero, juez, que esto es una señal de la benevolencia de los dioses y de tu buena suerte: que este criminal infame, que ha puesto su morada aquí para mal de la ciudad entera, se haya puesto en evidencia y sea juzgado por las leyes. Se te pide que socorras de aquí en adelante con la justicia al Imperio ahora establecido, que socorras a las leyes, que defiendas también la condición común de los hombres que ahora está en

peligro. El cómo te lo diré brevemente. Este hombre colocado delante de tu silla y tu justicia, no sabría decirte con certeza quién es o de dónde viene, pues es un hombre extranjero y desconocido por todos nosotros. Pero con una excusa y una imagen de benignidad, como puedes comprobar en este preciso instante, enseña una nueva y extraña doctrina contra el común de la raza humana, censurando el matrimonio, que es – podríamos decir – el principio, la raíz y el origen de nuestra naturaleza, pues de él se ha dado a luz a nuestros padres, madres, hijos, familia, ciudad, campos y aldeas; de él la navegación, la agricultura y todas las labores de la tierra; de él el Imperio, la ciudadanía, las leyes, las magistraturas, los juzgados, los ejércitos; de él la filosofía, la retórica y todo el conjunto de las letras, y, sobre todo, de él los templos, santuarios, sacrificios, misterios, invocaciones y súplicas. Pues todo esto, y lo que hemos dejado de lado por no excedernos en el uso de la palabra, ha sido realizado y hecho por el hombre, y el hombre es el fruto del matrimonio. Así, este hombre del que hablo censura y critica el matrimonio, convence a todos para odiarlo, y, por otra parte, alaba una virginidad que yo no podría decir lo que es, y he oído decir que alababa y admiraba el celibato, y rechazaba el estar juntos y vivir bajo el mismo techo como lo indica la ley, ni mujeres con hombres, ni hombres con mujeres, aunque en cambio le agrada el no tener hijos y la soledad. Esto no es otra cosa que decretar la destrucción de todas las cosas a la vez: familias, pueblos, ciudades, aldeas, campos, oficios, trabajos, ocupaciones, en una sola palabra, de todo, para dejar la tierra desierta e inhabitada. Porque si todos los hombres se dejan convencer, rápidamente esta raza humana abandonará la tierra. Yo he dicho en una especie de resumen lo que dice y con lo que se atreve. Labor tuya sería, oh juez, reclamar sobre este desgraciado el correspondiente castigo, en tanto que convicto de los mayores delitos, y ser salvador de todos nosotros, quienes en una gran e importante súplica te pedimos poder tomar mujer, encender la llama matrimonial, cantar el himeneo, y dejar tras de nosotros a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos, y ser salvador también del excelente matrimonio, de él tú naciste, y de él vendrán tus hijos. Así verás numerosos y admirables descendientes, propios de ti, de su abuelo y de su bisabuelo, si no te demoras con el juicio.”

En el caso del parlamento de Támara, de apenas 3 líneas en *ATH* 16, pasamos a 45. Su discurso respeta a grandes rasgos las cuatro partes principales (*exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*) y se estructura a través de diferentes elementos retóricos. El *exordium* se abre con una *captatio benevolentiae* en la que alude directamente al juez (ὦ δικάστα), a través de un vocativo que aparecerá también en la parte final de dicho discurso, a su buena fortuna (τῆς σῆς ἀγαθῆς τύχης) por poder ocuparse de dicho caso y a su papel de salvador de la ciudad a través del infinitivo βοηθῆσαι. En esta primera parte del discurso encontramos dos figuras retóricas: un políptoton verbal (γεγενῆσθαί τε φανερόν, καὶ ὑπὸ τοῖς νόμοις γενέσθαι) y una anáfora, precisamente con el infinitivo βοηθῆσαι, acompañada del juego de partículas μὲν ... δέ. En realidad, como veremos, el discurso presenta una estructura paralela que

se repite al principio y al final con la anáfora βοηθῆσαι μὲν ... βοηθῆσαι δὲ apelando directamente al juez en su papel de salvador y garante de las leyes de la ciudad. El *exordio* concluye con una sentencia breve y lapidaria que dará paso a la *narratio* (τὸ δὲ ὅπως ἐγὼ λέξω διὰ βραχέων).

En la segunda parte del discurso presenta a Pablo y la acusación contra él recurriendo a los mismos argumentos que aportaban Demas y Hermógenes en *Vita* 5, donde denunciaban las intenciones de Pablo contra el matrimonio. En efecto, en primer lugar afirma no saber con certeza quién es (τίς μὲν ὅλως ἐστίν, ἢ πόθεν ἦκεν, οὐκ ἔχω λέγειν), pero apela a la novedad (καινήν) de su doctrina y al daño que pretende contra la humanidad (κατὰ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων) al censurar el matrimonio (τὸν μὲν γάμον ψέγων). Las críticas de Támara se vuelven a centrar en dos ejes fundamentales como el matrimonio (γάμος) y la virginidad (παρθενία), adscribiendo a Pablo a la ἀγαμία, concepto que, en opinión de Támara, iba contra la ley (κατὰ νόμον). En esta parte es donde parecen fusionarse la *narratio* y la *argumentatio*, ya que la prueba que aporta Támara para conseguir la condena de Pablo es el anuncio de la destrucción de todas las cosas a través de la mencionada ἀγαμία.

En las dos partes centrales del discurso de Támara es donde se concentra la mayor parte de figuras retóricas, dando la sensación de un cierto barroquismo. El primer elemento retórico que observamos es la expresión intercalada ὡς ἂν εἴποι τις, fórmula empleada ya en época imperial sobre todo por Galeno, autor en el que aparece en 50 ocasiones, Eusebio de Cesarea (15 veces) y Juan Crisóstomo (31 veces)⁴⁹. Poco después, tomando al matrimonio como punto de referencia, nuestro autor inserta una anáfora en la que se repite cinco veces el sintagma preposicional ἀφ' οὗπερ que presenta todos los elementos que provienen del matrimonio en cinco grupos formados por sendas enumeraciones de sustantivos coordinados polisindéticamente por la conjunción καὶ (ἀφ' οὗπερ καὶ πατέρες καὶ μητέρες ..., ἀφ' οὗπερ ναυτιλία καὶ γεωργία ..., ἀφ' οὗπερ βασιλεία καὶ πολιτεία ..., ἀφ' οὗπερ φιλοσοφία καὶ ῥητορικὴ ..., ἀφ' οὗπερ ναοὶ καὶ τεμένη ...). Las siguientes figuras retóricas que hemos encontrado son una anadiplosis (τελεῖται μὲν καὶ πράττεται δι' ἀνθρώπων, ἀνθρώπος δὲ γεωργίον ἐστι γάμου) y un quiasmo con sus elementos cruzados en

⁴⁹ Variante de la fórmula ἴσως δ' ἂν εἴποι que aparecen en el *Corpus Hippocraticum*: REDONDO, J. (1993) "Niveles retóricos en el *Corpus Hippocraticum*", in López Férez, J. A. (ed.) *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su estructura, contenido e influencia)*, Madrid, p. 418.

dativo y acusativo plural (μὴ γυναιξὶν ἄνδρας, μὴ γυναικας ἀνδράσιν). Para acabar con la parte central de su discurso, Támara de nuevo recurre a la enumeración y al polisíndeton para exponer una lista de las víctimas de la doctrina del apóstol contra el matrimonio.

Tras la apocalíptica advertencia para combatir la predicación de Pablo, Támara comienza en la *peroratio* a recapitular todo lo dicho (ἐγὼ μὲν οὖν ὡς ἐν κεφαλαίῳ τὰ παρὰ τούτου λεγόμενά τε καὶ τολμώμενα εἶπον), aludiendo de nuevo al juez (ὦ δικαστά) en su papel de salvador y retomando la anáfora con el infinitivo βοηθῆσαι acompañado de las partículas μὲν ... δέ. El objetivo claro es salvar los matrimonios legítimos y perpetuar la existencia de la raza humana para lo que hace alusión a los matrimonios a través de un vocabulario propio de los enlaces nupciales en el que aprovecha para introducir un nuevo políptoton, en este caso nominal, (καὶ πρώτη τὸ ἀγαγέσθαι τε γυναικα καὶ γαμήλιον ἄψαι λαμπάδα, καὶ ὑμέναιον ἄσαι, καὶ παιδας καὶ παιδῶν παιδας καταλιπεῖν). Tras ello, Támara hace referencia explícita a su interlocutor recuperando el sintagma preposicional ἀφ' οὐπερ que veíamos repetido con anterioridad (ἀφ' οὐπερ καὶ σὺ γέγονας, καὶ παιδας ἐκτήσω). En último término, intenta emocionar a su interlocutor al aludir a su familia futura, usando la *derivatio* con los términos πάππῳ y ἐπιπάππῳ. En su oración final el prometido de Tecla intenta apremiar al juez en su decisión.

En general en el discurso de Támara se observa tímidamente la aplicación de las normas del ejercicio de la etopeya. Si normalmente tenemos un desarrollo del tipo presente - pasado - (presente) - futuro⁵⁰, en el parlamento del prometido de Tecla éste parte del presente para al final de su discurso cambiar el tiempo verbal y utilizar el futuro (ὄψει).

Sin embargo, mucho más clara es esta relación en la defensa de Pablo en su papel de acusado. Su alegato pretende ofrecer una versión diferente de su doctrina para alejarla de la ἀγαμία.

ἀνθύπατε, ἀνδρῶν ἄριστε, τῆς μὲν ἐμῆς διδασκαλίας, ἧς οὔτοι νῦν κατηγοροῦσιν, οὐκ ἐγὼ δημιουργὸς οὔτε μὴν εὐρετῆς εἰμι· ὁ δὲ ἀληθῶς δημιουργὸς ταύτης καὶ διδάσκαλος καὶ νομοθέτης ὑπάρχει Θεός, ὅς, τὸ ἀνθρώπινον τοῦτο γένος ἐλεῶν

⁵⁰ HEUSCH, C. (2005) "Die Ethopoie in der griechischen und lateinischen Antike: von der rhetorischen Progymnasma-Theorie zur literarischen Form", in Amato, E. & Schamp, J. (eds.) (2005) *Ἡθοποιία. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno, 11-33.

καὶ οἰκτιζόμενος, ἄλλους τε πολλοὺς καμὲ νῦν ἔπεμψε κήρυκα τῆς αὐτοῦ περὶ πάντας ἡμᾶς φιλανθρωπίας· ὥστε τὴν μὲν ἄνωθεν ἐξ ἀγνοίας καὶ πλάνης καὶ ἀπάτης ἐπιπολάσασαν νόσον ἡμῖν πρόρριζον ἐκτεμεῖν τε καὶ ἀνασπᾶσαι, δημοσιεῦσαι δὲ καὶ ἀναπετάσαι καὶ δεῖξαι πᾶσιν ἀνθρώποις τὰ πάλα κρυπτόμενα τῆς εἰδωλολατρείας κακὰ, τελετὰς δὴ λέγω καὶ μυστήρια καὶ ζωοθυσίας καὶ ἀνθρωποκτονίας, διὰ μύθων μὲν τινῶν καὶ λόγων εὐπρεπεστέρων ἐπεισκωμάσαντα τῷ βίῳ τούτῳ, πάσης δὲ ἀνοσιουργίας καὶ μυσαρίας ἐμπλήσαντα τὴν γῆν· ἃ ῥητὰ μὲν οὐδαμῶς ἐστὶν οὐδὲ ἀριθμητὰ, παντελῶς δὲ ἄρρητα καὶ ἐξάγιστα. καὶ γὰρ διὰ τούτων μάλιστα τῶν εἴτε μύθων εἴτε πλασμάτων, ἠγνοήθη μὲν ὁ τῷ ὄντι Θεός, καὶ ταμίας καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός, προσεκυνήθησαν δὲ δαίμονές τινες μυρῖοι, ἀρουραῖοι καὶ ταρταραῖοι καὶ ταραχῶδεις, σύγκλυδές τε καὶ βάσκανοι καὶ ἀλιτήριοι καὶ ἀποτρόπαιοι καὶ ἀμείλικτοι, ἀεὶ φόνων ἀθεμίτων ἐρῶντες, ἀεὶ κρεανομίας καὶ μαιφονίας καὶ καπνοῦ καὶ λύθρου καὶ κνίσσης καὶ αἱμάτων διψῶντες, ἀντὶ σεισμῶν, ἀντὶ λοιμῶν, πᾶσαν τὴν ὑφήλιον ταύτην ἐπιβοσκόμενοί τε καὶ ποινηλατοῦντες. τὰ δὴ τούτων ἀνοσιώτερα πάλιν καὶ βδελυρότερα· καὶ γὰρ πάλιν διὰ τούτων τῶν βελτίστων μύθων μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι καὶ παιδεραστῖαι καὶ ἀδελφομιξῖαι καὶ παιδοφθοραὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλατρεύθησαν. ἢ οὐ διὰ ταῦτα μὲν Ἄφροδίτη καὶ Ἄρης, καὶ Ἥρα καὶ Ζεὺς, καὶ Ζεὺς πάλιν καὶ Γανυμήδης, καὶ ὁ κύκνος καὶ ἡ Λήδα, καὶ ὁ διὰ τῆς θαλάττης νηρόμενος μετὰ τῆς Ἰοῦς; περὶ δὲ κυνῶν καὶ προβάτων καὶ βοῶν, καὶ τῶν ἔτι τούτων χειρόνων, αἰλούρων καὶ ἰκτίνων καὶ κροκοδείλων θεοπιουμένων, τί ἂν καὶ εἴποι τις πλέον; ἢ πῶς ἄρα οὐκ ἠρυσθῆσαν οἱ τῆς πολυθεΐας ὑμῶν ἐξηγηταὶ θεοπλαστοῦντές τε ταῦτα, καὶ ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανούς μετοικίζοντες; ἔγωγε πολλάκις ἐθαύμασα καὶ θαυμάζω. διὰ ταῦτά τε οὖν καὶ τᾶλλα πάντα τῆς δυσσεβείας κακὰ, ἐλεῶν, ὅπερ εἶπον, καὶ οἰκτιζόμενος τὴν φύσιν ταύτην ὁ Θεός, ὡς καὶ πλάστης αὐτῆς καὶ δημιουργὸς ὑπάρχων, ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐψηφίσαστο διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Παιδὸς ἐκπεριελθεῖν τε καὶ περινοστήσαι τὴν σύμπασαν γῆν, καὶ ἀνακαθᾶραι μὲν ταύτην ἀφ' ὧν εἶπόν τε καὶ παρέλειψα κακῶν, ἀντεισαγαγεῖν δὲ πίστιν, θεογνωσίαν, εὐσέβειαν, ἃ μάλιστα τῶν πάντων χαρακτηρίζει καὶ τεκμηριῶ Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ἢ ἁγία καὶ προσκυνητὴ Τριάς, ἢ ἄκτιστος καὶ ὁμοούσιος θεότης, ἢ ἄϊδιος καὶ ἀναλλοίωτος, ἢ ἀχώριστος καὶ ἀπειρίγραφος, ἢ ὑπέρχρονος, καὶ ὑπερκόσμιος, ἢ ὁμότιμος καὶ ὁμόθρονος καὶ ὁμόδοξος, ἢ ἀναφής, ἢ ἀπερίληπτος, ἢς πάντα τε ἤρηται καὶ πάντα ἐφίεται, καὶ τὸ κερχωρισμένον αὐτῆς ἐστὶν οὐδέν. μετὰ δὲ τοῦτο κηρύξαι καὶ τὴν μετὰ σαρκὸς γεγονουῖαν εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίαν αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου· καὶ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ τε ὦν, καὶ Θεὸς ὦν, καὶ πρὸς τὸν Πατέρα πάντοτε ὦν, ἐφανερώθη καὶ μετὰ σαρκὸς, τῷ κοινῷ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τεχθεὶς νόμῳ, ἀλλ' ἐκ παρθένου καὶ ἀπειρογάμου γυναικός, ἵν' αὐτὸς τὸ οἰκεῖον ἀνασώσῃται πλάσμα καὶ δημιούργημα, καὶ τῶν ἀεὶ τυραννούντων ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ δαιμόνων, πρὸς ἐπὶ τούτοις δὲ ἅπασιν παιδεύσῃ καὶ σεμνότητα καὶ σωφροσύνην, συμβουλεύσῃ δὲ καὶ περὶ ἀγνείας καὶ παρθενίας καὶ τῆς ἱεράς ἐγκρατείας, συμβουλεύσῃ δὲ τοῖς βουλομένοις καὶ πειθομένοις τὴν δι' ἀρετῆς καὶ καρτερίας ὁδὸν ποιήσασθαι πρὸς τὸν Θεόν, οὐ μὴν καὶ ἀναγκάσῃ τοὺς μὴ βουλομένους ἢ μὴ πειθομένους τοῖς θείοις τούτοις εἶξαι νόμοις τε καὶ θεσπίσμασι βία γὰρ ἢ φόβος ἀρετῆς οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δημιουργός· ἐθελοῦσια γὰρ καὶ οὐκ

ἀνάγκης τὰ καλὰ. καὶ ὁ γάμος δὲ οὗτος Θεοῦ φάρμακον καὶ βοήθεια τῷ κοινῷ γένει τῶν ἀνθρώπων δεδωρημένος, ὁμοῦ πορνείας τε ἀλεξιφάρμακον ὑπάρχων καὶ πηγὴ τις καὶ ἐπιρροή καὶ διαδοχὴ τοῦ κοινῷ γένους, παρ' αὐτοῦ τοῦ πάντων ἐπινοηθεὶς δημιουργοῦ ἐπὶ σωτηρία καὶ φυλακῇ καὶ διαρκεστέρα ζωῇ τῶν ἀνθρώπων, ἄλλων ἄλλους διαδεχομένων καὶ τὴν ἀεὶ φθειρομένην εἰσαῦθις ἀνανεούντων φύσιν, μέχρι περ ἂν ὁ τῆς συντελείας καὶ ἀναστάσεως συμφθάσας καιρὸς παραγάγη μὲν τοῦτ' ἡ σχῆμα τοῦ κόσμου, ἀντισταγάγη δὲ τὴν ἀμείνω καὶ θειοτέραν λῆξιν. δεῖ γὰρ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, καὶ τὸ φθαρτὸν τοῦτο μετενδύσασθαι ἀφθαρσίαν, καὶ πρὸς τὴν ἀρχαίαν αὔθις πάντας ἡμᾶς ἀναδραμεῖν πατρίδα καὶ πόλιν, ἧς χῶρος μὲν ὁ οὐρανός, κτίστης δὲ καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός. ταῦτα ἐγὼ κηρύττω, ταῦτα διδάσκω, διὰ ταῦτα πλανῶμαι κατὰ τὴν γῆν ἅπασαν, διὰ ταῦτα καὶ νῦν ἐνθάδε παραγέγονα· ὑπὲρ τούτων κρινέτω με, διωκέτω με ὁ βουλόμενος καὶ δυνάμενος. ὡς ἔτοιμος ἐγὼ πρὸς πάντα πειρασμὸν ὀρμηθεὶς καὶ κίνδυνον ὑπὲρ τῆς ἀληθείας (*Vita 7, 5-81*).

“Procónsul, el mejor de entre los hombres, de mi doctrina, la que éstos ahora censuran, yo no soy ni el creador ni el descubridor. Su auténtico creador, maestro y legislador es Dios, quien, sintiendo piedad y compasión por esta raza humana, me envió a mí y a muchos otros como heraldos de su filantropía por todos nosotros, de tal modo que la enfermedad que desde hace tiempo nos empuja a la ignorancia, el error y el engaño sea cortada y arrancada de raíz, y que sean conocidas públicamente, desveladas y mostradas a todos los hombres las maldades de la idolatría hace tiempo escondidas. Hablo de las celebraciones, los misterios, los sacrificios de animales y los asesinatos de hombres, que han aparecido en esta vida gracias a algunas leyendas y relatos de lo más hermoso, llenando la tierra de todo tipo de obras impías y repugnantes. No puedo en absoluto citarlas ni enumerarlas, pero puedo decir que son del todo indecibles y abominables. Así pues, gracias principalmente a estas leyendas y fábulas ha sido ignorado Dios, señor y creador de todas las cosas, y en cambio han sido adorados unas miles de divinidades campestres, infernales y destructoras; chusma, hechiceros, criminales, abominables y despiadados, siempre amantes de muertes impías, siempre sedientos de carne sacrificial, de asesinatos, de crúor, de humo de grasa y de sangre; como terremotos, como epidemias, devorando y persiguiendo todo cuanto baña el sol. Pero aparte de esto hay cosas más sacrílegas y vergonzantes. Pues gracias a estas bellísimas leyendas fueron venerados y adorados el adulterio, la prostitución, la pederastia, el incesto y la corrupción infantil. ¿No es gracias a ellas que existen Afrodita y Ares, Hera y Zeus, y de nuevo Zeus y Ganimedes, y el cisne y Leda, y el toro que atravesó el mar en compañía de Ío? ¿Y sobre la divinización de perros, ovejas, bueyes, y de animales de peor condición todavía como gatos, milanos o cocodrilos, qué más se puede decir? ¿Cómo es que no se han ruborizado vuestros doctores del politeísmo que los han divinizado a todos, llevándolos de la tierra a los cielos? Yo muchas veces me he asombrado, y me sigo asombrando. Gracias a todo esto y al resto de males de la impiedad, Dios, sintiendo piedad y compasión, como he dicho, por esta naturaleza, puesto que él es su escultor y creador, decidió a través de su único hijo que nosotros, los apóstoles, fuéramos de aquí para allá y diéramos la vuelta al mundo entero, que purificáramos los males que acabo de mencionar y los que he oído hablar, y que, en cambio, los convirtiéramos en fe, conocimiento de dios y piedad, de lo que antes que nada son símbolo y prueba el padre, el hijo y el espíritu

santo, la santa y venerable trinidad, la divinidad no creada y consustancial, intemporal e inmutable, inseparable e ilimitada, por encima del tiempo y por encima del mundo, con el mismo honor, el mismo trono y la misma gloria, intocable, inclasificable, de la que todo depende y a la que todo conduce, de la que nada se ha separado, para tras ello proclamar que la propia Palabra de Dios se había encarnado y había venido entre los hombres. Pues viniendo de Dios, siendo Dios, siempre después del Padre, se mostró en carne y hueso, no siendo engendrado según las leyes de la naturaleza humana, sino de una mujer virgen e ignorante del matrimonio, para salvar su propia obra y su propia creación, liberarnos de las divinidades siempre tiranas, enseñarnos además de todo ello la dignidad y la castidad, aconsejarnos sobre la pureza, la virginidad y la sagrada continencia, y deliberar con los que quieren y han sido convencidos de tomar el camino hacia Dios a través de la virtud y la constancia, pero sin forzar a los que no quieren o no han sido convencidos de ceder a sus leyes y a sus mandatos, porque la fuerza o el miedo no podrán jamás ser creadores de virtud. Pues el bien es voluntario y no forzado. El propio matrimonio, entregado como remedio de Dios y socorro al común de la raza humana, ha sido al mismo tiempo antídoto de la prostitución, origen, torrente y sucesión del común de la raza, pensado por el creador antes que nada para la salvación, custodia y resistencia de los hombres, unos sucediendo a otros y renovando otra vez la naturaleza continuamente destruida, hasta que llegue la hora del fin y de la resurrección que alterará la forma del mundo y que hará cambiar la suerte más hermosa y divina. Es necesario pues que los mortales se vistan con la inmortalidad, que los seres corruptibles se revistan con la incorruptibilidad, y que todos nosotros al punto corramos hacia nuestra antigua patria y hacia nuestra antigua ciudad, cuyo lugar es el cielo, y cuyo fundador y creador es Dios. Esto es lo que proclamo, esto enseño, por esto ando errante por toda la tierra, por esto estoy ahora aquí presente. Por esto se me juzga, y me persigue el que quiere y tiene el poder. Yo estoy preparado para superar todas las pruebas y peligros por causa de la verdad.”

Si el discurso anterior de Támara era efectista y rico desde el punto de vista retórico, el de Pablo es algo más sencillo, pero sobre todo más directo. Con respecto a *Ath 17* el discurso cambia por completo, si allí contestaba directamente que aquello que enseñaba era Dios, utilizando el término Θεός de modo anafórico en su discurso y anunciando la venida de Cristo y la transmisión de su doctrina para el fin de los pecados, aquí su defensa es también directa, pero bastante más elaborada. El exordio se limita a una breve *captatio benevolentiae* con un doble vocativo (ἀνθύπατε, ἀνδρῶν ἄριστε). La toma de contacto con su interlocutor le sirve de antesala al argumento principal de la defensa de su enseñanza (τῆς ἐμῆς διδασκαλίας), alegando para ello que él no era su creador (δημιουργός), potestad que corresponde a Dios, asumiendo al mismo tiempo junto al resto de apóstoles su papel de transmisor, de heraldo (κῆρυξ).

Sin embargo, en su discurso Pablo imita los principios básicos de la apologética cristiana en el que se asocian los sacrificios humanos a los cultos paganos para

desacreditarlos de un modo más efectivo⁵¹. De hecho, cambia totalmente la trayectoria de su discurso y se dirige contra el mal que persigue erradicar su doctrina. El argumento principal son las maldades de la idolatría (τῆς εἰδωλολατρείας κακά), sintagma cuyo sustantivo es habitual en la apologética cristiana para referirse al conjunto de prácticas de la religiosidad griega, apareciendo ya en la *Epístola de Bernabé* (16, 7, 5; 20, 1c, 1) y en Clemente de Roma (*Hom.* 17, 2, 1, 2; 17, 2, 4, 3; *Ep. de virginitate* 1, 8, 2, 2; 1, 8, 3, 8). Dicho concepto es aclarado de inmediato a través de un paréntesis propio de la lengua oral introducido por λέγω que le sirve para identificar, en línea con los polemistas cristianos de los siglos anteriores, cuatro fechorías principales de esa εἰδωλολατρεία: celebraciones (τελεταί), misterios (μυστήρια), sacrificios de animales (ζωοθυσίαι) y asesinatos de hombres (ἀνθρωποκτονία). Los dos primeros términos son habituales en las acusaciones a la religiosidad griega desde las primeras disputas dialécticas entre ambos colectivos, mientras que los sustantivos ζωοθυσία y ἀνθρωποκτονία son más técnicos y poco comentados, apareciendo con una especial relevancia en Gregorio de Nisa (*De tridui* IX 295, 17) y Eusebio de Cesarea (*PE* IV 16) respectivamente. La teoría de Pablo en su discurso es bastante clara, gracias a estas historias (διὰ μύθων), que califica irónicamente con el adjetivo comparativo haciendo las veces de superlativo εὐπρεπέστερων, la humanidad se ha aparatado de la verdadera doctrina divina y ha adorado esas divinidades (δαίμονες), que caracteriza con una extensa enumeración que coordina con la conjunción καὶ creando el polisíndeton (ἀρουραῖοι καὶ ταρταραῖοι καὶ ταραχῶδεις, σύγκλυδές τε καὶ βάσκανοι καὶ ἀλιτήριοι καὶ ἀποτρόπαιοι καὶ ἀμείλικτοι). Para acabar con esta primera sección del discurso, falta tan sólo por indicar la presencia de una anáfora con el adverbio αἰ que sirve para enlazar con otra enumeración en construcción polisindética (αἰ φόνων ἀθεμίτων ἐρῶντες, αἰ κρεανομίας καὶ μαιφονίας καὶ καπνοῦ καὶ λύθρου καὶ κνίσσης καὶ αἱμάτων διψῶντες).

Tras enumerar las lindezas de tales espíritus de manera somera introduce una frase lapidaria que sirve para subir aún un peldaño más en la gradación de agresiones contra su doctrina y la humanidad en general que el apóstol aduce (τὰ δὴ τούτων ἀνοσιώτερα πάλιν καὶ βδελυρώτερα). Así, haciendo referencia de nuevo a los μῦθοι,

⁵¹ HANSON, R.P.C. (1980) "The Christian Attitude to Pagan Religious up to the Time of Constantine the Great", *ANRW* 23-2, pp. 917-918. Este autor cita los ejemplos de Minucius Felix (*Octavius* 30, 2; 30, 6), Tertuliano (*Scorp.* 7, 6), Clemente de Alejandría (*Protrep.* 3, 42-43), Lactancio (*Div. Inst.* I 21; 13; 14), Eusebio de Cesarea (*PE* 4, 16, 1-27) o Atanasio de Alejandría (*Gent.* 25, 1-25).

calificados irónicamente como βέλτιστοι, como transmisores de los más diversos crímenes, los enumera de nuevo en una construcción polisindética (μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι καὶ παιδεραστῖαι καὶ ἀδελφομιξῖαι καὶ παιδοφθορίαι). Este elenco de atrocidades atribuidas a las divinidades paganas es original de nuestro autor. Los términos μοιχεῖα y πορνεία son usados de manera conjunta habitualmente en la lengua griega cristiana, formando todo un cliché que remonta a Mt. 15, 19, donde por vez primera aparecen uno junto al otro. La adición a la serie del término παιδεραστῖα a los dos sustantivos antes citados aparece en Juan Crisóstomo (PG 62, 94, 41), mientras que, por fin, los otros dos vocablos compuestos que completan toda la enumeración son exclusivos de la lengua griega cristiana pero muy poco frecuentes.

A continuación, se dirige directamente al ataque de los dioses del panteón griego citando dentro de una interrogación retórica a Afrodita (Ἀφροδίτη), Ares (Ἄρης), Hera (Ἥρα) y Zeus (Ζεὺς) y a otros personajes de la mitología griega, víctimas de las tretas amorosas del propio Zeus, como Ganimedes (Γανυμήδης), Leda (Λήδα) o Ío (Ἰοῦς). La segunda pregunta retórica, en la que presenta una enumeración en construcción polisindética, versa sobre la divinización de animales y la tercera y última pretende atacar y avergonzar a los que llama “doctores del politeísmo” (οἱ τῆς πολυθεΐας ὑμῶν ἐξηγηταί). Dicho ataque al politeísmo lo cierra con una nueva frase breve y lapidaria con un políptoton que cierra la sección y que, como veremos en el análisis de las fuentes, presenta evidentes ecos de la tradición retórica griega (ἔγωγε πολλάκις ἐθαύμασα καὶ θαυμάζω), apareciendo, por ejemplo, en autores como Aristóteles (*Rhet.* 1409b), Elio Aristides (*Ars Rhet.* 2, 2, 1, 11) o Libanio (*Or.* 18, 279).

En la siguiente sección, todavía en la *argumentatio*, Pablo justifica la misión apostólica al aludir a todo lo anteriormente expuesto a través de un διὰ ταῦτά reasuntivo. Así pues, la venida de Cristo y la predicación de los apóstoles es una consecuencia de la maldad anterior de los hombres, un requisito *sine qua non* para limpiar (ἀνακαθᾶραι) dichos males. Con su labor evangélica justificada, Pablo introduce en una especie de antítesis con los crímenes que señalaba en la religión griega una serie de conceptos cristianos clave que se oponen claramente a ellos como la fe (πίστις), el conocimiento de Dios (θεογνωσία) y la piedad (εὐσέβεια), para adentrarse de inmediato en una alabanza de la santa Trinidad (Πατήρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ἡ ἀγία προσκυνητὴ Τριάς) que adorna con una sucesión de adjetivos que combina en

ocasiones jugando con la paréquesis como en ἡ ὑπέρχρονος, καὶ ὑπερκόσμος o en ἡ ὁμότιμος καὶ ὁμόθρονος καὶ ὁμόδοξος. Tras la alabanza a la Trinidad, el apóstol glorifica la figura de Cristo, el Dios que se encarnó (μετὰ σαρκός) y vivió entre los hombres (εἰς ἀνθρώπους). Después de hacer una breve mención a su prodigiosa gestación, su alabanza finaliza con otra oración breve y lapidaria introducida por la partícula explicativa γάρ que cierra esta sección del discurso (ἐθελούσια γὰρ καὶ οὐκ ἀνάγκης τὰ καλά.). A partir de ese momento, expone su defensa a propósito de la acusación principal de Támara, la proclamación de la ἀγαμία. Por esta razón, Pablo pronuncia un breve alegato en defensa del matrimonio, al que considera φάρμακον καὶ βοήθεια τῷ κοινῷ γένει τῶν ἀνθρώπων y al mismo tiempo πορνείας ἀλεξιφάρμακον y πηγή τοῦ κοινουῦ γένους. Sin embargo, el matrimonio parece ser válido para el apóstol hasta la llegada del juicio final y la hora de la resurrección (μέχρι περ ἂν ὁ τῆς συντελείας καὶ ἀναστάσεως συμφθάσας καιρός). Es aquí cuando Pablo decide unir los conceptos de matrimonio y resurrección. Al considerar el primero válido sólo hasta la llegada de la segunda, subraya de paso la superioridad de la παρθενία frente al matrimonio, punto elemental de la doctrina cristiana que el apóstol defiende. Así, en la parte final afirma que es necesario (δεῖ) que los hombres abracen la inmortalidad (ἀθανασία), en clara referencia al concepto de resurrección con el que Pablo pretende concluir el discurso y a lo expuesto por el apóstol en *1 Cor.* 15, 53. En esta parte de su parlamento nos resta por indicar el recurso a la epífora (καὶ γὰρ ἐκ τοῦ Θεοῦ τε ὦν, καὶ Θεὸς ὦν, καὶ πρὸς τὸν Πατέρα πάντοτε ὦν).

Por último, la *peroratio* se reduce a unas pocas líneas en las que Pablo juega con el pronombre ταῦτα sin y con preposición (διὰ ταῦτα) con el fin de resumir todo lo expuesto hasta el momento, reconociendo en primera persona aquello que predicaba haciendo uso de la figura retórica más repetida a lo largo del texto: la anáfora, en este caso doble (ταῦτα ἐγὼ κηρύττω, ταῦτα διδάσκω, διὰ ταῦτα πλανῶμαι κατὰ τὴν γῆν ἅπασαν, διὰ ταῦτα καὶ νῦν ἐνθάδε παραγέγονα). En último término, como en las diferentes partes del discurso que hemos observado, Pablo pretende ser directo y utiliza de nuevo una oración breve para concluir declarándose dispuesto a superar las pruebas que le esperan, acentuando de esta manera el dramatismo de la escena judicial (ὡς ἔτοιμος ἐγὼ πρὸς πάντα πειρασμὸν ὀρμησαί καὶ κίνδυνον ὑπὲρ τῆς ἀληθείας).

Como ya antes habíamos avanzado en el discurso de Pablo se cumple a la perfección con la estructura que normalmente se diseña en el ejercicio progimnástico de la etopeya. El carácter del personaje que pronuncia el discurso se pretende retratar en el mismo siguiendo una línea temporal que toma el presente como referencia, acude al pasado y de ahí vuelve al presente para acabar proyectándose hacia el futuro como sucede en esta intervención del apóstol. Sin embargo, éste no es el único indicio que nos empuja a pensar que nuestro conociera las reglas de la etopeya y las aplicara a la hora de reformular los discursos de los personajes. En *Vita* 2, 1, el pasaje de los macarismos, el hagiógrafo introduce el discurso en estilo directo de Pablo con una pregunta retórica (ποῖοι δὲ καὶ τίνες οἱ τοῦ Παύλου λόγοι ;) que no es más que una *variatio* adaptada a la forma interrogativa de la típica fórmula que se utilizaba para titular a estas etopeyas en la época tardo-antigua, normalmente τίνας ἄν εἴποι λόγους + el nombre de quien pronuncia el discurso + una referencia a la situación⁵².

4.5. La tipología de los *Milagros*: las apariciones de la santa y su protección

En los *Milagros* Tecla acaba con diferentes tipos de dolencias, enfermedades y conflictos. De hecho, existe una inscripción de la zona en la que se la llama médico (CIG 9209: θήκη Θέκλης εἰατρίνης {ιατρίνης}. †), destacando de esta manera la virtud principal de su δύναμις. Tecla se especializa en la curación de las más variadas enfermedades, siendo mucho más precisa y eficaz que los médicos de la región. En el texto encontraremos el léxico propio de la medicina y una cierta crítica al papel de los médicos, señalados más por su incapacidad de acometer las curaciones que Tecla, en cambio, sí podía realizar, que por la ineficacia de sus postulados. El hagiógrafo no parece comulgar con la corriente crítica extendida desde la antigüedad en la que se le echaba en cara a los médicos la percepción de unos elevados emolumentos por sus intervenciones, teniendo como contrapunto en la literatura hagiográfica a los santos

⁵² Los títulos de las etopeyas escritas en griego desde el siglo I hasta el XV aparecen enumeradas en el siguiente trabajo: AMATO, E. & VENTRELLA, G. (2005) “L’éthopée dans la pratique scolaire et littéraire”, in Amato, E. & Schamp, J. (eds.) (2005) *Ἡθοποιῖα. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l’époque impériale et tardive*, Salerno, 213-231.

Cosme y Damián, que habían sido médicos en vida y eran llamados ἀνάργυροι porque no recibían compensación económica alguna por sus intervenciones⁵³.

De hecho, el hagiógrafo, en la línea de los Padres de la Iglesia y del resto de escritores cristianos de los siglos IV-V⁵⁴, muestra un cierto respeto por la medicina tradicional, no como sucede en otras recopilaciones de milagros como las de Ciro y Juan, donde se aprecia una clara oposición entre la medicina hipocrática y galénica y la medicina celeste que practican los santos y procede de Dios (cf. Gascou: 2006: 19-24).

El hagiógrafo ya en la *Vida* va introduciendo poco a poco su defensa de los milagros de los santos cristianos, justificando de esta manera la segunda parte de su obra. Nuestro autor recoge un tópico de los apologetas cristianos, al acusar a los paganos de no comprender la naturaleza de los milagros de Cristo y de los santos. En su opinión, los pensadores paganos creían que dichos milagros tenían que ver con encantamientos (μαγανεία) o artes mágicas (μαγική τέχνη), lo que acercaría la taumaturgia cristiana a las prácticas paganas (ἐκ τῶν καθ' ἑαυτοῦς ἀεὶ κακῶν καὶ τὰ ἡμέτερα κρίνοντες), ya que para él, la magia tiene que ver con homicidios, sacrificios animales y otros crímenes, como afirmaba también Pablo en *Vita* 7.

τοῖς γὰρ ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ θεοῦ τυγχάνουσι καὶ τῆς θεόθεν τοῖς εὐαγέσι τῶν ἀνθρώπων χορηγούμενης ἰσχύος, ὑποπτα καὶ τὰ θαύματα τῶν ἁγίων γίνεται. οὔτε γὰρ Θεοῦ ταῦτα νομίζουσιν, οὔτε μὴν ψυχῆς εὐσεβοῦσης ἰνδάλλματα, μαγανείας δέ τινος καὶ μαγικῆς τέχνης ἀποτελέσματα, ἐκ τῶν καθ' ἑαυτοῦς ἀεὶ κακῶν καὶ τὰ ἡμέτερα κρίνοντες. ἔχει δὲ οὐχ οὕτως. μάγος μὲν γὰρ ἄνθρωπος κοινουργῆσαι τι καὶ παραδοξοποιῆσαι βουληθεὶς, ἐπ' ἀνδροφονίας τε καὶ ζωοκτονίας καὶ ἄλλας τινὰς τοιαύτας μαρουργίας πρότερον ἔεται· οὔτε γὰρ ἂν πράξειέ τι τῶν ἀτόπων καὶ ἀήθων δίχα τῆς τούτων βδελυγμίας τε καὶ συνεργίας (*Vita* 22, 6-15).

Pues, para los que desconocen la divinidad y la fuerza que proporcionan a los hombres, los milagros de los santos también son sospechosos. Pues no piensan que sean obra de Dios, sino el resultado de algún tipo de encantamiento o de arte mágica, considerando las nuestras entre esas malas artes que ellos practican. Pero no es así. Pues un mago cuando quiere realizar algo extraordinario y fuera de lo común, comienza por el homicidio y el sacrificio animal y por otras obras impías de este tipo. Pues no podrían hacer algo tan insólito e inhabitual sin el concurso de la asquerosidad y la participación de estas acciones.

⁵³ NOVEMBRI, V. (2013) “La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l’hagiographie chrétienne: les dossiers des saints Côme et Damien”, in Capone A. (ed.) *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout, pp. 126-129.

⁵⁴ LECOZ, R. (1997) “Les Pères de l’Église grecque et la médecine”, *BLE* 98, 137-154.

Establecida dicha distinción, nuestro autor parece ir allanando el camino para la aparición de los prodigios de Tecla. En el prólogo de los *Milagros* afirma haber recopilado tan sólo una pequeña parte de las obras acometidas por la santa, tópico que aparece también en el prólogo de los *Milagros de San Cosme y San Damián*, donde su autor afirma recoger sólo una mínima parte de los innumerables milagros producidos (prol. 11-15: μεγάλων τοίνυν καὶ ἀναριθμητῶν ὄντων κατορθωμάτων ἄρξομαι ἡγουν τολμήσω μέρος τούτων βραχὺ καὶ λίαν ἐλάχιστον εἰ καὶ μὴ κατ' ἀξίαν διηγῆσασθαι, ὅσα γοῦν φθάσας τῷδε τῷ μετρίῳ συντάγματι ἐνέθηκα). Como en el prólogo de la *Vida* justifica la veracidad de los milagros a partir de testimonios creíbles (παρ' ἀληθευόντων ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν), para que los lectores encuentren razones para creer en la historia anterior de Tecla (τὰς περὶ τῶν προλαβόντων αὐτῆς ἀγώνων καὶ ἀθλήσεων πίστεις). La alusión a la veracidad de lo relatado se convierte en un tópico de este tipo de obras, como lo demuestra su aparición, de nuevo, en los *Milagros de San Cosme y San Damián* (prol. 15), que ya aparecía en la retórica y en la historiografía clásicas⁵⁵. Por otra parte, dicha justificación se relaciona con los ecos historiográficos que demuestra nuestro autor en el prólogo de la *Vida* y que mantiene también en el final de este prólogo de unión entre ambos relatos en el que hace alusión al método utilizado para demostrar la veracidad de lo relatado: aludir a las personas (πρόσωποι), los lugares (τόποι) y los nombres (ὀνόματα), con el objetivo de que los lectores puedan comprobar la veracidad de lo narrado (ἀλλ' ἐγγύθεν ἔχειν καὶ ποιῆσθαι τὴν περὶ ὧν εἰρήκαμεν ἐξετάσιν τῆς ἀληθείας). La mención a las personas que presenciaron los milagros en tanto que garantes de su autenticidad aparece también al inicio de los *Milagros de Ciro y Juan* (1, 1: καὶ ἀξίαν διὰ τοῦτο προτάττεσθαι, ἵνα τὴν ἀρχὴν τῆς διηγῆσεως κληρωσάμενα θαύματα, καὶ τὰ πρὸς δήμου τοσοῦτου καὶ τοιαύτης πόλεως ἀληθῆ μαρτυρούμενα, καὶ τοῖς ἔπειτα λέγεσθαι μέλλουσι παραπέμψοι τὸ εὐπίστον). Nuestro autor se expresa en los siguientes términos:

εἰ τὰς εὐφημίας τὰς ἐφ' ὅτωσιν γινομένης ἀλήθεια μάλιστα κοσμεῖν πέφυκε, δύο δὲ μάλιστα εὐφημίας ὑποθέσεις αὗται, βίος καὶ πράξεις, εἴρηται δὲ ἡμῖν ἤδη περὶ τῆς μάρτυρος πολλά τε καὶ κάλλιστα κατὰ τὸ προλαβόν περὶ αὐτῆς σύνταγμα, χρῆ δὲ τοῖς ῥηθεῖσι λοιπὸν ἔπεσθαι τε καὶ ἐπιλάμπειν τὴν ἀλήθειαν, τούτου χάριν μικρὰ φροντίσαντες καὶ πονήσαντες τὰ σποράδην αὐτῆς τυγχάνοντα θαύματα

⁵⁵ Sobre este aspecto es de especial relevancia la siguiente monografía: BUTTI DE LIMA, P. (1996) *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino (esp. 173-188).

συνελεξάμεθά τε καὶ διὰ μικροῦ συγγράμματος ἐξεθέμεθα· οὐ πάντα μὲν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ πολλοστὸν τῶν πάντων μέρος, ὀλίγιστα δὲ παντελῶς, καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς καὶ τοῖς ὀλίγω πρὸ ἡμῶν συμβεβηκότα μόνον· καὶ τούτων δὲ ὀλίγιστα πάλιν καὶ ὅσα παρ' ἀληθευόντων ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν ἀναλέξασθαι ἰσχύσαμεν, ὅπως ἐξῆς τοῖς ἐντυγχάνουσι μηδὲ περὶ ὧν προειρηκάμεν ἀπιστεῖν, ἀλλ' ἐκ τῶν νῦν ἐπιτελουμένων τε καὶ ἐπιτελεσθέντων ἤδη θαυμάτων καὶ τὰς περὶ τῶν προλαβόντων αὐτῆς ἀγώνων καὶ ἀθλήσεων πίστεις καρποῦσθαι. διὰ τοῦτο δὲ προσώπων καὶ τόπων καὶ ὀνομάτων ἐμνημονεύσαμεν, ὥστε μηδὲ περὶ αὐτῶν τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀμφιβάλλειν, ἀλλ' ἐγγύθεν ἔχειν καὶ ποιεῖσθαι τὴν περὶ ὧν εἰρηκάμεν ἐξέτασιν τῆς ἀληθείας (*Mir.* prol. 1-21).

Si las alabanzas, sean por quien sean, se hacen principalmente para adornar la verdad, tenemos precisamente dos motivos de alabanza: la vida y los hechos. Nosotros sobre la mártir ya hemos dicho muchas y muy bellas cosas en el volumen anterior sobre ella, pero es preciso que lo que se dijo sea ahora continuado e iluminado con la verdad. Sin vacilar en exceso ni sufrir pena alguna hemos recopilado sus milagros encontrados aquí y allá y los hemos publicado en esta pequeña obra. Sin embargo, no están todos, ni siquiera la mayor parte de todos ellos, sino simplemente la parte más pequeña y sólo los que se han producido en nuestro tiempo y poco antes de nosotros. Y aún la parte más pequeña de ellos, la cual hemos podido recoger de hombres y mujeres creíbles, para que los lectores, en vez de dudar sobre lo que dijimos con anterioridad, encuentren razones para creer en los milagros que ahora se cumplen o en los que ya se cumplieron y en sus luchas y sus victorias pasadas. Por eso recordaremos las personas, los lugares y los nombres, de tal manera que por ello los lectores no se confundan, sino que vean de cerca y puedan examinar la veracidad de lo que hemos dicho.

Los milagros de Tecla son variados y se producen en favor de diferentes personajes que nuestro autor presenta a lo largo de la narración. La mayoría relatan las curaciones de Tecla (7, 8, 11, 12, 14, 17, 18, 23, 24, 25, 36, 37, 38, 39, 40, 41). Como veremos, normalmente se aparece durante la noche al enfermo que duerme en su santuario, le prescribe el fármaco que acabará con su dolencia y se marcha (*Mir.* 7, 8, 11, 14, 18, 25, 30, 38, 39 y 40), aunque en algunos casos utiliza directamente sus manos (*Mir.* 17 y 41) o provoca el restablecimiento de la salud por algún otro medio (*Mir.* 12, 23, 24, 36 y 37). El resto de grupos de milagros que más se repiten son los episodios en los que Tecla protege su patrimonio (10, 22, 28, 30, 32), ya sea su complejo monástico (*Mir.* 10 y 30) o el tesoro que en él se encontraba (*Mir.* 22, 28 y 32); las derrotas que inflige a los dioses paganos que moraban en la ciudad y en sus alrededores (1, 2, 3, 4); la protección que ofrece a ciudades enteras en las que se le rinde culto como Seleucia (5), Iconio (6), Dalisando (26) o Selinunte (27); la asistencia que presta ante situaciones injustas como su propia excomuni6n (12) o los problemas con las herencias que tenían los protagonistas de los milagros 9 y 35; la protección que ofrece a ciertas personas

concretas como el general Saturnilo (13), los muchachos que debían custodiar un barco venido de Chipre (15), el heraldo Ambrosio (16) o la noble Basiané, a punto de morir ahogada en una piscina de su santuario (19); el castigo mortal que inflige al obispo de Tarso Mariano (29) y a los protagonistas de Irenópolis de los milagros 33 y 34 y, por último, las indicaciones que ofrece para recuperar unos objetos sustraídos en los milagros 21 y 43. Además, en un grupo heterogéneo podríamos colocar el milagro 9 en el que predice una catástrofe, el 20 en el que ayuda a una mujer a que su marido le dejara de ser infiel, el 31 en el que inspecciona y aprueba la obra que nuestro autor estaba escribiendo, el 42 en el que hace recuperar la belleza perdida de Caliste que había sido dañada por la amante de su marido, el 44 en el que el autor introduce una primera conclusión de los *Milagros*, el 45 en el que enseña a leer a Jenarquis y el 46 en el que Tecla se acurruca entre dos mujeres en su santuario.

En opinión de Millar, esta obra es el mejor ejemplo de la época de cómo la ciudad se percibía como una institución colectiva que se beneficiaba de la protección de la santa⁵⁶. Como subraya Dagron en la época Seleucia y Tarso se disputaban la preponderancia en la región de Cilicia gracias a la existencia de lugares consagrados a personajes santos de especial relevancia como Tecla y, sobre todo, el apóstol Pablo⁵⁷. Sin embargo, lo cierto es que sus prodigiosas actuaciones no sólo se producían en favor de ciudadanos seleucios o cilicios o de los peregrinos que acudían a su santuario. El hagiógrafo destaca cómo toda la humanidad se beneficia de sus milagros y cómo su poder no entiende de barreras ni de límites geográficos⁵⁸.

οὔτε γὰρ ἔληξεν, οὔτε μὴν λήξει ποτὲ τοῦ θαυματουργεῖν, ἀγαθὴ τε οὔσα καὶ πρὸς ἕκαστον αἰεὶ τῶν αἰτούντων ἐπικαμπτομένη. οὗτοι δὲ εἰσι πάντες ἄνθρωποι· ὅσα γὰρ ἔθνη, ὅσα γένη, ὅσαι πόλεις, ὅσαι κῶμαι, ὅσοι ἀγροὶ καὶ οἴκοι, πάντες τῆς μάρτυρος δέονται, μεθ' ὧν τε ἔχουσι μαρτύρων καὶ πρὸ γε πάντων ταύτην ἐπιβοώμενοι. καὶ γὰρ οἷς οὐκ ἔστι δύναμις τοῦ παραγενέσθαι καὶ τὸν νεῶν τοῦτον καταλαβεῖν, ἐν οἷσπερ καὶ εἰσι τόποις ἐπικαλεσάμενοι, ὡς παρούσης αὐτῆς καὶ πυνθανομένης οὕτω τυγχάνουσι ἐτοιμῶς τῆς βοηθείας. οὔτε γὰρ εἶργει τὴν χάριν αὐτῆς καὶ δύναμιν οὐδὲν μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα φοιτᾶν καὶ πάντων ἀκούειν, οὐκ ὄρη, οὐ πεδία, οὐ θάλαττα, οὐχ ὁδοῦ σταθμοὶ τόσοι καὶ τόσοι, οὐ ποταμοὶ πελαγίζοντες, οὐ λίμναι ἐπὶ πολὺ τῆς γῆς ἠπλωμένοι, οὐχ ἡ Μαιώτις, οὐχ

⁵⁶ MILLAR, F. (2006) *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II. 408-450*, Berkeley and Los Angeles, pp. 29-30.

⁵⁷ DAGRON, G. (1977) "Le christianisme dans la ville byzantine", *DOP* 31, p. 23.

⁵⁸ Entre los elementos geográficos que cita nuestro autor destaca la aparición del océano (Ὠκεανός) cuyo uso, en relación con los autores precedentes y con la concepción que tenían los geógrafos ha sido estudiado en el siguiente artículo: PAROLI, E. (2000) "L'oceano nei *Miracula* di santa Tecla", *RSTN* 37, 5-27.

Ἡράκλειοι στήλαι, οὐδ' αὐτὸς ὁ μέγιστος Ὀκεανὸς ὁ τὴν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὀριζόμενος γῆν. ἰστέον οὖν ἡμῖν ἐφ' ἃ τε δυνατὸν καὶ ὅσα δυνατὸν· αὐτὴν δὲ οἶμαι συλλήψεσθαί μοι πάλιν τὴν καὶ ἐπ' αὐτό με τοῦτο κεκινηκυῖαν μάρτυρα (*Mir.* 10, 32-48).

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

Dada su importancia cuantitativa y cualitativa en el relato, en esta sección de nuestro estudio nos encargaremos tan sólo de analizar la tipología de los milagros en los que la santa se aparece al enfermo para prescribirle su curación, el carácter de los milagros de la santa para paliar la inestabilidad de la zona y, por último, la protección que Tecla ofrece a los hombres de letras. Para ello utilizaremos los ejemplos más significativos que encontramos en el texto.

En 16 de los 46 milagros relatados Tecla pone fin a la dolencia de los protagonistas de los milagros y en 10 de ellos observamos el ritual de la *incubatio*. La experiencia del sueño se revela fundamental en los *Milagros* de Tecla⁵⁹. De hecho, el hagiógrafo ya en la *Vida* menciona la naturaleza de este tipo de apariciones a propósito del sueño de Trífena en el que su hija Falconila le pide que Tecla interceda por ella para ir a parar al lugar de los justos.

ταῦτα εἰρηκέναι δοξάσης τῆς Φαλκονίλλης καὶ ἀποπτάσης εὐθύς – αὕτη γὰρ ὄνειρου φύσις, ἐπιστηναί τε ἀδήλως, φῆναί τε καὶ διαλεχθῆναι ἀμυδρὰ καὶ ἀμφίβολα, καὶ ἀποπτῆναι πάλιν ἀφανῶς –, [...] (*Vita* 17, 17-20).

⁵⁹ El ritual de la *incubatio* en el templo de Tecla en Seleucia es analizado de manera sucinta por SFAMENI GASPARRO, G. (2007) “Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia”, *Hormos* 9, pp. 338-343.

Parece que Falconila dijo aquello y al punto se marchó volando – pues así es la naturaleza de una aparición onírica, aparece secretamente, habla y dice cosas confusas y ambiguas, y al final se marcha volando sin ser vista –, [...].

El autor utiliza diversos elementos propios de la terminología de este tipo de escenas de apariciones como el recurso al verbo δοκέω (δοξάσης), la huída volando de Falconila (ἀποπτάσης), o su marcha repentina (ἀποπτῆναι πάλιν ἀφανῶς). Como sucedía en la literatura griega clásica y helenística, en el cristianismo el sueño y las imágenes que transmite tienen una notable importancia. Hanson (1980: 1410-1412) estableció una tipología de los sueños y las visiones oníricas distinguiendo entre ellas tres categorías⁶⁰: 1) *Audio-visual Dream-Vision Proper*: tipo en el que quien sueña participa activamente en el sueño y observa y oye lo que se le quiere transmitir; 2) *The Auditory Dream-Vision Proper*: categoría en la que sólo se oye una voz que ofrece normalmente una orden a seguir; 3) *The Visual Dream-Vision Proper*: la persona que sueña aparece como observador pasivo.

El primer tipo de sueño descrito por Hanson es el que observamos normalmente en los milagros de Tecla. Sus características generales son la indicación de la identidad de la figura que se aparece, la descripción de la aparición, la precisión del lugar donde se produce, la prescripción de una orden directa, la desaparición de la figura en cuestión y la repetición del mismo sueño. Finalmente, la referencia al sueño suele hacerse a través de vocablos como ἀποκάλυψις, ἐνύπνιον, ἐπιφάνεια, ὄναρ, ὄνειρος, ὄπτασία, ὄραμα, ὄρασις, ὄψις, φάσμα, φάντασμα o φαντασία (cf. Hanson 1980: 1407). En los *Milagros* la aparición de la santa se suele indicar con el participio ἐπιφοιτήσασα (*Mir.* 7, 23; 9, 47; 11, 23; 21, 23; 22, 7; 27, 32; 38, 11) y se produce normalmente durante la noche, mientras que la orden suele expresarse en estilo directo usando el imperativo.

El primer milagro de este tipo se produce en favor de Dexiano (*Mir.* 7), predecesor de Basilio en la sede episcopal de Seleucia que participó en el concilio de Éfeso en el año 431⁶¹, cuando éste era paredro (αὐτῆς τῆς μάρτυρος πάρεδρον) y guardián (φύλαξ) de la mártir, cargo eclesiástico relacionado con el templo de la santa que aparece en otros pasajes de los *Milagros* en relación al propio Dexiano (32, 10 y 22), a Menodoro (9, 43-44), obispo de Egea que protagoniza el milagro 9, y a un

⁶⁰ HANSON, J.S. (1980) "Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", *ANRW* 23-2, pp. 1410-1412.

⁶¹ HONIGMANN, E. (1953) *Patristic Studies*, Roma, p. 182.

anónimo que aparece en *Mir.* 22, 8⁶². La intervención milagrosa de la santa acaba con el ataque de una divinidad a Dexiano que le había producido un extraño mal en el cuello. El pavor del ataque le produce una especie de desplazamiento de la cabeza y el cuello y un temblor corporal incontrolable (περιτρομός τε ἦν καὶ συχνότερον περὶ αὐτὴν ἐκραδαίνετο). Así, durante la noche (νύκτωρ) la mártir se presenta (ἐπιφοιτήσασα) y le prescribe la utilización del aceite de la llama del altar a ella dedicado (ἐλαίω τῷ τὸ νυκτιαῖον ἀεὶ φυλάττοντι φῶς κατὰ τὸν αὐτῆς χῶρον καὶ τὸ βῆμα τὸ ἱερόν)⁶³. La curación se produce gracias a la visión (ὄψις) y a la gracia de la mártir (περιχαρεία) y surte efecto al instante.

Una segunda intervención de este tipo es el que nuestro autor nos narra en el milagro 11. En este caso se trata del sacerdote Aurelio y el prodigio se produce cuando éste era niño (νέος ὢν), momento en el que se vio aquejado por una enfermedad que afirma, los seguidores de Asclepio, llamaban lamparones (ὦ ὄνομα παρὰ τῶν Ἀσκληπιαδῶν τέθειται χοιράδες)⁶⁴. Para dar un mayor relieve a la intervención de la santa menciona el fracaso de las técnicas médicas convencionales (τῆς τῶν ἰατρῶν τέχνης ... ἡττηθείσης δὲ ὅμως τῆ τοῦ πάθους κακοηθεία) y la invocación a Sarpedón que hace la abuela de Aurelio, que, en opinión del hagiógrafo estaba poseída por dicha divinidad (ὡς ἂν δαίμων παρὰ δαιμονώσης γυναικός)⁶⁵. Dicha invocación fracasa, según nuestro autor porque no sabía cómo curarlo (οὐδ' αὐτὸς ἔσχεν εἰπεῖν τρόπον θεραπείας), porque había sido silenciado, porque la divinidad engañó a la mujer, porque era un galimatías o una fábula aquello que le había dicho o porque simplemente

⁶² Para Dagron (1978: 75) el título de πάρεδρος καὶ φύλαξ τῆς ἀγίας Θέκλας lo ostentaban sacerdotes que formaban parte de una especie de aristocracia para la que se reclutaban a los obispos de Seleucia e incluso del resto de ciudades de la región. El término πάρεδρος se hereda de la Grecia clásica donde, según el Liddell & Scott (p. 1332 s.v. πάρεδρος), además de tener el significado genérico de ‘asesor o consejero’ era utilizado con frecuencia en la prosa para hacer alusión a los consejeros de Jerjes (Hdt. VII 147; VIII 135), a los Éforos en Esparta (Hdt. VI 65) o a los asesores de los arcontes en Atenas (Arist. *Athen.* 56, 1).

⁶³ El remedio que la santa le receta es parecido a la célebre κηρωτή, mezcla de cera y aceite de las lámparas del santuario, que los santos Cosme y Damián le prescriben al protagonista del primero de sus milagros y a la del decimosexto.

⁶⁴ Dicha dolencia aparece documentada en Hipócrates (6 veces), en Dioscórides Pedanio (42), Galeno (54) u Oribasio (56) y también es mencionada en los *Milagros de Ciro y Juan* 1 y 58, en los que la curación prescrita es un cataplasma de pan caliente (cf. Dagron 1978: 313 n. 1). Por otra parte, como asegura el propio Dagron (1978: 313 n. 1) la costumbre de nombrar a los médicos como Ἀσκληπιάδαι se convierte en una expresión habitual a partir de Platón, que en los *Milagros de Ciro y Juan* ostentará un carácter despectivo.

⁶⁵ La imagen de la anciana creyendo en las viejas divinidades paganas parece estar en la misma línea que la recomendación que Pablo le hace a Timoteo en su primera epístola de apartarse de esos cuentos de viejas que representaban los mitos y la religiosidad pagana (*ITim.* 4, 7: τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραῶδεις μύθους παραιτοῦ).

no había dicho nada (ἢ καθάπαξ ἀποσιωπήσας, ἢ καί – ὡς σύνηθες αὐτῷ – τὸ γύναιον ἀπατήσας καὶ ἀνόνητον ἀποπέμψας, ἢ γριφον ἢ μῦθον ἢ οὐδ' ὄλως ἀποφηνάμενος). De esta manera, la inoperancia de los médicos y de Sarpedón contrasta con la eficacia de Tecla, quien se le aparece a la anciana para prescribirle la curación del pequeño, tras lo cual desaparece volando como una paloma (ἀπέπτῃ ἤϋτε πέλεια), tomando como modelo *Il.* 21, 493.

ἀλλ' ἢ μάρτυς, ἢ ἀληθῶς ἀρωγός, ἢ ἐνεργῆς βοηθός, ἢ πάντοτε καὶ περὶ πάντα τὰ χρηστὰ πρόθυμος, τῆς μὲν γραδὸς καταγελάσασα, τὸν δὲ νέον ὡς καὶ αὐτῆς τρόφιμον καὶ πιστῶν γονέων παιδίον οἰκτιζουσα, ὡς αὐτῇ ἔθος, ἐπείγεται μὲν ἐπὶ τὴν θεραπείαν, παραδραμοῦσα δὲ πάντας αὐτῇ φαίνεται τῇ πρεσβύτιδι, τοῦτο μὲν ὡς οἰκεία τοῦ παιδός, τοῦτο δὲ καὶ ὡς ἐπιτωθάζουσα οἶμαι αὐτὴν δι' ὃν ἐπρέσβευε δαίμονα. ἐπιφοιτήσασα δὲ καὶ τὴν θεραπείαν εὐθύς ὑπέφηνε· «λαβοῦσα γὰρ – φησὶν – , ὧ βέλτιστον γραῖδιον, ἔριον μαλακὸν καὶ πρὸς μέτρον τὸ ἀνεσθηκὸς τοῦ παιδίου μηρυσάμενη τοῦτο, ὡς ἄρχεσθαι μὲν ἐκ κεφαλῆς, λήγειν δὲ ἄχρι ποδῶν, εἶτα τοῦτο καύσασα καὶ τὴν ἀπὸ τούτου τέφραν ἀναμίξασα τῷ φαρμάκῳ – ὁ πάλιν εἶπεν αὐτῇ –, κατὰ τὸ πεπονθὸς μέρος τοῦ ἀυχένος τοῦτο ἔμπλασον, καὶ ἀπαλλάξεις τοῦ δεινοῦ πάθους τὸ παιδίον.» καὶ ἡ μὲν εἰρηκυῖα ταῦτα ἀπέπτῃ ἤϋτε πέλεια – ποιητῶν ἂν τις εἶπεν –, ἐπανίσταται δὲ τοῖς ῥήμασι τούτοις ἢ πρεσβῦτις (*Vita* 11, 17-32).

En cambio la mártir, la auténtica protectora, la ayuda eficaz, resuelta siempre hacia el bien, burlándose por un lado de la vieja, y por otro compadeciéndose, como tenía por costumbre, del pequeño como si fuera digno de su alimento y el hijo de unos padres piadosos, encontró con premura la curación, y pasando de largo de todos se le apareció a la propia anciana, porque se ocupaba del niño y porque, según creo, se quería mofar de ella por hacer llamar al espíritu. Cuando se apareció le mostró la curación al instante. “Querida viejecita – dijo – coge un copo de lana y enróllalo a la medida del niño estando de pie, comenzando por la cabeza y acabando por los pies, después quémala y mezcla las cenizas para obtener de ellas un remedio – que ella le dijo a su vez – , aplícalo sobre la parte del cuello aquejada y liberarás al niño de la terrible enfermedad.” Tras decir tales cosas salió volando igual que una paloma – dijo una vez un poeta – y la anciana se levantó con estas palabras.

Como último ejemplo de esta tipología de milagros hemos decidido utilizar el milagro 14, en el que la santa envía una enfermedad al pagano Hipsistio, ciudadano de Claudiópolis, a petición de su mujer, una cristiana piadosa que le pedía constantemente a la santa la conversión de su esposo. La estrategia de la santa para lograr la conversión del marido de la suplicante consiste en enviarle primero una grave enfermedad para ablandar su carácter (καὶ τὸ ἀγεννὲς καὶ ἀμείλικτον τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καταμαλάξασα). Después, le aporta la ansiada curación. Como suele suceder en este

tipo de milagros, el hagiógrafo hace hincapié en la ineficacia de los médicos para acabar con la enfermedad y en la situación de desahucio del afectado (πολὺς δὲ καὶ ὁ χρόνος ἦν ἤδη τῆς ἀρρωστίας, ἀπειρήκει δὲ πᾶς ἰατρὸς καὶ πᾶς οἰκέτης).

El carácter extraordinario de este milagro, que justifica su elección, radica en la tipología de la aparición de la santa. Normalmente, este tipo de visiones se producen durante la noche y en sueños, en este caso nuestro autor nos indica cómo se produjo a mediodía y tuvo lugar durante la vigilia, jugando con los conceptos ὄναρ y ὕπαρ (ἐπεισέρχεται τῷ νοσοῦντι ἢ μάρτυς, ὕπαρ οὐκ ὄναρ). El relato de la aparición presenta algunos de los tópicos que comentaba Hanson (1980) como una auténtica *descriptio puellae* de la santa en la que se destaca su belleza en una larga enumeración e incluso se hace referencia a su indumentaria⁶⁶. Al llevar un aspecto así, el enfermo la confunde con una de las sirvientas de la casa y le grita de malas maneras, momento que nuestro autor utiliza para introducir una cita de Eurípides (*Or.* 232) (δυσάρεστοι γὰρ οἱ νοσοῦντες ἀπορίας ὕπο). A continuación, el hagiógrafo reproduce en estilo directo el mandato de la santa, quien le transmite los pasos que habrá de seguir para conseguir su curación:

ἐγώ, φησίν, εἰμι μὲν Θέκλα ἢ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ ἢ παρὰ σοῦ πάντοτε ὑβριζομένη καὶ λοιδορουμένη, παραγέγονα δὲ νῦν ἵνα ὁμοῦ σε καὶ τῆς ἀπιστίας ἀπαλλάξω καὶ τῆς ἀρρωστίας· τοιούτοις γὰρ ἐγώ τοὺς ὑβριστὰς ἀμείβεσθαι πέφυκα δώροις. τοιγαροῦν ἐπειδὴ τίς μὲν εἰμι ἐγώ μεμάθηκας, ἰκανὴν δὲ καὶ τῆς ἀπιστίας ἤδη δέδωκας δίκην, ἀνάστηθι, ἄπιθι, βαπτίσθηθι, πρόσιθι τοῖς μυστηρίοις, προσκύνησον, ὁμολόγησον τὸν Πατέρα, τὸν Υἱόν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὴν ἄκτιστον καὶ ὁμοούσιον Τριάδα τὴν πάντα ταῦτα δημιουργήσασαν, εἴτε νοητά, εἴτε αισθητά, εἴτε ὄρατά, εἴτε ἀόρατα, τὴν πάντα φέρουσαν καὶ ἠνιοχοῦσαν, τὴν πάντα οἰκονομοῦσαν καὶ διακρατοῦσαν. συνομολόγησον πρὸς τούτοις τὴν μετὰ σαρκὸς παρουσίαν καὶ ἐπιδημίαν τοῦ μονογενοῦς, τὴν ἀπὸ τῆς παρθένου λέγω καὶ θεοτόκου Μαρίας σάρκωσίν τε καὶ γέννησιν, τὸν σταυρόν, τὸν θάνατον, τὴν ἀνάστασιν, τὴν ἀνάληψιν· καὶ παραχρῆμα ὑγιανεῖς καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, καὶ εὖ μὲν οἰκήσει τὴν γῆν ταύτην, εὖ δὲ βιώσεις, εὖ δὲ καὶ μεταστήσει πρὸς τὸν οὐρανόν, καὶ σὺν πολλῇ τῇ παρρησίᾳ ὄψει τότε λοιπὸν τὸν βασιλέα Χριστόν (*Mir.* 14, 51-68).

“Yo – dijo – soy Tecla, la mártir de Cristo, la que siempre fue ultrajada e injuriada, y he venido ahora para acabar con tu falta de fe y tu enfermedad. Pues es mi naturaleza que responda a los que me ultrajan con presentes como éstos. Así pues, como sabes

⁶⁶ El brillo que desprende Tecla es comparado al del sol atravesando una fina tela color púrpura, color de gran importancia en la antigüedad asociado a los miembros de la alta sociedad romana que usaba también como signo de identidad la familia imperial en Constantinopla: GAGE, J. (1993) *Color and Culture. Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, Berkeley & Los Angeles, pp. 25-27.

quién soy yo, y has recibido ya el castigo suficiente por tu falta de fe, levántate, vete, bautízate, acércate a los misterios, arrodíllate ante ellos, confiesa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y a la Trinidad no creada y consubstancial que todo lo ha creado, tanto las cosas inteligibles, como las sensibles, tanto las cosas que se pueden ver, como las que no se pueden ver, ella que a todas las cosas lleva y conduce, que a todas las cosas gobierna y dirige. Confiesa además la venida en carne y hueso y el retorno del hijo único, me refiero a su encarnación y su nacimiento de la virgen María, madre de Dios, la cruz, la muerte, la resurrección, la ascensión. Al instante tu cuerpo y tu alma sanarán, habitarás feliz en esta tierra, vivirás feliz, te irás feliz al cielo, entonces verás al rey Cristo con toda libertad.”

En la línea de este milagro, vemos también cómo Tecla se convierte en protectora de diversas mujeres que tienen problemas con sus maridos. El caso más llamativo lo tenemos en el milagro 42, en el que la santa se le aparece a Calisté ofreciéndole una prescripción para que recuperara su belleza, arruinada por la amante de su marido, una mujer del teatro, que pretendía así alejarla de su legítima esposa. Este milagro consiste, en realidad, en un alegato en favor del matrimonio según la ley (κατὰ νόμον) y en contra del adulterio. El hecho de que la amante de Papías sea una mujer de teatro está en la línea de la mala consideración del teatro y de los espectáculos que tenían los escritores cristianos, quienes los juzgaban como *pompa diaboli*⁶⁷.

Asimismo, las apariciones oníricas de Tecla también pueden tener objetivos diversos. En el milagro 9, el obispo de Egas Menodoro, cuando se encontraba como huésped (ξένος) en una casa de Constantinopla, fue advertido por la santa a través de un sueño premonitorio del incendio que se iba a producir y le ordenó que cambiara de habitación⁶⁸. Una visión premonitoria similar se produce a propósito del obispo de Tarso Mariano, esta vez con un fatal desenlace a causa de su insolencia.

Κάστωρ τις, ἀνὴρ βέλτιος, ἐκ μὲν τῆς Λυκαονίας τὸ γένος ἔλκων, τὴν δὲ Σελεύκειαν ταύτην οἰκῶν, καὶ τὴν ἐπάρχοις ὑπηρετουμένην διέπων στρατείαν, οὗτος κατ' αὐτὴν τὴν τῆς πανηγύρεως νυκτεγεροσίαν ὄψιν ὄρᾳ τοιαύτην· τὴν

⁶⁷ VANDENBERGHE, B.H. (1955) “Saint Jean Chrysostome et les spectacles”, *ZRGG* 7-1, 34-36; GRAFFIN, F. (1978) “La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère: Invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques”, in Wiessner, G. (ed.) *Erkenntnisse und Meinungen II. Göttinger Orientforschungen. Syriaca* 17, Wiesbaden, 115-130; MARKUS, R. (1990) *The end of Ancient Christianity*, New York, pp. 115-121; KAHLOS, M. (2007) *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Hampshire, pp. 126-132; ARREDONDO, P. (2008) “Los deportes y espectáculos del imperio romano vistos por la literatura cristiana”, *FE* 10, 265-280. LUGARESI, L. (2008) *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico: 2-4 secolo*, Brescia.

⁶⁸ En opinión de Dagron, este milagro aporta una preciosa información acerca del riesgo de incendios que existía en la Constantinopla de la época y que avanzan la tragedia de 465, cuando un incendio arrasó ocho de los barrios de la ciudad: DAGRON, G. (1974) *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, pp. 525-530.

παρθένον αὐτὴν μετὰ ἀγριωτέρου καὶ σχήματος καὶ βλέμματος καὶ βαδίσματος ἀνὰ τὴν πόλιν ἅπασαν περιθέουσαν, καὶ τὰς χεῖρας συχνότερον ἀποκροτοῦσαν, καὶ τὸν Μαριανὸν καὶ τὴν ὕβριν ἀναβοῶσαν, καὶ τὸ ἤδη λήψεσθαι δίκην ἐπαπειλοῦσαν. τὸ δὲ ἦν ὕπαρ λοιπόν, οὐκ ὄναρ ἔτι. τῇ γὰρ ὄψει ταύτη εὐθύς καὶ ὁ ἐκείνου θάνατος ἐπηκολούθησεν· ὡς συμβῆναι κατὰ ταῦτον ἄμφω, καὶ τὸν Κάστορα διηγείσθαι τὴν ὄψιν, καὶ τινὰς ἑτέρους τὸν Μαριανοῦ θάνατον ἀπαγγέλλειν· ὡς καὶ πᾶσιν ἅμα πολλὴν ἐγγενέσθαι φρίκην, καὶ οὐχ οὕτως ἀπὸ τοῦ πράγματος, ὅσον ἀπὸ τοῦ τάχους. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε τε ἔσχευεν καὶ ὧδε ἐτελεύτησε (*Mir.* 29, 32-45).

Un tal Cástor, hombre excelente, que procedía de una familia de Licaonia, pero que habitaba en nuestra Seleucia, que se ocupaba del ejército del mar en las provincias; éste, la misma noche de la vigilia de su fiesta, tuvo la siguiente visión: la propia virgen con un aspecto, una mirada y un paso furioso rodeaba desde arriba toda la ciudad, aplaudiendo con sus manos ininterrumpidamente, clamando contra Mariano y su soberbia y amenazando con que recibiría su castigo en breve. Pero aquello fue la realidad, no un sueño. Pues la muerte de aquel se produjo al instante siguiente de aquella visión. Y ambas cosas se juntaron a la vez: Cástor relataba su visión y otros anunciaban la muerte de Mariano. Y sobrevino un gran estremecimiento para todos y no por el hecho en sí, sino por la rapidez. Así sucedió y así acabó.

Por otro lado, es también notable la presencia de milagros en los que la santa protege a toda una ciudad en un clima de tensión y de inestabilidad como el que se vive en la región por causa de los bandidos isaurios. En el milagro 5 se nos narra cómo la ciudad de Seleucia fue salvada del ataque de unos bandidos que seguramente una mano posterior se ocupó de identificar con los Ἀγαρηνοί. Como señala Dagron (1978: 114-115) parece poco probable que los árabes se adentraran en la llanura cilicia para llegar hasta Seleucia. Seguramente se trate de esos vecinos isaurios que se dedicaban al bandidaje y que son derrotados en el milagro 13 por el general Saturnilo y que Dagron (1978: 115-119) relaciona con las diversas revueltas isaurias en los siglos IV y V.

Protección similar ofrece la santa en el milagro 6 a su Iconio natal. Aunque el hagiógrafo no nos aporte datos concretos sobre la procedencia de los enemigos a los que se enfrenta, todo parece indicar que se trataría de los bandidos isaurios que tenían en jaque a toda la región ya desde el siglo I a.C.⁶⁹, según el testimonio de Amiano Marcelino, y que en la época continuaban activos y sembrando el pánico⁷⁰. Estos mismos bandidos aparecen en el milagro 16 en el que Tecla protege al heraldo imperial

⁶⁹ HONEY, L. (2006) "Justifiably Outraged or Simply Outrageous? The Isaurian Incident of Ammianus Marcellinus 14, 2", Drake, H. A. (ed.) *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 47-56.

⁷⁰ SHAW, B. D. (1990) "Bandits Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued)", *JESHO* 33-3, 237-270.

Ambrosio en el camino que había de recorrer hasta Constantinopla atravesando Cilicia y Capadocia⁷¹.

Dicha inseguridad, con los bandidos isaurios como protagonistas, permanece en toda la recopilación de los milagros. El templo que Tecla manda construir en la ciudad de Selinunte para protegerla de las incursiones de los isaurios parece revelarse efectivo (*Mir.* 27). Aún así, la inestabilidad no parece llegar nunca a su fin, como lo denota el pillaje del propio templo de la santa protagonizado por estos bandidos isaurios (*Mir.* 28), quienes tras el saqueo retornan a su región, llamada metafóricamente Lestrigonia (πρὸς τὴν Λαιστρυγονίαν καὶ τὴν αὐτῶν ἠπειγόντο γῆν). De esta manera, consigue relacionar las regiones que habitaban los bandidos isaurios con esta mítica ciudad que aparece en la *Odisea*, cuyos habitantes destacan por su gran ferocidad (*Od.* X 60 ss.), (cf. López-Salvá 1972: 248). Esta comparación aparece repetida un poco más adelante (φεύγοντας ἐπὶ τὴν αὐτῶν πάλιν Λαιστρυγονίαν) en una sección en la que aporta más datos de la región, como la ubicación al oeste de Seleucia de estas tierras y la separación entre ambos lugares por altas montañas.

En última instancia, otra prueba más de la tensión que se respiraba en la zona aparece en el milagro 32, cuando ante el acoso de los isaurios, el obispo Dexiano decidió transportar el tesoro (πάντα τὸν ἐν χρυσῷ καὶ ἀγρῶν κόσμον περιελών) del santuario de la santa a la ciudad de Seleucia, lugar en el que estaría más protegido. El hagiógrafo afirma que dicha actuación provocó las iras de la santa y, tras el revuelo formado, Dexiano devolvió las pertenencias de Tecla a su santuario (ἀνασκευάσαι πάλιν ἐκ τῆς πόλεως εἰς τὸν νεῶν τὸν τε κόσμον). Dicha disputa con la implicación directa de la santa ha sido interpretada como una prueba de la tensión existente entre el paredro encargado del santuario y el obispo de la ciudad. El primero no se fiaría de las intenciones del segundo con el tesoro de la santa de por medio⁷².

Por su parte, el milagro 26 indica una especial relación de Tecla con la ciudad de Dalisando⁷³. Aquí relata cómo la noche de su fiesta, Tecla partía de su santuario en

⁷¹ A propósito de dicho milagro, Traina comenta cómo la inseguridad de las tierras de Cilicia e Isauria causó gran preocupación en el seno del imperio durante el siglo V, para lo cual se nombró a Aquiles, un gobernador local, para reprimir militarmente a los isaurios y mitigar la inseguridad en la zona: TRAINA, G. (2009) *428 AD. An Ordinary Year at the End of the Roman Empire*, Princeton, pp. 18-20.

⁷² HELLENKEMPER, H. (1992) "Ecclesiastical Silver Hoards and Their Findspot: Implications for the Treasure Found at Korydalla, Lycia", in Boyd, S.A. & Mango, M.M. (eds.) *Ecclesiastical Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, pp. 67-68.

⁷³ Como curiosidad cabe destacar cómo este topónimo es interpretado por nuestro autor en *Mir.* 30, 5-7 como una contracción de dos nombres de divinidades: Δαμαλῖς, heroína femenina asociada a Σάνδας, el segundo nombre, dios indígena cilicio considerado por Amiano Marcelino (XIV 8, 3) como fundador de

Seleucia sobre un carro de fuego hasta otro templo que poseía en dicha ciudad. Su ubicación exacta nos es desconocida en la actualidad pero seguramente se situaba al noroeste de Seleucia (cf. Dagron 1978: 357 n. 1), quizá en la hodierna Sinapiç, al norte de la antigua Claudiópolis⁷⁴. Su estancia allí dura cuanto se alarga su celebración en dicho santuario en el que también ofrece diversos favores a sus fieles. Sin embargo, nuestro autor afirma que aunque estaba en Dalisando no descuidaba su templo de Seleucia, destacando el gran poder del ojo de los santos (ἀγίων γὰρ ὀφθαλμὸς οὐκ εἴργεται, οὐ κωλύεται μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα φοιτᾶν ἀεὶ τε καὶ εἰς ὅποσα καὶ ὅποτε βούλονται χωρία καὶ ἔθνη καὶ ἄσθη καὶ πόλεις)⁷⁵. El milagro se cierra con un recuerdo de nuestro autor a las veces que Tecla salvó a Dalisando de un asedio al aparecer entre las montañas (τὴν αὐτὴν δὲ ταύτην Δαλισανδὸν πολλακίς καὶ πολιορκίας ἢ αὐτὴ δῆπου μάρτυς ἐξήρπασε).

En último lugar, es nuestra intención analizar brevemente la protección que Tecla ofrece a los hombres de letras y que tiene que ver con la propia formación del autor del texto. En mitad del milagro 37, tras haber relatado la curación que la santa le había ofrecido a un ciudadano chipriota que había perdido la vista, el hagiógrafo introduce una serie de milagros (38, 39, 40 y 41) en los que la santa asiste a rétores y gramáticos y se convierte en su protectora (cf. Jonhson 2006: 153-160).

εἶτα οὐ κατεροῦσιν ἡμῶν οἱ λόγοι, καὶ καταβοήσουσι πρὸς τοὺς ἐλλογίμους τῶν ἀνδρῶν, εἰ μόνοι παροφθεῖεν ὑφ' ἡμῶν, καὶ ταῦτα οὐ παραφθέντες ὑπὸ τῆς μάρτυρος, ἀλλὰ γὰρ καὶ πολλακίς τετυχηκότες θαυμάτων ἐν ἀνδράσι σοφοῖς τε καὶ ἐλλογίμοις ; φέρε οὖν, ἃ τέως μεμαθήκαμεν εἰπωμεν, ἵνα ἔχοιεν ἡμῖν καὶ οἱ λόγοι χάριν, ὡς τῆς οὕτω καὶ αὐτοὶ μακαρίας τῶν θαυμάτων χοροστασίας ἀξιωθέντες (*Vita* 37, 5-11).

¿Pero es que las letras no van a acusarnos a nosotros, y a gritar en favor de los más ilustres de los hombres, si han sido los únicos despreciados por nosotros y eso que no han sido despreciados por la mártir, sino que muchas veces les ha procurado milagros a hombres sabios e ilustres? ¡Vamos! Digamos lo que hemos podido saber hasta hoy, para que las letras obtengan la gracia de nuestra parte, puesto que ellas también son dignas de este bienaventurado coro de milagros.

Tarso y asimilado a Hércules. Dicha etimología, siguiendo a Dagron (1978: 371 n. 3), parece algo forzada. ROSCHER, N.H. (1915) *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. IV, Leipzig, pp. 319-333.

⁷⁴ BEAN, G.E. & MITFORD, T.B. (1970) *Journeys in Rough Cilicia in 1964-1968*, Wien, pp. 224-225.

⁷⁵ Esta serie de referencias al poder del ojo de los santos, unido a las curaciones obradas por Tecla para proteger la salud ocular ha sido destacada como un *topos* común en la literatura hagiográfica de este período: COX MILLER, P. (2009) *The corporeal imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia, pp. 106-107.

El primero de estos milagros (38) narra cómo Tecla utiliza su poder para curar al gramático Alipio, padre del también gramático Olimpico. En realidad, la enfermedad de Alipio no es más que una excusa utilizada por nuestro autor para mostrar a Tecla como protectora de los hombres de letras. En efecto, el hagiógrafo incluso detalla la situación poniendo en boca de Alipio un verso homérico (*Il.* I 365) que la santa agradece por lo apropiado de la situación.

ὄθεν καὶ ἡ μάρτυς ἐπιταχύνουσα – φιλόλογος γὰρ καὶ φιλόμουσος, καὶ αἰεὶ χαίρουσα τοῖς λογικώτερον εὐφημοῦσιν αὐτήν – ἀπαλλάττει τοῦ κινδύνου τὸν ἄνθρωπον. ἀπαλλάττει δὲ οὕτως· ἐπιφοιτήσασα νύκτωρ αὐτῷ καὶ ἡ ἔθος αὐτῆ πρὸς τοὺς ἀρρώστους αἰεὶ ποιεῖν, παραδείξασα τε ἑαυτήν ἥτις εἶη τῷ σχήματι, εὐθὺς ἤρετο ὅ τί τε πάσχοι καὶ ὅ τί βούλοιο. ὁ δὲ ὑπολαβὼν ἔφη·

«οἶσθα· τί ἢ τοι ταῦτ' ἰδυίη πάντ' ἀγορεύω;»

ὁ ἔστι μὲν ἐξ Ὀμήρου, ὁ δὲ λαβὼν εὐστοχώτατα – μᾶλλον ἤπερ Ἀχιλλεὺς τότε πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα τὴν Θέτιν – εἶπεν, ἴν' ἅμα καὶ πρεσβεύῃ τὴν αὐτὸς αὐτοῦ τέχνην, καὶ δυσωπήσῃ τὴν παρθένον τῷ καλλίστῳ τούτῳ καὶ ἀρμοδιωτάτῳ. ἐπιμεδιάσασα γοῦν ἡ μάρτυς καὶ ἡσθεῖσα ἐπὶ τε τῷ ἀνδρὶ, ἐπὶ τε τῷ ἔπει, θαυμάσασα δὲ καὶ ὡς μάλα ἀρμοδίως ἀπεκρίνατο, [...] (*Vita* 38, 3-21).

Entonces la mártir se apresuró – pues es amiga de las letras y amiga de las artes, y siempre disfruta con los elogios más elocuentes – y libró al hombre del peligro. Lo libró así. Se le apareció durante la noche, como tiene por costumbre hacer con los que están enfermos, se mostró ella misma con su propia apariencia y le preguntó al punto de qué sufría y qué era lo que quería. Él le respondió:

“Tú lo sabes. ¿Para qué voy a decírtelo a ti, que todo lo conoces?”

Es un pasaje de Homero, pero el que lo dijo lo hizo con más tino – pues era Aquiles quien entonces hablaba a su madre Tetis – para al mismo tiempo indicarle su profesión y emocionar a la virgen con aquel bello y agradabilísimo verso. En efecto la mártir se sonrió al escuchar al hombre y a su canto, y se admiró de que lo hubiera elegido tan convenientemente, [...].

Sin embargo, el interés de la santa por las letras no se reduce a la protección que ofrece a este Alipio, al rétor Isocasio en el milagro 39, al también rétor Aretarco en el milagro 40 o al propio autor del texto en el milagro 41. Esta afirmación se sustenta sobre el papel determinante de la santa en la propia redacción de la obra. En el prólogo de la *Vida* el hagiógrafo ya había afirmado que había sido llevado a esta tarea por la insistencia de la petición de la santa y por el consejo de su maestro Aqueo. La implicación de la santa es tal que en un cierto momento de la narración, cuando las fuerzas de nuestro autor comienzan a flaquear, se le aparece para darle ánimos con el objetivo de que acabe su obra, en un milagro que no sólo nos sirve como testimonio de la protección de Tecla hacia los hombres de letras, sino también como muestra de la

posible existencia de un *scriptorium* en el complejo monástico dedicado a Tecla en el que nuestro autor habría escrito los milagros y se encontraría en el momento de esta aparición de la santa o en el que Egeria habría leído los *Hechos de Pablo y Tecla* en su estancia en el santuario (cf. Dagron 1978: 58).

ἐν ᾧ καιρῷ τὴν περὶ τοῦ θαύματος τούτου ἐποιοῦμην γραφήν – οὐδὲ γὰρ τότε μοι παρὰ τῆς μάρτυρος ὑπάρξαν σιωπῆσαι καλόν – συμβαίνει τι καὶ τοιοῦτο. ὀλιγόρως μὲν γὰρ εἶχον ἤδη περὶ τοῦ συλλέγειν καὶ γράφειν αὐτὰ ταῦτα, ὁμολογῶ, καὶ ῥαθύμως ἠπτόμην λοιπὸν καὶ δέλτου καὶ γραφίδος, ὡς ἂν καὶ ἀπειρηκῶς λοιπὸν περὶ τὴν τῶν θαυμάτων τούτων ἔρευνάν τε καὶ συλλογὴν. οὕτω δὲ ἔχοντί μοι καὶ χασμιῶντι λοιπὸν ἔδοξεν ἡ μάρτυς πλησίον ἐν ᾧ μοι παρακαθέζεσθαι, οὐπερ καὶ ἔθος ἦν μοι τὴν πρὸς τὰ βιβλία ποιεῖσθαι συνουσίαν, καὶ ἀφαιρεῖσθαι μοι τῆς χειρὸς τὴν τετράδα, ἐν ἧπερ καὶ ταῦτα ἐκ τῆς δέλτου μετεγγραφόμεν. καὶ δὴ καὶ ἀναγινώσκειν ἔδοκε μοι καὶ ἐφήδεσθαι καὶ μειδιᾶν, καὶ ἐνδείκνυσθαι μοι τῷ βλέμματι ὡς ἀρέσκοι τότε τοῖς γραφομένοις, καὶ ὡς δέοι με ἀναπληρῶσαι τὸν πόνον τοῦτον καὶ μὴ ἀτέλεστον καταλιπεῖν, μέχρις ἂν ἐξῆ μάλιστα, ἃ ἕκαστος οἶδε καὶ ἄπερ σὺν ἀκριβείᾳ δυνατόν, παρ' ἑκάστου μανθάνειν· ὥστε με μετὰ τὴν ᾧ τὴν ταύτην δέουσαν τε πληρωθῆναι καὶ προθυμίας ὑποπλησθῆναι καὶ ἄψασθαι πάλιν δέλτου καὶ γραφίδος, καὶ τοῦτο ποιεῖν μέχρι περὶ ἂν αὐτὴ κελεύῃ (*Mir.* 31).

En el mismo momento en el que yo estaba poniendo por escrito este milagro – pues no conviene silenciar el honor que me vino de parte de la mártir – me sucedió lo siguiente. En efecto, me había descuidado entonces de compilar y escribir estos asuntos, lo confieso, y con pereza sujetaba la tablilla y el estilete, como si ya hubiera renunciado a la investigación y a la recopilación de los milagros. Cuando me encontraba así, bostezando, me pareció en una visión que la mártir se sentaba cerca de mí, allí dónde acostumbraba a consultar mis libros, y separaba de mis manos el cuaderno, en el que yo transcribía este texto desde la tablilla. Y entonces me pareció que leía, inspeccionaba, sonreía y me indicaba con su mirada que le gustaba lo que entonces estaba escribiendo y que era necesario completar esta obra y no dejarla inacabada, hasta que no hubiera llegado a saber de cada uno lo que cada uno sabe y lo que se puede saber con exactitud. A pesar de que después de aquella visión quedé lleno de temor, también fui insuflado de ánimo y cogí de nuevo la tablilla y el estilete e hice aquello hasta donde ella me había ordenado.

4.6. Las fuentes de la *Vida* y los *Milagros*

En este apartado nos encargaremos de enumerar y analizar las numerosas fuentes que inspiran el conjunto de la *Vida y Milagros* y que hacen referencia ya de manera literal o de modo aproximado a los textos bíblicos y, sobre todo, a los textos griegos. En

primer lugar, analizaremos las fuentes bíblicas que encontramos en el conjunto de la obra distinguiendo entre los textos veterotestamentarios, los neotestamentarios y los de los escritores cristianos de los siglos anteriores. En segundo lugar, las fuentes griegas las analizaremos separadamente por grandes bloques genéricos separando los pasajes que proceden de la épica, la historiografía, la tragedia, la filosofía, la retórica, la novela o la gramática.

4.6.1. Fuentes bíblicas

Antiguo Testamento

- *Vita* 9, 36-38. El texto ensalza la figura de Job, propuesto por Pablo a Tecla como ejemplo de cristiano que lucha con vehemencia contra el demonio (φεύξεταί σε μάλλον ἢ τὸν Ἰὼβ ἐκεῖνον, ὃν ὅτε τοῖς μυρίοις κατεπολέμησε κακοῖς, τότε καθ' ἑαυτοῦ νικηφόρον ἀνέδειξε). La alusión hace referencia al tema general de *Job* 1-2.
- *Vita* 9, 74-75. Todavía en el mismo discurso de Pablo a Tecla sobre la naturaleza del demonio se recoge de manera aproximada lo que se dice en *Salmos* 44, 5 (καὶ ἔντεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε).

ἀλλ', ὅπερ εἶπον, Χριστὸν ἔχουσα βασιλέα καὶ σύμμαχον, ἤδη δὲ καὶ νυμφίον, εὖ δὲ καὶ αὐτὴ παρεσκευασμένη τὴν γνώμην, εὐοδοῦ καὶ κραταιοῦ καὶ βασίλευε.

Pero, como te dije, con Cristo como rey y aliado, e incluso como esposo, bien dispuesta tu voluntad, hará buen camino, vencerá y reinará.

- *Vita* 12, 7-9. El autor introduce una de sus habituales interpolaciones para introducir una cita que toma de *Isaías* 53, 7 que aparece también en *Hechos* (8, 32) (ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωτος), para comparar a Tecla con un cordero como sucedía también en los *ATH*.
- *Vita* 12, 63-71. Hace referencia a los tres jóvenes (Sadrak, Mesak y Abed-Negó) arrojados al horno según el libro de *Daniel* (3, 21-27), puesto que se negaban a reconocer a los dioses que el rey Nabucodonosor adoraba. Lo interesante de la cita es que el hagiógrafo la introduce a propósito del primer martirio de Tecla en Iconio estableciendo un paralelo entre ambos, a pesar de que otorga un valor mayor al prodigio en favor de la joven a causa de la tormenta desencadenada por voluntad divina.

φασὶ δὲ τοὶ καὶ παῖδας Ἑβραίων ἐν Βαβυλῶνι τῇ μεγάλῃ τῇ Μήδων, τρεῖς ὄντας, φιλανθρώπου ποτὲ καὶ τοιούτου τυχεῖν τοῦ πυρός, τοῦ Θεοῦ τότε κάκεινο τὸ πῦρ ἡμερώσαντος. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν τοῦτο μόνον ὑπῆρξε, καὶ τὸ θαῦμα ἔστη, ἐνταῦθα δὲ καὶ ἡ γῆ τὴν παράνομον ἐμαρτύρατο βίαν, μέγα τι καὶ διωλύγιον ὑπηχῆσασα, καὶ οὐρανὸς ὄμβρον ἀφῆκεν, οὐκ ἀτμοῖς, οὐ νεφέλαις πρότερον καλυφθεῖς, ἃ δὴ καὶ ὄμβρων εἶναι πιστεύεται τε καὶ λέγεται μηνύματα, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δὲ τοῦτο ποιῆσαι προσταχθεῖς ἐπὶ τιμῇ καὶ συμμαχίᾳ τῆς μάρτυρος.

Se cuenta que tres niños hebreos en Babilonia, la gran ciudad de los Medos, encontraron por suerte un fuego así de amistoso, fuego que Dios también aquella vez había apaciguado. Pero allí sólo esto sucedió, y se produjo el milagro, mientras aquí incluso la tierra fue testigo de esta injusticia con violencia, extendiéndose su estruendo hacia lo lejos, y el cielo hizo caer una lluvia torrencial sin estar cubierto ni haber tenido antes nubes de las que se cree y se dice que anuncian agua, pues todo fue hecho por Dios para aportar honor y apoyo a la mártir.

- *Vita* 19, 38-40. De nuevo nuestro autor utiliza la analogía entre el primer martirio de Tecla en Iconio con el fuego como protagonista con el de los tres jóvenes del libro de *Daniel* (3, 16-27) a propósito de su segundo martirio. El autor trata de establecer el paralelo entre ella y estos jóvenes a través de la negativa a reconocer los dioses que las autoridades les exigen, si bien en la historia de Tecla no aparece una renuncia explícita de los dioses paganos como sí sucedía en la otra historia.

τοῖον δὴ τι κατὰ τοῦ πυρός τοῦ κατὰ τὸ Ἰκόνιον γέγονεν, εἰ δὲ βούλει, καὶ τὴν Βαβυλῶνα καὶ τοὺς τρεῖς παῖδας·

Se trataba de algo parecido a lo que había sucedido en la pira en Iconio, y si se quiere, también en Babilonia con los tres niños.

- *Vita* 19, 43-45. Un poco más adelante sigue el paragón con otro pasaje del libro de *Daniel* (6, 17-24) en el que esta vez es el propio Daniel el que es comparado con Tecla a causa del célebre episodio con los leones. De nuevo, el hagiógrafo se vanagloria de la superioridad del milagro obrado en favor de Tecla.

καὶ Δανιὴλ δέ, ὃν φασὶ τὸν Ἑβραῖον νεανίσκον συγκαθειροχθέντα ποτὲ λέουσι, σῶόν τε καὶ ἀσινῆ τῶν θηρίων ἐκείνων ἀπαλλαγῆναι, οὐ τῆς τῶν θηρίων φύσεως τοῦτο βουλομένης, τῆς δὲ τοῦ Θεοῦ δυνάμεως τοῦτο ἐργασαμένης. ἀλλὰ παρὰ Βαβυλωνίους μὲν, παρ' οἷς καὶ τὸ θαῦμα γέγονε, τοῦτο γέγονε μόνον, τὸ μὴ διαφθαρεῖν τὸν νέον, ἐνταῦθα δὲ καὶ πόλεμον ὑπὲρ τῆς Θέκλας ἤρειτο πρὸς ἄλληλα τὰ θηρία· τοσοῦτον ἄρα παρ' ἡμῖν μᾶλλον τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαύματος.

Y Daniel, el joven hebreo del cual se dice que fue encerrado una vez con los leones, escapó sano y salvo de aquellas fieras, no porque así lo determinó la naturaleza de las fieras, sino porque el poder de Dios lo llevó a cabo. Aun así para los babilonios, donde sucedió el milagro, sólo sucedió esto: que el joven no murió, mientras que aquí estalló una guerra entre las fieras por causa de Tecla. ¡Cuánto mejor es nuestro milagro!

- *Vita 21, 11-17.* A propósito de la escena final del martirio de Tecla en Antioquía, el autor sostiene que Dios no suele recurrir a hacer demostraciones de fuerza para recordar su superioridad divina. Por ello hace referencia a las plagas que cayeron sobre Egipto según el *Éxodo* (7-10).

εἶωθε γὰρ οὐκ ἐκ περισυίας ποτὲ ἢ δυνάμεως ὀρμᾶν κατὰ τῶν ἀνέδην ἀσεβούντων ὁ Θεός, ἀπὸ δὲ σκνιπῶν καὶ βατράχων καὶ μυιῶν καὶ παρνόπων καὶ ἐτέρων τινῶν τοὺς μεγάλα δύνασθαι βουλομένους αἰεὶ καταγωνίζεσθαι, παιδιᾶς μᾶλλον, οὐ σπουδῆς ἔργον ποιούμενος τὴν τῶν δοκούντων ὑψηλῶν καὶ ἀθέων κατάλυσιν, ὥσπερ δὴ κἀνταῦθα γεγένηται.

Dios no acostumbraba a precipitarse con su superioridad o su poder contra aquellos que cometían un cruel acto impío, sino que con gusanos, ranas, moscas, langostas y otros animales combate contra aquellos que anhelan un gran poder, como si se tratara más bien de un juego de niños que de un asunto serio, procurando la destrucción de los ateos de mejor reputación, como estaba sucediendo en aquel momento.

- *Vita 22, 31-37.* En este momento de la narración nuestro autor compara la maldad de Juliano el Apóstata, Ostanos y Simón el Mago con la santidad de dos personajes del *Antiguo Testamento* como Elías y Moisés y dos del *Nuevo* como Pedro y Pablo. El primero del que habla es el propio Elías, capaz de dominar el clima a su antojo, cuando se lo demandaba a su dios (*I Reg. 17-18*).

οἶος Ἥλιος ἐκεῖνος, μικρὰ μὲν ἄττα φθεγγόμενος καὶ ἀγροικικὰ ῥήματα προϊέμενος, μεγάλα δὲ ἐργαζόμενος. καὶ γὰρ αἰεὶ τι πάντως διετέλει μεγαλουργῶν, ὅς γε καὶ ἀπὸ μόνου τοῦ· ζῆ Κύριος, ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ σήμερον, εἰ ἔσται ὑετὸς ἐπὶ τὴν γῆν, εἰ μὴ διὰ στόματός μου, καὶ κλείσας ἐπὶ τρισὶν ὅλοις ἔτεσι καὶ μηνσὶν ἕξ τὸν οὐρανὸν καὶ τηρήσας ἀνέφελον, καὶ πάλιν ἀνοίξας αὐτὸν καὶ ποιήσας ὀμβροτόκον κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτῶ.

Así era Elías, que apenas abriendo la boca y utilizando palabras de lo más rudimentario, realizaba grandes maravillas. Pues siempre se cumplía aquello que sólo él decía: “Por la vida del Señor, ante el cual yo me presento hoy, si llueve sobre la tierra, sólo será porque yo lo mando”, cerrando el cielo durante tres años y seis meses y manteniéndolo sin nubes, para abrirlo de nuevo y provocar la lluvia según su voluntad.

- *Vita 22, 38-43.* La lista continúa con Moisés, del cual se destaca la derrota que infligió a los amalequitas cuando levantaba su mano (*Ex. 17, 11*) y la famosa historia de la separación de las aguas del Mar Rojo (*Ex. 14, 15-30*).

οἶος ἦν Μωϋσῆς, ὁ ἐξ εὐχῆς μόνης καὶ τῆς τῶν ἱερῶν αὐτοῦ χειρῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνατάσεως ἔθνος ὅλον, τὸ τῶν Ἀμαληκιτῶν, καταστρατηγήσας· καὶ θάλαττη πάλιν οὕτω, τοσοῦτω καὶ ἀστάτῳ στοιχείῳ, τάναντία ἐπιτάξας – διεἰλέ τε γὰρ αὐτὴν εἰς πορείαν τοῦ λαοῦ, καὶ πάλιν συνήγαγεν – εὐχῇ καὶ τοῦτο κάκεῖνο ποιήσας.

Así era Moisés, que sólo con la oración y con alzar sus santas manos hacia el cielo derrotó a una nación entera, la de los amalequitas. Y ordenó al mar, tan inmenso elemento, mostrarse contrario a su naturaleza, pues lo separó para el paso de su pueblo, y de nuevo lo juntó. Tanto esto como aquello lo hizo con la oración.

- *Vita 27, 49-53.* Nuestro autor relata la ascensión de Tecla a una colina cercana a Seleucia que le servirá de residencia para llevar una vida ascética y la compara a la vida de Elías en el Monte Carmelo (*II Reg. 1-2*) y a la de Juan el Bautista en el desierto (*Mt. 3, 1-17; Mc. 1, 3-11; Lc. 1, 1-22; Jn. 1, 6-28*).

ἐν ταύτῃ τοίνυν τῇ πόλει καταχθεῖσα καὶ ἀρεσθεῖσα, καὶ τὴν γείτονα καὶ πρὸς μεσημβρίαν ἀνεστηκυῖαν καταλαβοῦσα κορυφήν, ποιεῖται μὲν ἑαυτῆς ἐνδιαίτημα, ὡς Ἡλίας τὸν Κάρμηλον, ὡς Ἰωάννης τὴν ἔρημον·

Así pues, llegada a esta ciudad y encantada con ella, tras ascender a una pequeña colina cercana situada hacia el sur, allí fijó su morada, como Elías en el Carmelo, como Juan en el desierto.

- *Mir. 14, 10-15.* Ya en los *Milagros*. Nuestro autor compara a la mujer del ya mencionado Hipsistio con Ana, la madre de Samuel (*I Sam. 1-2*). La analogía se establece gracias a la oración insistente que ambas mujeres dirigen a dios. La primera para lograr la conversión de su marido, la segunda para pedirle un hijo varón, aspecto que el hagiógrafo critica abiertamente.

τὸν νεῶν τοιγαροῦν ἀεὶ τῆς μάρτυρος καταλαμβάνουσα, τῆς μὲν Ἄννης ἐκεῖνης ἦς καὶ πολὺ κλέος ἐν ταῖς θεαῖς ἐστὶ γραφαῖς ἐμιμείτο τὴν στάσιν, τὰς εὐχὰς, τὰ δάκρυα, τὴν ἐπὶ ταῖς εὐχαῖς καὶ λιταῖς διακαρτέρησιν, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τοῦ κτήσασθαι παῖδας – Ἰουδαϊκῆς γὰρ ἀπειροκαλίας τὸ αἴτημα – ἵνα δὲ χριστιανὸν καὶ πιστὸν ἐπίδη τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα.

Así, al venir constantemente al templo de la mártir, imitaba a aquella Ana, de la que goza de una gran fama en las sagradas escrituras su firmeza, sus plegarias, sus lágrimas, y su persistencia en hacer plegarias y súplicas, y no para tener hijos – petición propia de la vulgaridad judía –, sino para ver a su marido convertido en cristiano y creyente.

- *Mir.* 26. El hagiógrafo afirma que el día de la celebración de la festividad de la santa situándose en un lugar concreto, en la cima de la montaña frente al santuario (ὕπερ τὴν ἀκρόρειαν τοῦ κατ' αὐτὴν ὄρους ἀνεστηκῶς), y girando la vista hacia occidente (πρὸς δὲ δύσιν τὴν ὄψιν κέκτηται), se observaba a la santa guiando un carro de fuego y marchando de su casa en Seleucia a su casa en Dalisando (γενόμενος δὲ αὐτόθι καὶ ἀγρουπνήσας ὄρᾳ πυρίνῳ ἄρματι ὑψοῦ τοῦ ἀέρος βεβῶσαν τε τὴν παρθένον καὶ διφρηλατοῦσαν, καὶ οἴκοθεν οἴκαδε ἐπειγομένην ἀπὸ τῶν κατὰ Σελεύκειαν ἐπ' ἐκεῖνο τὸ νυμφευτήριον). Para este pasaje Dagron (1978: 357 n. 4) señala el uso de un vocabulario arcaizante que ejemplifica con las formas διφρηλατοῦσαν y βεβῶσαν. La preparación del carro en el que marcha a Dalisando la describe con unos ecos homéricos claros cuando indica cómo equipaba a los caballos antes de su partida siguiendo *Ilíada* V 720 y VIII 382⁷⁶, (ἐκάστου ἔτους καὶ κατὰ ταὐτὸ τῶν ὠρῶν τὸ χαριέστατον ἀπαίρει μὲν ἐκ τῆς κορυφῆς ταύτης ἵππους ἐντυναμένη – εἶπεν ἄν τις ποιητικῶς –).

Por otro lado, el motivo del carro de fuego aparece tanto en la tradición cristiana (Elías) como en la griega (Medea). La inspiración de nuestro autor es el pasaje del *Antiguo Testamento* en el que se produce el relevo de Eliseo a Elías como profeta. En esta escena aparece un carro de fuego entre ambos y un torbellino conduce a Elías al cielo. En la *Septuaginta* se emplea el sintagma ἄρμα πυρός (*4Reg.* 2, 11). Por su parte, nuestro autor utiliza πύρινον ἄρμα, atestiguado en numerosos pasajes de los escritores cristianos precedentes en relación a la historia de Elías⁷⁷. En nuestra opinión, el hagiógrafo sigue esta corriente ya que se acerca más desde el punto de vista ideológico y lingüístico a estos escritores. Además, en la *Medea* (1321) Eurípides utiliza el término ὄχημα para aludir al carro que le había regalado su abuelo Helios.

- *Mir.* 28, 61-65. En este milagro 28 se narra el pillaje llevado a cabo por unos bandidos en el santuario de Tecla. El autor recuerda la capacidad de amor y, sobre todo,

⁷⁶ FENNER, F. (1912) *De Basilio Seleucensis quaestiones selectae*, Marburg, p. 16

⁷⁷ *Iren. Adv. Haer.* 6, 25; *Greg. Nys. In cant.* 6, 295, 11; *PG* 46, 845, 22; *Bas. Caes. PG* 31, 428, 45; *Aster. Hom.* 3, 15, 2, 5; *Chrys. PG* 47, 414, 2; 53, 24, 18; 53, 81, 46; 62, 71, 10; 59, 569, 1; 59, 581, 69; 61, 769, 35; *Dyd. Com. in Zac.* 1, 342, 10; *Ephr. Syr. Paraen.* 340, 7; *In Eliam* 64, 13.

de cólera que Dios puede ser capaz de desarrollar con los ejemplos paradigmáticos de Nínive (*Jon.3, 1-10*) y de las no menos célebres Sodoma y Gomorra (*Gen. 18-19*).

καὶ φιλανθρωπίας μὲν τὴν Νινευὴ πόλιν ὅλην καὶ πολυάνθρωπον ἐξ ὀλίγων δακρύων μετανοίας σωθεῖσάν τε καὶ ὑψωθεῖσαν, ὀργῆς δ' αὖ πάλιν τὰς Σοδομιτῶν καὶ Γομορρητῶν πόλεις, ὅλον ἔθνος, πανωλεθρία καταδικασθὲν δι' ἀνουθέτητον καὶ ἀμετάβλητον πονηρίαν.

De su amor a los hombres, tenemos a la ciudad entera de Nínive, populosa, salvada y glorificada por unas pocas lágrimas de arrepentimiento, mientras que de su cólera, al contrario, tenemos las ciudades de Sodoma y Gomorra, una nación entera, condenada a la destrucción total a causa de su irreflexiva e inmutable maldad.

- *Mir. 44, 25-32*. En este pasaje nuestro autor, a propósito de un cristiano egipcio llamado Pablo que llevaba una vida ascética y se había hospedado en el santuario de Tecla, hace mención una vez más de Elías (*I Reg. 17, 1-19*) y de la carrera de Eliseo (*I Reg. 19, 19-21*) e introduce una cita literal de los *Salmos* (148, 8).

[...] ἄνδρα παρομαρτοῦντα τῷ βίῳ τοῖς κρατίστοις ἐκείνοις καὶ οὐρανομήκεσιν Ἠλίᾳ καὶ Ἰωάννῃ, τὸν Σάμον ἐκείνον, τὸν τῷ μεγίστῳ Ἐλισσαίῳ καὶ τοῖς κατ' ἐκείνον ἁγίοις παραθέοντα – καὶ γὰρ, εἰ καὶ τὴν πόλιν ταύτην ὁ Σάμος ᾤκει, μᾶλλον τῶν τὸ μαρτύριον οἰκοῦντων ἐνδιέτριβε τῷ νεώ, δις ἐκάστης ἡμέρας ἀνιῶν μετὰ ψαλμωδίας· καὶ τὸ κωλύον ἦν οὐδὲν, «οὐ πῦρ, οὐ χάλαζα, οὐ χιών, οὐ κρύσταλλος, οὐ πνεῦμα καταγίδος», ὡς πού φησι ὁ θεσπέσιος Δαβίδ – [...].

[...] hombre que siguió la vida de aquellos hombres sapientísimos y celestes como Elías y Juan; aquel Samos, que igualó al propio Eliseo y a los santos como aquel – pues, aunque Samos vivió en esta ciudad, pasó más tiempo en el templo que los que viven en el martirio, subiendo allí cantando salmos dos veces al día, y nada se lo impedía, “ni el fuego, ni el granizo, ni la nieve, ni el hielo, ni el viento huracanado”, como dice en algún lado el divino David – [...].

Nuevo Testamento⁷⁸

- *Vita Prol. 43-46*. En el prólogo general del texto, el autor compara su obra con la de Lucas al escribir el *Evangelio* (Lc. 1, 1-4) y los *Hechos* (Acta 1, 1). De ese mismo modo, el hagiógrafo escribe la *Vida* y los *Milagros* y además dedica su obra a un tal Aqueo, igual que Lucas hace lo propio con Teófilo.

⁷⁸ En este apartado hemos dejado fuera tanto las referencias onomásticas que se relacionan con los textos neotestamentarios que ya han sido comentadas a propósito de los *Hechos de Pablo* y *Tecla* como las menciones de las ciudades que sirven de escenario de la historia.

ὡσπερ οὖν καὶ ὁ θαυμάσιος Λουκᾶς φαίνεται πεποικῶς ἐν τε τοῖς θείοις Εὐαγγελίοις, ἐν τε τῷ περὶ τῶν ἀποστόλων συντάγματι, προτάξας τὸν Θεόφιλον, ᾧ καὶ τὸν πάντα πόνον ἀνέθηκε τῆς θείας συγγραφῆς.

Del mismo modo que el admirable Lucas en el divino Evangelio y en la obra sobre los Apóstoles puso en primera fila a Teófilo, a quien había dedicado toda su labor de divina escritura.

- *Vita* 1, 6. La expresión ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν a propósito de María se basa en la *Epístola a los Hebreos* (1, 2) y sobre todo en la *Segunda Epístola de Pedro* (3, 3), donde parece hacer referencia al apocalipsis.
- *Vita* 1, 15-18. En esta primera parte de la *Vida* es donde encontramos un mayor número de alusiones a los textos neotestamentarios. Evidentemente la comparación con Esteban no podía faltar. Su historia aparece en los *Hechos* (6, 8-8). Según el hagiógrafo, Esteban encabeza a los mártires hombres y Tecla a las mujeres.

ὥστε τὸν μὲν Στέφανον ἡγεμονεύειν τῶν ὑπὲρ Χριστοῦ καὶ διὰ Χριστὸν ἀγωνισαμένων ἀνδρῶν, τὴν δὲ Θέκλαν τῶν γυναικῶν, ἐν ὁμοίοις διαγωνισαμένην τοῖς ἄθλοις.

De tal modo que Esteban, por un lado, encabeza a los hombres que luchan por Cristo y por causa de Cristo, mientras que Tecla, por el otro, encabeza a las mujeres, luchando en combates de similar naturaleza. Así sucedió.

- *Vita* 1, 19-22. Aquí hace alusión al pasado judío del apóstol Pablo que se narra en los *Hechos* (22, 3-4). Sin embargo, nuestro autor se basa en el propio *corpus* epistolar paulino en el que el apóstol se refiere a su pasado (*Gal.* 1, 13-14; *I Tim.* 1, 13). A continuación, se hace referencia indirecta precisamente al pasaje de los *Hechos* (9, 1-20) que narra la conversión del apóstol.

ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὃν μὲν Ἰουδαῖος τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ διώκτης καὶ τοῦ πατρῶου νόμου ζηλωτής, ὡς αὐτὸς πού φησιν, καὶ τοῦ εἶναι ἀπόστολος – τὸ δὲ ὅπως παρὰ τοῦ μακαρίου δεδιδάγμεθα Λουκᾶ – τοῦ ἀποστολικοῦ καὶ αὐτὸς εἶχετο δρόμου λοιπόν.

El divino Pablo, que era judío en un principio y perseguidor y partidario de la ley de sus antepasados, como él mismo dice, consideró digno recibir el bautismo y el mensaje divino para convertirse en apóstol – lo cual sabemos gracias al bienaventurado Lucas – y por sí mismo resolvió seguir a partir de entonces el camino apostólico.

- *Vita* 7, 29; 72; 74-75 y 76. El discurso de Pablo ante el gobernador se configura sobre la base de la apologética cristiana. Sin embargo, también aparece algún eco de las epístolas paulinas como la coordinación de los verbos ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλατρεύθησαν que aparece en la *Epístola a los Romanos* (1, 25); la oración παραγάγη μὲν τουτὶ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου que podemos leer en la *Primera epístola a los Corintios* (7, 31); las oraciones coordinadas δεῖ γὰρ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, καὶ τὸ φθαρτὸν τοῦτο μετενδύσασθαι ἀφθαρσίαν que recoge en esa misma *Primera epístola a los Corintios* (15, 53) curiosamente a la inversa de cómo las utiliza el hagiógrafo y la calificación de Dios en tanto que δημιουργός que aparece de manera exclusiva en la *Epístola a los Hebreos* (11, 10).

- *Vita* 9, 17-18. En este pasaje observamos el encuentro de Pablo y Tecla en prisión, momento que el apóstol aprovecha para instruir a la joven. Aquí nuestro autor pone en boca del apóstol la referencia al “camino evangélico” (ὁ εὐαγγελικὸς δρόμος) que aparece de forma similar, aunque no directamente, en los *Hechos* (20, 24).

- *Vita* 12, 2-5. Tecla parece poner en práctica en este fragmento los preceptos del apóstol Pablo en *1Cor* 14, 34-35, donde recomienda a las mujeres guardar silencio en la Iglesia y preguntar al llegar a casa a su marido si algo no había entendido ya que el hecho de que una mujer hablara en público se consideraba algo impúdico.

ἡ δὲ Θέκλα προῆκε μὲν οὐδ' ὅλως φωνήν, οὔτε γυναικικῆς εὐκοσμίας, οὔτε παρθενικῆς αἰδοῦς ἄξιον κρίνουσα δημοσιεύειν ὅλως φωνήν, καὶ προτιθέναι γλῶτταν παρθενικὴν πανδήμῳ θεάτρῳ.

Tecla, en cambio, no pronunciaba palabra alguna, pues juzgaba que no era digno de la modestia femenina, ni del pudor virginal pronunciar palabra alguna en público ni hacer oír su voz virginal ante tan nutrido auditorio.

- *Vita* 13, 58-59. Nuestro autor utiliza la metáfora del grano de trigo para compararlo con la espiga de la virginidad (ὁ τῆς παρθενίας οὔτος στάχυς) que cita en este capítulo, rememorando las palabras de Jesús en el *Evangelio de Juan* (12, 24).

πολύχους γὰρ καὶ ὁ κόκκος οὔτος τοῦ σίτου καὶ γνήσιος καὶ τῆς σῆς ἀποθήκης ἄξιος.

Pues este grano de trigo es muy fecundo, y es noble y digno de tu granero.

- *Vita* 15, 1-3. Con la llegada a Antioquía de Pablo y Tecla, el autor aprovecha para recordar cómo fue allí, en la Antioquía de Siria, donde por vez primera apareció el nombre de “cristianos”, según se cuenta en *Hechos* 11, 26 (χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς).

- *Vita* 22, 43-49. En este pasaje, nuestro autor habla del apóstol Pedro como modelo de conducta y destaca de él su poder de resurrección (*Acta* 9, 40) y su fortaleza para hacer trizas las cadenas que le sujetaban, aunque en realidad el prodigio se produce gracias a la llegada de un ángel del señor (*Acta* 12, 7-10). La segunda parte del pasaje hace alusión al enfrentamiento en Roma de Pedro con Simón el Mago a quien reta a volar. Cuando el mago comienza a elevarse, el apóstol lo hace caer a tierra demostrando su superioridad sobre él. Esta historia aparece en el *Martirio de Pedro* (32).

οἷος ἦν ὁ Πέτρος, δι' εὐχῆς μόνης καὶ βαρβαριζούσης φωνῆς καὶ νεκρὸν ἀναστήσας, καὶ πύλας ἠσφαλισμένας καὶ εὖ μάλα συγκεκλεισμένας ἀναπετάσας, καὶ τὰς περικειμένας ἀλύσεις αὐτῶ περιτήξας, καὶ Σίμωνα τὸν πολυθρόλητον μάγον, εἰς οὐρανὸν ἀναπτῆναι δοκοῦντα, κατασπάσας τε αὐθις καὶ ἐπὶ γῆς ἐξ αὐτοῦ λοιπὸν τοῦ αἰθερίου κύκλου καταρρήξας. καὶ μάρτυς τούτου τοῦ θαύματος ἡ μεγίστη Ῥώμη καὶ βασιλίζουσα πόλις.

Así era Pedro, que sólo con la oración y con su lenguaje extranjero resucitó a un muerto, abrió unas puertas reforzadas y completamente cerradas, fundió las cadenas que le rodeaban y a Simón, el célebre mago que creía que subiría volando al cielo, lo tiró al suelo y le hizo hundirse en la tierra del propio círculo del éter. Testigo de este milagro fue la grandiosa e imperial ciudad de Roma.

- *Vita* 22, 50-52. En ese mismo pasaje, nuestro autor también nos habla de Pablo, quien hizo retumbar a toda la prisión (*Acta* 16, 26), resucitó a Eutico y cegó al mago Elimas (*Acta* 13, 8-11).

οἷος ἦν Παῦλος, ὁ καὶ δεσμωτήριον ὅλον ἐκ βάρων περιδονήσας καὶ μικροῦ κατασείσας, καὶ νεκρὸν τὸν Εὐτυχὸν ἀναστήσας, καὶ τὸν Ἐλύμαν ἄνθρωπον ἐπὶ γοητεία βωόμενον ἐκτυφλώσας.

Así era Pablo, que sacudió desde los cimientos toda la prisión y casi la derribó, y resucitó de los muertos a Euticos, y cegó por completo a Elimas, hombre que prorrumplía a gritos a causa de una acción mágica.

- *Vita* 22, 72-73. Al final de ese mismo capítulo tenemos en cambio una interesante *variatio* de lo expresado por Jesús en el *Evangelio de Juan* que aparecía,

como vimos, en *ATH* 37: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κὰν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα (*Jn.* 11, 26).

- *Vita* 26, 56-57. En esta parte de la narración, Tecla le pide a Pablo que ruegue por ella, pues lo había engendrado en las cadenas de Cristo (καὶ γὰρ ἐμὲ ἐν τοῖς κατὰ Χριστόν σου δεσμοῖς ἐγέννησας), imagen similar a la que encontramos en relación a Onésimo en la epístola de Pablo a Filemón: παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς Ὀνήσιμον (*Phil.* 10).

- *Vita* 26, 66-67. Un poco más adelante, nuestro autor pone en boca de Pablo una pequeña alusión a la parábola del señor que se marcha fuera y reparte su fortuna entre sus criados (*Mt.* 25, 14-29): χρὴ γὰρ καὶ σὲ πολυπλασιάσαι τὰ τάλαντα.

- *Mir.* 1, 16-18. En esta primera reminiscencia neotestamentaria de los *Milagros* Tecla hace callar el oráculo de Sarpedonio que existía en Seleucia de la misma manera que Jesús hizo calmar la tempestad ante sus discípulos (*Mc.* 4, 39).

καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἀφωνότατον ἐκάθισε τὸν πολυφωνότατον χρησμολόγον, τὴν δεσποτικὴν ἐκείνην καὶ βασιλικὴν ἐπιτειχίσασα αὐτῷ φωνήν, τὸ «σιῶπα, πεφίμωσο».

Y hasta ahora permanece mudo ese oráculo tan charlatán, elevando como fortificación contra él aquella voz señorial y real: “Silencio, cállate.”

- *Mir.* 4, 23-24. En el cuarto milagro justifica la presencia de Tecla en tierras seleucias y considera que a ella se le encargó esta región como a Pedro Judea y a Pablo las diferentes naciones, como narran los *Hechos de los Apóstoles*.

- *Mir.* 34, 22. Encontramos aquí una reminiscencia de un pasaje de la *Primera epístola a los Corintios* (15, 56), en el que se identifica κέντρον con ἡ ἁμαρτία.

- *Mir.* 34, 26-27. Dentro de ese mismo milagro utiliza una metáfora que parece tomar prestada de Mateo (10, 16: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων) y que se repite también en Lucas (10, 3) para ilustrar la indefensión ante el ataque de dos bandidos de la joven que recibe la ayuda de la santa (καὶ μεταξὺ δύο λύκων ἢ ἀμνὰς συμπεπόδισται).

- *Mir.* 41, 19-20. En este milagro introduce una alusión muy sutil al *Evangelio de Marcos* (16, 3) a través del verbo ἀποκυλίω que hemos podido identificar gracias a la

interpolación del ὡς εἰπεῖν que suele colocar en ocasiones antes de introducir una cita (οὗ καὶ ἀποκυλισθέντος ἐκ τῶν σκολιῶν καὶ ἀδύτων – ὡς εἰπεῖν – πόρων).

- *Mir.* 45, 15-19. Se trata de las palabras de los judíos de Galilea sorprendidos por los conocimientos de las escrituras de Jesús el día de la fiesta de las Chozas (*Jn.* 7, 15). En este caso la pregunta se formula a propósito de Jenarquis, noble mujer de Seleucia a la que la santa había enseñado a leer milagrosamente.

ὡς δὲ μόνον τοῖς γράμμασιν ἐπήρεισε τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἄρχεται καὶ ἀναγιγνώσκειν, καὶ οὕτως ὀξέως καὶ οὕτως ἀνενδοιάστως ὡς ἐκπλαγῆναί τε καὶ τὰς σὺν αὐτῇ πάσας καὶ τὸ εὐαγγελικὸν ἐκεῖνο εἰπεῖν «πῶς γράμματα οἶδεν αὕτη μὴ μεμαθηκυῖα;»

Y cuando apenas había fijado sus ojos en las letras, comenzó a leer, con tanta rapidez y con tanta seguridad que todas las que allí había se quedaron petrificadas y decían aquellas palabras del evangelio: “¿Cómo es que ella conoce las escrituras sin haberlas aprendido?”.

Escritores cristianos

- *Vita* 8, 28 y 9, 36. El hagiógrafo introduce una expresión en la que alude a la rapidez de Tecla a la hora de entrar en la prisión para ver a Pablo a través de la fórmula θᾶπτον ἢ λόγος, que encontramos también en *Vita* 9, 36. El sintagma podría provenir de la lengua popular y aparece por vez primera en textos literarios en el siglo IV, concretamente en Sinesio de Cirene (*Ep.* 51, 10; 121, 9), Atanasio de Alejandría (PG 28, 985, 36) y Teodoreto de Ciro (PG 81, 912, 16). A *posteriori* se convertirá en una expresión habitual en el griego medieval.

- *Vita* 9, 67. Pablo habla ante Tecla de la fortaleza del cristiano ante el demonio y lo hace en términos bélicos considerándolo un ‘soldado de Jesucristo’ (τοῦ Χριστοῦ στρατιώτην). Este *topos* literario nace en las epístolas Paulinas, concretamente en *2Tim.* 2, 3, donde el apóstol anima a su destinatario a ser un buen στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ. Con el tiempo se utilizará para referirse a los mártires y santos del cristianismo en textos hagiográficos de diferente índole: *Martirio de Pablo* (2, 23), *Martirio de Ignacio de Antioquía* (2, 2, 2), Gregorio de Nisa (PG 46, 761, 30), Juan Crisóstomo (PG 50, 639, 41; PG 50, 681, 16; PG 59, 502, 18; 59, 502, 26) y Calínico (*VHyp.* 48, 5, 2).

- *Vita* 19, 17-18. En esta ocasión encontramos una oración explicativa con la partícula γάρ, a propósito de la naturaleza de las fieras (τὰ γὰρ λαμπρὰ τῶν σωμάτων

ἀεὶ τὰς τῶν θηρίων ὄψεις ἐφέλκεσθαι πέφυκεν). Según nuestro autor, éstas se sienten atraídas por la belleza corporal. El sintagma τὰ λαμπρὰ τῶν σωμαμάτων lo encontramos tan sólo en época tardía en Temistio (PN V 6, 11, 26) y sobre todo en Juan Crisóstomo (PG 51, 152, 12; 62, 404, 7; 62, 416, 2; *Vidi dom.* 5, 3, 5; 6, 2, 82). Sin embargo, la verdadera inspiración del pasaje parece tomada de Juan Crisóstomo (PG 50, 677, 39-40) cuando afirma καὶ καθάπερ ὕλη τις εὐπρηστος, οὕτω τὰ λαμπρὰ τῶν σωμαμάτων τοῖς τῶν ἀσελγῶν ὑπόκειται ὀφθαλμοῖς. Nuestro autor cambiaría a los desenfrenados (ἀσελγῶν) por las fieras (θηρίων).

- *Mir.* Prol. 22-72. Desde el principio de los *Milagros* ya se observa la influencia de los autores cristianos. De hecho, el prólogo de esta segunda parte del texto se ve claramente marcado por la opinión de Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio Evangelica*. Nuestro autor critica los prodigios que se llevaban a cabo en una serie de centros oraculares como el de Zeus en Dodona, el de Apolo en Delfos y en las fuentes de Castalia, o el de Asclepio en Pérgamo, Epidauro y Egas, elenco tomado de la *Praeparatio* de Eusebio (PE V, 1 y 10-12).

Dichos centros oraculares estuvieron funcionando hasta bien entrado el siglo IV, momento en el que desaparecieron sus intérpretes y se abandonaron definitivamente⁷⁹. El punto de partida es una típica creencia de los escritores cristianos frente a las divinidades paganas, quienes o bien negaban la existencia de dichas divinidades o bien consideraban que existían pero que, en realidad, no eran más que divinidades malignas (δαίμονες)⁸⁰. Nuestro autor es un fiel representante⁸¹ de esta segunda tendencia. Su juicio no puede ser más claro: las profecías y oráculos que ofrecen no son más que leyendas y fábulas (μῦθοι καὶ πλάσματα), dos sustantivos utilizados como sinónimos formando una única unidad de sentido de uso común en época imperial tanto por escritores paganos⁸¹, como cristianos⁸², en estos últimos normalmente en textos de contenido apologético. Al hilo de esta consideración, trae a colación el ejemplo de Creso y Ciro para poder demostrar sus afirmaciones. Tras presentar a los personajes implicados en la historia: Ciro, rey de Persia, y Creso, rey de Lidia, nuestro autor hace referencia a la querencia que el segundo tenía a las respuestas del oráculo de Delfos y expone el

⁷⁹ VRUGT-LENZ, J.T. (1971) "Das Christentum und die Leberschau", *VChr* 25, pp. 22-23.

⁸⁰ NOCK, A.D. (1933) *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, pp. 221-222.

⁸¹ Plut. *Thes.* 28, 2; *Sex. Emp. Math.* 1, 265, 4.

⁸² Orig. *Cels.* 8, 66, 30; Greg. Nys. PG 48, 896, 37; Greg. Naz. *Julian. Imp.* 2, 35, 704, 39; Chrys. PG 55, 169, 19.

oráculo que supuestamente le dio la pitia a Creso (Κροῖσος ἄλυν ποταμὸν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει).

Creso, rey de los lidios, tras diversas consultas satisfactorias al oráculo de Delfos, se había convertido en uno de los benefactores principales del mismo⁸³, y decidió preguntarle si sería capaz, si se decidía a luchar contra los persas, de lograr la victoria. Dicha embajada la podemos datar en 555 a.C. y aparece recogida en la llamada *Crónica de Paros* (App. XIV 6)⁸⁴, aunque otros autores optan por dar simplemente como punto de referencia la mitad del siglo VI⁸⁵. El oráculo respondió que si guerreaba contra ellos destruiría un gran imperio (Hdt. I 53), aunque Creso, al verse vencedor ante los persas, ignoraba que sucedería justo lo contrario⁸⁶, ya que, en realidad, se trataba de la destrucción de su propio imperio, que sería capturado por las tropas de Ciro como venganza por la invasión de Capadocia.

El oráculo que recoge nuestro autor sigue lo expuesto por Eusebio de Cesarea en *PE V*, 20-21, si bien antes de él ya se había convertido en el ejemplo más famoso de la ambigüedad de los oráculos⁸⁷. El primero en hacerse eco de este oráculo es Aristóteles, quién en su *Retórica* recomienda no emplear términos ambiguos al estilo de los adivinos, comparando las prácticas oraculares a los juegos de azar (Arist. *Rh.* 1407a-b). El aspecto más interesante es que Aristóteles reproduce la respuesta oracular que no se hallaba en Heródoto, quien ofrecía la respuesta en prosa y en estilo indirecto⁸⁸, utilizando el hexámetro dactílico (Κροῖσος ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει).

En efecto, la mayor parte de los oráculos empleaban el hexámetro, tanto por su gran difusión y prestigio⁸⁹, como por su origen sagrado en relación con la épica y con el estilo formular propio de los poemas homéricos⁹⁰. Además, los oráculos apolíneos

⁸³ HART, J. (1983) *Herodotus and Greek History*, Manuka, pp. 39-40.

⁸⁴ HOW, W. & WELLS, J. (1928) *A Commentary on Herodotus*, Oxford, p. 75.

⁸⁵ CARGILL, J. (1977), "The Nabonidus chronicle and the fall of Lydia: Consensus with feet of clay", *AJAH* 2, 97-116.

⁸⁶ MANAS, J.H. (2004) *Divination Ancient and Modern: An Historical, Archaeological and Philosophical Approach to Seership and Christian Religion*, Whitefish, pp. 135-137.

⁸⁷ ASHERI, D. (2011) "Book I" en D. Asheri, A. Lloyd & A. Corcella (eds.), *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*, Oxford, p. 114.

⁸⁸ CRAHAY, R. (1956) *La littérature oraculaire chez Hérodote*, París, pp. 197-199.

⁸⁹ ROSSI, L.E. (1981) "Gli oracoli come documento d'improvvisazione", in Brillante, C.; Cantilena, M. & Pavese, C.O. (eds.) *I Poemi epici rapsodici non-omerici e la tradizione orale*, Padova, p. 204. WEST, M.L. (1982) *Greek Metre*, Oxford, p. 35.

⁹⁰ NIETO IBAÑEZ, J.M. (1989) "Estudio estadístico del hexámetro de los oráculos de Delfos", *RISSH* 26, 139-155.

muestran una diversidad de esquemas métricos reseñable, si bien parece existir una cierta relación de dependencia con los modelos de Homero y Hesíodo⁹¹.

De vuelta a nuestro oráculo, ya Asheri (2011: 114) apuntaba cómo habría sido elaborado *post eventum*, de la misma manera que Fontenrose lo catalogaba directamente de «*not genuine*»⁹². Nieto Ibáñez (2010: 123), por su parte, opina que la mención del río Halis es una deducción *ex eventu* a partir del relato siguiente de Heródoto. En efecto, el oráculo parece estar reescrito sobre la base de Hdt. I 53 y I 91, ya que en ambos pasajes aparece la parte final del hexámetro transmitido por Aristóteles: en Hdt. I 53 *μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν* y en Hdt. I 91 *μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσειν*. Hasta llegar a Eusebio de Cesarea hemos podido observar la presencia de dicho oráculo en la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia (IX 31, 1), en los *Dialexeis* (5, 2a y 93, 5e) de Máximo de Tiro, e incluso en el segundo libro del *De Divinatione* de Cicerón (2, 115-116) donde traduce al latín el oráculo respetando las exigencias métricas del hexámetro (*Croesus Halyn penetrans magnam pervertet opum vim*). Además, aparece también en diversos escolios como en los de las *Argonáuticas* de Apolonio (158, 3), en los del *Pluto* de Aristófanes (8b 5) o en los de las *Troyanas* de Sófocles (1, 19).

Sin embargo, el problema aparece en la *Praeparatio evangelica*. En la edición clásica de Mras se recoge el oráculo en *PE V 21*, el mismo que encontrábamos en Aristóteles con una leve alteración⁹³, que aun siendo leve, desestabiliza por completo la estructura del hexámetro.

Κροῖσος ἝΑλυν [ποταμὸν] διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει

Dicho oráculo aparece también con una crítica similar a la formulada por el obispo de Cesarea en los escritos del cínico Enómao de Gádara, quien recrimina a Apolo la ambigüedad del oráculo y las consecuencias que tuvo (cf. Nieto Ibáñez 2010: 123). Sin embargo, los diferentes autores que se han ocupado de los fragmentos de Enómao no se ponen de acuerdo en si considerar el pasaje como suyo⁹⁴, o atribuirlo directamente a Eusebio. Desde el punto de vista métrico la inclusión de ese *ποταμὸν* deshace la estructura hexamétrica, a menos que no se elimine *μεγάλην*, adjetivo que, sin embargo, en ningún caso aparece omitido. La formación clásica de Eusebio y el

⁹¹ NIETO IBAÑEZ, J.M. (1998) “Fórmulas homéricas y lenguaje oracular”, *Minerva* 2, 33-46.

⁹² FONTENROSE, J. (1978) *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, London & Los Angeles.

⁹³ MRAS, K. (1954), *Eusebius Werke 8-1*. Berlin, p. 260. Aquí aparece incluido entre corchetes el *ποταμὸν* mientras que en Migne directamente se omite (PG 21, col. 364C).

⁹⁴ VALLETTE, P. (1908) *De Oenomaos Cynico*, Paris, pp. 31-32.

perfecto conocimiento que muestra en sus escritos sobre las prácticas oraculares paganas nos empujan a pensar que la inclusión de este ποταμὸν podría ser el resultado de un añadido posterior en época bastante temprana.

El porqué se incluyó es algo que tampoco parece ser demasiado complicado. Según Johnson⁹⁵, Eusebio escribe su *Praeparatio evangelica* en tanto que manual introductorio (εἰσαγωγή) a la fe cristiana para los jóvenes que integraban las comunidades cristianas de la época. Seguramente, algunos de estos jóvenes desconocían la existencia del río Halis y necesitaban de esta aclaración. En Estrabón encontramos mencionado este río en cuatro pasajes (Str. 12, 2, 8; 12, 3 9; 12, 3, 35 y 14, 2, 2), así como en historiadores tardíos como Flavio Arriano (*Peripl.M.Eux.* 14, 5, 5) o Apiano (*Syr.* 222, 3; *Mithrid.* 271, 1), por lo que queda descartada la posibilidad de un cambio de nombre del río.

Por otro lado, las consecuencias que tuvo fue la creación de una nueva vía de transmisión en la que el oráculo presentaba la inclusión de este ποταμὸν en numerosos autores cristianos. La transmisión del pasaje de Eusebio nos ayuda a datar esa inclusión posterior en los manuscritos de su *Praeparatio* en una época muy temprana, sin duda entre el siglo IV y finales del V, momento en el que lo encontramos en este pasaje de los *Milagros*.

Sin embargo, la elección del personaje de Cresos a propósito de esta obra dedicada a Tecla no parece algo casual ya que en Hdt. I 86-87, tras la orden de Ciro de quemar en la hoguera a Cresos, éste invoca al dios Apolo recordándole todos los honores que le había rendido y el cielo de repente se nubla y comienza a caer un gran aguacero que consigue apagar las llamas, escena que recuerda al martirio de Tecla en Iconio. Seguramente nuestro autor era consciente de tal paralelismo entre ambas figuras y por eso decidió ridiculizar, siguiendo a Eusebio de Cesarea, la capacidad profética de Apolo y la fe de Cresos en él. Al final de este largo pasaje tenemos otra referencia más a la historia de Cresos y Ciro que refiere Eusebio (*PE* V 21). En este caso se trata, de la mención de Ciro como “mulo”, y del oráculo que le dijo que iba a reinar un mulo, juego de palabras con el vocablo ἡμίονος (mulo), a partir de la consideración de Ciro como mitad medo (Ἡμίμηδος) y mitad persa (Ἡμιπέροσης). En toda esta crítica antioracular propia de la apologética cristiana, nuestro autor alude al propio Heródoto, al que califica

⁹⁵ JOHNSON, A.P. (2006) “Eusebius’ *Praeparatio Evangelica* as Literary Experiment”, in Johnson, S.F. (ed.) *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, pp. 75-77.

de dulcísimo (ἥδιστον), en tanto que testimonio de los hechos expuestos, y adjetiva irónicamente a la Pitia como βελτίστη, mismo procedimiento que utiliza unas líneas antes para referirse al oráculo (βελτίστῳ χρησμῶ), y en el resto de los *Milagros* para hablar de otros personajes de carácter negativo como, por ejemplo, Afrodita (*Mir.* 3, 1) o Sarpedón (*Mir.* 11, 12; 18, 30).

ὑποφῆται μὲν καὶ ὑπηρεῖται δαιμόνων χρησμολόγων καὶ πυθικῶν τερατευμάτων ἐξηγηταί, τοῦ ἐν Δωδώνῃ θρυλουμένου λέγω Διός, τοῦ Πυθικοῦ καὶ ἐν Δελφοῖς Ἄπολλωνος, ἢ καὶ τοῦ παρὰ τὰ Κασταλίας νάματα ποιουμένου τὰς μαντείας, τοῦ ἐν Περγάμῳ καὶ ἐν Ἐπιδαύρῳ ἢ καὶ ἐν Αἰγαῖς ταύταις Ἀσκληπιοῦ, πολλὰ περὶ πολλῶν ἀναγεγράφασι χρητήριά τε καὶ παθῶν λυτήρια. ὧν τὰ μὲν εἰσι μῦθοι καὶ πλάσματα καὶ αὐτῶν τῶν συγγεγραφότων κομψεύματα, ἐνέργειαν καὶ ἰσχύν τινα καὶ πρόγνωσιν βουλομένων περιθεῖναι τοῖς δαίμοσι, τὰ δὲ πιθανὰ μὲν καὶ που καὶ χρησθέντα πολλάκις, πολλῆς δὲ γέμοντα τῆς διπλῆς καὶ ἀμφιβολίας, ὡς καὶ τοὺς χρησαμένους αὐτοῖς πολλῆς ἀεὶ πληροῦσθαι τῆς ἀπορίας, μὴ ἔχοντας ὅπως χρήσαιντο τοῖς χρησθεῖσιν αὐτοῖς, ἢ καὶ χρησαμένους μὲν, συναπολομένους δὲ ἄρδην αὐτοῖς θεσπίσμασι καὶ μαντεύμασιν· ἐν αἰνίγμασι γὰρ καὶ γρίφοις ἢ σύμπασα τῶν χρησμῶν ἐστὶ φιλοτιμία. διὰ γὰρ τὸ μὴ ἔχειν εὐθυβόλως πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἢ ὅπως ἂν τὸ μέλλον προεῖποιεν σαφῶς, τυφλὰ καὶ ἀγκύλα λοιπὸν καὶ πεπλανημένα καὶ πρὸς μυρίας ὁδοὺς ἔχοντα τὰς ἀποκλίσεις ἐφοίβαζον ἅπερ ἐφοίβαζον, ὥστε μὴ τῶν χρησμοφδούντων μᾶλλον δαιμόνων ἢ τῶν μὴ νοούντων δῆθεν τοὺς χρησμοὺς εἶναι τὰ ἀποτεύγματα. αὐτίκα τοῦ Κροῖσου χρωμένου τε καὶ ἐρομένου τὸν Ἄπολλω εἰ περιέσται τοῦ Κύρου – Περσῶν τε καὶ Μήδων, ἣδη δὲ καὶ Ἀσίας τῆς πλειίστης ἦν οὗτος ὁ Κῦρος βασιλεύς –, καὶ πολλὰ μὲν, ὡς εἰκός, ἰκετεύσαντος τοῦ Κροῖσου, πολλὰ δὲ καὶ καταθύσαντος καὶ ἀφιερωσαμένου χρήματα, ὡς ἂν καὶ λαμπρᾶς οὕτω καὶ μεγίστης ἐφιεμένου νίκης, τὸ τὸν Κῦρον καθελεῖν, τί φησι μετὰ ταῦτα πάντα ὁ θαυμάσιος χρησμοφδός ;

Κροῖσος Ἐλυν ποταμὸν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.

τοῦτο τὸ μάντευμα, ὃ εἴτε ὡς Λοξίας ἔδωκεν ἐπ' αὐτῷ καταλείψας τῷ καὶ λαβόντι τὴν κρίσιν, εἴτε ὡς πονηρὸς καὶ τοῦ ἰκέτου προδότης, εἴτε ὡς καὶ αὐτὸς ἀγνοῶν ὅπως τε καὶ ὅπῃ πεσεῖται τὸ μέλλον, καθάπαξ τὸν Κροῖσον ἀπώλεσε. καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Κροῖσος οὗτος ἐπαρθεὶς τούτῳ τῷ καλῷ χρησμῷ διέβη τε θαρρῶν τὸν Ἐλυν ποταμὸν, ὡς ἐπὶ λαμπρᾶ καὶ ἀριδήλῳ νίκῃ, συνέμιξέ τε τῷ Κύρῳ καὶ ἠττηθεὶς κατὰ κράτος, αὐτὸς τὴν αὐτοῦ μεγάλην καταλύσας ἔλαθεν ἀρχὴν, καταλείψας τῷ βελτίστῳ χρησμῷ καὶ ἀπολογία, τὸ μὴ αὐτὸς νενοηκέναι τὸ λόγιον, τάναντία χρεῖσαντος τοῦ θεοῦ μὴ διαβῆναι τὸν Ἐλυν ποταμὸν μηδὲ συμμῖξαι τῷ Κύρῳ, ὡς ἐπὶ καταλύσει τῆς αὐτοῦ μεγάλης ἀρχῆς τοῦτο ποιήσοντα. καὶ εἰ τις ἀπιστοίη μοι ὡς ταῦτα εἴρηται τε παρὰ τῆς βελτίστης Πυθίας καὶ γεγένηται παρὰ τοῦ Κροῖσου, λαβὼν τὸν ἥδιστον Ἡρόδοτον ἐκεῖθεν τὰς περὶ τούτων ἐκλεγέσθω πίστεις. καὶ παραλιπᾶν τὸν ἕτερον ἐπ' αὐτῷ τῷ Κροῖσῳ γεγονότα χρησμόν, καὶ τὴν ἡμίονον ἣν ἔφη βασιλεύσειν, καὶ τὴν ἀπάτην ἣν ὁ Κροῖσος ἀπατηθεὶς εἶδε μετ' οὐ πολλὰς τὰς ἡμέρας τὴν ἡμίονον βασιλεύουσαν. Κῦρος δὲ οὗτος ἦν ὁ ἐκ Καμβύσου μὲν τοῦ Πέρσου, ἐκ Μανδάνης δὲ τῆς

Ἄστυάγους τοῦ Μήδου θυγατρὸς· τὸ γὰρ ἀνόμοιον τοῖν γενοῖν τοῦτ' ἦν ὅπερ ἠγνίττετο μὲν τὸ θαυμαστὸν λόγιον, ἢ δὲ ἀσάφεια καὶ διπλὴ τὸν δόλον εἰργάσατο.

Los portadores y servidores de los oráculos de las divinidades y los intérpretes de las fanfarronadas píticas – me refiero al del célebre Zeus de Dodona, al del Apolo pítico en Delfos, a los oráculos construidos junto a las fuentes de Castalia, o al de Asclepio en Pérgamo, Epidauro o Egeas – han prescrito muchas respuestas oraculares sobre los temas más diversos y muchos remedios contra la enfermedad. Por un lado, se trata de leyendas y fábulas presentadas por los mismos que las escribieron queriendo otorgar a las divinidades una cierta eficacia, una cierta fuerza y una cierta visión profética. Por otro, se trata de respuestas algo convincentes y muchas veces utilizadas, aunque llenas de doble sentido y ambigüedad y los que las utilizan siempre están llenos de incertidumbre, sin saber cómo usar las respuestas que les han ofrecido o, si las utilizan, se pierden por completo entre predicciones y profecías. Así pues, toda la reputación de los oráculos se basa en enigmas y adivinanzas. En efecto, sin poder acceder a la verdad o sin poder predecir el futuro con certeza, profetizan lo que profetizan: asuntos oscuros, retorcidos, engañosos, con resultados con mil caminos, de tal manera que los oráculos no son errores de las divinidades que los predijeron sino más bien de aquellos que no los entendieron correctamente. Así, cuando Creso lo necesitó, preguntó a Apolo si superaría a Ciro – éste Ciro era rey de los Persas y de los Medos y de la mayor parte de Asia – después de que Creso, como es natural, suplicara con insistencia y ofreciera sus bienes puesto que ansiaba una victoria brillante y sin igual al destronar a Ciro, ¿qué es lo que dijo después de todo esto el admirable oráculo?

Una vez cruzado el río Halis, Creso destruirá un gran imperio

Esta respuesta del oráculo, sea que Loxias la abandonó al juicio del que la había recibido, sea que se hizo por maldad y por traición del suplicante, sea que él mismo ignoraba lo que le reservaba el futuro, destruyó de un solo golpe a Creso. Pues el propio Creso, animado por ese bello oráculo, cruzó confiado el río Halis para una victoria brillante y evidente, se enfrentó a Ciro y, vencido por la fuerza, ni siquiera él mismo se dio cuenta de que había destruido un gran imperio, el suyo, puesto que el excelente oráculo le ofreció esta disculpa: que él no había entendido el sentido, ya que le habían anunciado lo contrario, que no cruzara el río Halis ni se enfrentara a Ciro, dado que si lo hacía destruiría su propio gran imperio. Y si alguien no me cree que éstas fueron las palabras de la excelente Pitia y lo que le sucedió a Creso, que coja al dulcísimo Heródoto, donde encontrará pruebas sobre este asunto. Y omito otro oráculo sobre el propio Creso y el mulo al que dijo que iba a reinar, y el engaño de que Creso observó pocos días después a un mulo reinando. Éste era Ciro, hijo del persa Cambises y de Mandanés, hija del medo Astiages. Pues la diferencia entre ambas razas era precisamente lo que resolvía esta admirable respuesta, pero la incerteza y la ambigüedad produjeron el ardid.

- *Mir.* 19, 33-34. En este caso nuestro autor utiliza la bella imagen del “silbante murmullo de un céfiro” (ζέφυρον – ὡς εἰπεῖν – αὐτῇ μόνον λιγυρὸν ἐπιπνέοντα καταλείψασα) que parece una alusión indirecta a Aristóteles (*Prob.* 942b) que utiliza de nuevo Juan Crisóstomo (PG 51, 24, 140).

4.6.2. Fuentes griegas

Homero

- *Vita* 3, 48; 4, 30; 9, 1 y 9, 16. Las citas literales de Homero aparecen repartidas por todo el texto y constituyen una de las principales fuentes de nuestro autor. Su admiración por el poeta épico le hace introducir hexámetros homéricos o fragmentos de ellos siempre que tiene ocasión. En este caso, no se trata de una cita literal, sino del uso del vocablo μνηστήρ para nombrar a Támara, sin duda para relacionar la maldad de Támara con la de los pretendientes de Penélope en la *Odisea* homérica.

- *Vita* 6, 23-24. Observamos aquí la expresión μακρὰ βιβάς que aparece en *Ilíada* III, 22; VII 213; XV 307; XV 686 y *Odisea* IX 450. Además esta expresión se utiliza también con la forma μακρὰ βιβάσθων en *Ilíada* XIII 809; XV 676 y XVI 534 y con la variante femenina μακρὰ βιβᾶσα en *Odisea* XI 539, siempre en relación con diferentes derivaciones verbales del verbo βαίνω (βιβάζω y βίβημι).

ἄμα δὲ τούτοις καὶ ὁ Θάμυρις ἔθει μακρὰ βιβάς, ποιητικῶς τις ἂν εἶποι, παρὰ τὸ δικαστήριον, [...].

Al mismo tiempo Támara se apresuraba a grandes pasos – como alguien dijo de manera poética – hacia el tribunal, [...].

- *Vita* 11, 52-53. En el discurso del gobernador Cestilio para convencer a Tecla sobre el matrimonio identifica el telar y la rueca como los dos bienes concedidos a la mujer (ἰστῶ δὲ μᾶλλον καὶ ἡλακάτη προσκαθῆσθαι, ἃ καὶ μόνα γυναιξίν, ὡς εἰπεῖν, ἢ φύσις ἀπένειμεν), haciéndose eco de una tradición que aparece ya en los poemas homéricos y que hallamos también, por ejemplo, en la *Antología Palatina* (IX 195)⁹⁶. La primera vez que encontramos la relación de ambos instrumentos con el género femenino aparece en la célebre escena de la despedida de Héctor y Andrómaca en la que a ambos elementos se opone la guerra (πόλεμος) como algo propio de hombres (*Il.* VI 490-493).

ἄλλ' εἰς οἶκον ἰούσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε
ἰστόν τ' ἡλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε

⁹⁶ NERI, C. (2003) *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna.

ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἄνδρεςσι μελήσει
πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί, τοὶ Ἰλίῳ ἐγγεγάασιν.

Estos cuatro versos forman parte del estilo formular de los poemas homéricos y aparecen de nuevo con pequeñas variaciones en *Od.* I 356-359, pasaje en el que Telémaco se dirige a su madre Penélope:

ἄλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε
ἔργον ἐποίχεσθαι· μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει
πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.

Y también en *Od.* XXI 350-353, pasaje en el que de nuevo es el joven Telémaco el que dialoga con su madre:

ἄλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,
ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε
ἔργον ἐποίχεσθαι· τόξον δ' ἄνδρεςσι μελήσει
πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.

El primero de los pasajes, es comentado por Plutarco y aplicado a Porcia, la esposa de Bruto, en unos versos que su hijo Bíbulo le dedica en la *Vida de Bruto* (23, 5-7) y siglos más tarde, ya en época cristiana, por Teodoreto de Ciro en su tratado *Graecarum affectionum curatio* (9, 40). Sin embargo, el aspecto más relevante es observar cómo ambos elementos (ἰστός / ἠλακάτη) se confirman como instrumentos propios del trabajo de la mujer en la tradición cristiana a tenor de los testimonios de Gregorio Nacianceno (*Carm. Mor.* 904, 2: **ἰστώ τ' ἠλακάτη** τε· τὸ γὰρ γέρας ἔστι γυναικῶν [...]), y especialmente de Juan Crisóstomo (*Subintr.* 9, 70-74: οἶον γὰρ ἔστιν ἀνελθόντα εἰς ἀνδρὸς μονάζοντος οἰκίαν ὄραν ὑποδήματα γυναικεῖα κρεμάμενα, καὶ διαζώματα, καὶ κεφαλόδεσμα, καὶ καλαθίσκους, καὶ **ἠλακάτην**, καὶ κερκίδας, καὶ κτένας, καὶ **ἰστοπόδην**, καὶ τὰ ἄλλα ἅπερ οὐκ ἔνι κατὰ μέρος λέγειν ἅπαντα; PG 51, 231, 6-9: οὐ δύναται ἀκοντίσαι δόρυ, οὐδὲ ἀφεῖναι βέλος ἢ γυνή· ἄλλ' **ἠλακάτην** δύναται λαβεῖν, καὶ **ἰστόν** ὑφᾶναι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὴν οἰκίαν διαθεῖναι καλῶς; *De Anna* 54, 668, 2-4: ἔξεστι καὶ γυναικῶν **ἠλακάτην** κατέχουσιν, καὶ **ἰστουργοῦσαν** ἀναβλέψαι εἰς τὸν οὐρανὸν τῆς διανοίας, καὶ καλέσαι μετὰ θερμότητος τὸν Θεόν; PG 61, 291, 52-54: τῆς δὲ τὸ περιβάλλειν, **ἰστός** γὰρ καὶ **ἠλακάτη** τῆς γυναικός· αὐτὸς γὰρ ἔδωκε τῆς γυναικὸς ὑφάσματος σοφίαν; PG 63, 488, 18-23: γυνή γὰρ καὶ ἀνὴρ ἐν μὲν τοῖς σωματικοῖς εἰσι διηρημένοι, καὶ τῆς

μὲν ἰστὸς καὶ ἡλακάτη καὶ καλαθίσκος καὶ τὸ οἰκουρεῖν καὶ θαλαμεύεσθαι καὶ παιδοτροφεῖν ἀφώρισται, ἀνδρὶ δὲ δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰ, καὶ πόλεμοι καὶ μάχαι καὶ παρατάξεις; *Synax.* 6, 52-55: ὀρῶντες τὰ γύναια πρὸς μὲν ἀνδρῶν ἀκρατῶν μολυνόμενα, πρὸς δὲ χαλεπῶν γυναικῶν δεσποζόμενα ὑδροφορεῖν, φρυγανίζεσθαι προσταττόμενα, τὰ θυγάτρια ταῖς ἡλακάταις καὶ τοῖς ἰστοῖς ἐκτροχόμεν).

- *Vita* 27, 56-62. Aquí nuestro autor hace referencia a la llegada de Tecla a la ciudad de Seleucia y a la victoria de la santa sobre Atenea, que, según nuestro autor, ocupaba un templo cerca de la ciudad. La alusión homérica es explícita y se hace a través de la transfiguración de Atenea en buitre, tal y como aparece en *Ilíada* VII 59. El hagiógrafo ridiculiza a aquellos que creen en dichas divinidades juzgándolos hombres de baja condición. En este pasaje tenemos el verbo ἐπικλαγγάζω, compuesto sobre la forma κλαγγάζω, según el Liddell & Scott (p. 955 s.v. κλαγγάζω), término onomatopéyico que pretende imitar el lamento de las grullas. Además de en este pasaje sólo lo tenemos en el Pseudo-Cesáreo (*Quaest.* 1, 60). Nuestro autor lo relaciona con el buitre (αἰγυπιός) en una extraña asociación de ideas, dado que esta ave no pueden emitir sonido alguno al carecer de aparato fonador.

ἐπιτειχίζει δὲ τῇ ἀκραίᾳ καὶ πολεμικῇ τῇ δαίμονι Ἀθηνᾶ, ἢ αἰγυπιοῦ δίκην ἴσως που καὶ νῦν καθ' Ὅμηρον κατελιηφύια τὸν ἐπώνυμον αὐτῆς πύργον, τοῖς αὐτόθι περιοικοῦσιν ὑφάνταις καὶ λήροις ἀνθρωπαρίοις ἐπικλαγγάζει καὶ ἐπισείει τὴν ἐρεμνὴν αἰγίδα καὶ θυσανόεσσαν, ἵνα τι καὶ προσπαίξωμεν τοὺς αὐτόθι πάντας, τὸν Ἀθηναίων τρόπον, τὴν ἀκρόπολιν οἰκοῦντας καὶ τῇ Παλλάδι σεμνυνομένους.

Y se levantó contra Atenea, divinidad altiva y guerrera, que igual que un buitre, según Homero, ocupaba todavía la fortaleza que llevaba su nombre, llamó graznando a los tejedores y a los bobos hombrecillos que allí habitaban y blandió la oscura égida orlada – para burlarnos un poco de todos aquellos que, al estilo de los atenienses, habitan la acrópolis y se vanaglorian de Palas –.

- *Mir.* 3, 3-4. Nuestro autor compara al obispo de Seleucia Dexiano, contemporáneo suyo, con el héroe aqueo Diomedes que aparece en la *Ilíada* (τὸν αὐτῆς Διομήδη, τὸν Δεξιανόν, ἐφοπλίσασα αὐτῇ).

- *Mir.* 6, 11-12. En esta ocasión introduce un fragmento de *Ilíada* XII 73 a través del verbo ὀμηρίζω del que más tarde hablaremos (ὡς μηδ' ἄγγελον ἀπονέεσθαι, ἔφη τις ἄν ὀμηρίζων).

- *Mir.* 10, 14-15. Aquí nuestro autor hace una pequeña alusión a los textos homéricos gracias a la aparición del aoristo ἐπέγραψε que tenemos en *Ilíada* IV 139; 7, 187; XI 388; XIII 553 y *Odisea* XXII 280 y en su forma adverbial ἐπιγράβδην, como señala Dagron (1978: 311 n3), en XXI 166. El hagiógrafo cuenta empleando un lenguaje homérico cómo los obreros no pudieron ni siquiera arañar una placa del santuario de Tecla que proclamaba la consubstancialidad de la santa Trinidad cuya destrucción había sido encargada por los arrianos (ἀλλ' οὐδ' ἐπεχάραξεν, οὐδ' – ὁ φησιν Ὅμηρος – ἐπέγραψε).

- *Mir.* 10, 26 y 35, 43. En los dos pasajes señalados encontramos la misma expresión ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι que aparece en *Odisea* VIII 492 en el fragmento en el que Odiseo le pide al aedo Demódoco que cambie su relato sobre el final de la guerra de Troya para que cuente la célebre historia del caballo de Troya. Este medio verso ha gozado de una larga tradición en la literatura griega y es comentado por Plutarco en su tratado sobre cómo los jóvenes deben escuchar la poesía (*Mor.* 20A), por Apolonio el sofista (*Lex. Hom.* 10, 12) y, al estilo de nuestro autor, por Libanio, quien lo utiliza para el género epistolar (*Ep.* 298, 1), del mismo modo que Gregorio Nacianceno (*Ep.* 5, 1, 3). El hagiógrafo es consciente de su repetición en el segundo de los casos: ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι – ταὐτὸν γὰρ μοι πάλιν ῥητέον [...] (*Mir.* 35, 43).

- *Mir.* 11, 30-31. En el milagro siguiente, de nuevo introduce una cita homérica en este caso no literal, haciendo referencia a la metáfora de marcharse volando como una paloma que utiliza Homero en *Ilíada* XXI 493.

- *Mir.* 13, 10-12. En el milagro 13, al hablar del general Saturnilo y de su tropa introduce una reminiscencia a los textos homéricos a través del adjetivo ἐνυάλιος que aparece en *Ilíada* XVII 211 asociado a Ares.

σταλεις δὲ ὑπὸ βασιλέως μετὰ καὶ στρατιᾶς συχνῆς καὶ ἀκμαζούσης καὶ πνεούσης θυμὸν ἐνυάλιον – εἶπεν ἄν τις ποιητικῶς [...].

Enviado por el emperador junto con una numerosa tropa, que estaba en la plenitud de sus fuerzas y respiraba – podríamos decir en términos poéticos – el espíritu guerrero, [...].

- *Mir.* 14, 32; 19, 37 y 29, 39-40. En estos tres milagros observamos la oposición ὕπαρ / ὄναρ que aparece en *Od.* XIX 547 (οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τελεσμένον ἔσται). Nuestro autor, cambiando el orden de los términos del original

intenta oponer la realidad al sueño, dualismo que aplica a los pasajes donde la santa aparece durante la noche para provocar la conversión de un pagano (14, 32), para curar a uno de sus pacientes (19, 37) y para profetizar en sueños a Cástor la muerte del obispo de Tarso Mariano (29, 39-40). Fernández Marcos (1978: 78-80) lo considera como un tópico propio de la práctica de la *incubatio* que ya aparecía en diversos pasajes de Elio Aristides (*Ἀθηνᾶ* 9, 1; *Ἀσκληπιάδαι* 41, 3; *Ἱεροὶ λόγοι* β' 295, 6; *Ἱεροὶ λόγοι* ε' 353, 35; *Πρὸς Πλάτωνα περὶ ῥητορικῆς* 101, 22).

- *Mir.* 16, 14-17. En esta ocasión nuestro autor usa las palabras de Homero en el momento en el que Aquiles trata de hablar con su madre Tetis al comienzo de la *Ilíada* (I 351), para comparar ambas figuras con el heraldo imperial Ambrosio y la propia santa asumiendo sus correspondientes papeles.

πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ μὲν οὐδαμῶς – ὡς πού φησιν Ὅμηρος – ἠρήσατο χεῖρας ἀνασχών, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ δούλῃ καὶ μάρτυρι, καὶ οὕτω τῆς τε ὁδοῦ ἄπτεται καὶ τυγχάνει τοῦ θαύματος.

No era a una querida madre – como dice Homero en alguna parte – a quien se dirigía levantando los brazos, sino a la sierva de Cristo y mártir, y así se puso en camino y obtuvo el milagro.

- *Mir.* 26, 33. La imagen de la preparación de los caballos del carro de fuego de Tecla es tomada de dos pasajes homéricos (*Il.* V 720; VIII 382) (*ἀπαίρει μὲν ἐκ τῆς κορυφῆς ταύτης ἵππους ἐντυναμένη – εἶπεν ἄν τις ποιητικῶς*).

- *Mir.* 27, 17-19. En el milagro 17, nuestro autor utiliza el adjetivo *ἠλίβατος* para referirse a la manera de Homero a los senderos impracticables como aparece en *Ilíada* XV 273 y 619. Este adjetivo aparece en los textos homéricos como epíteto de piedra además de en los versos señalados, en *Ilíada* XVI 35 y *Odisea* IX 243; X 97 y XIII 196 (cf. López-Salvá 1972: 247).

ταῖς δὴ αἰξὶ ταύταις οὐ πάνω τι χαλεπὰ καὶ τὰ λίαν δυσέμβατα ταῦτα καὶ περιεργωγότα τῶν πετρῶν, ἃ καὶ ἠλίβατά φησιν Ὅμηρος.

Para las cabras no hay dificultad alguna en andar por los caminos más impracticables tallados en la roca, a los que Homero llama escarpados.

- *Mir.* 28, 17 (*πρὸς τὴν Λαιστρυγονίαν καὶ τὴν αὐτῶν ἠπειγόντο γῆν*) y 24 (*φεύγοντας ἐπὶ τὴν αὐτῶν πάλιν Λαιστρυγονίαν*). Nuestro autor compara a los bandidos isaurios con los lestrigones, gigantes antropófagos que devoraron a parte de

los acompañantes de Odiseo, llamando Lestrigonia a la región montañosa de Isauria en la que se cobijaba. La Lestrigonia aparece en Od. X 60 ss. (cf. López-Salvá 1972: 248).

- *Mir.* 33, 10 y 55. Como señala López-Salvá (1972: 247) nuestro autor emplea aquí el genitivo homérico πληθύς, hecho que, dada la influencia de *Ilíada* y *Odisea* sobre el texto, no parece algo casual. En el mismo milagro un poco más adelante utiliza el sustantivo λυσσητήρ usado en *Ilíada* VIII 299.

- *Mir.* 35, 13-15. El autor introduce de manera literal una fórmula poética usada en los textos homéricos para hacer alusión a una pesadilla de manera metafórica como se observa en *Ilíada* X 496.

σπεύδει καὶ ἐπικαταλαμβάνει τὴν τοῦ ἡδικηκότος καὶ πόλιν καὶ ἐστίαν, καὶ κακὸν ὄναρ – ὡς πού φησιν Ὅμηρος – κεφαλῆφιν ἐπέστη·

Marchó apresuradamente a la ciudad y se presentó por sorpresa en el hogar de aquel hombre injusto, y – como dice Homero – un funesto sueño se posó sobre su cabeza.

- *Mir.* 38, 15-19. Tenemos aquí el verso 365 del primer canto de la *Ilíada* (οἷσθα· τί ἢ τοι ταῦτ' ἰδυίη πάντ' ἀγορεύω;) que el hagiógrafo introduce en el pasaje ya comentado en el que se narra la aparición de la santa al gramático Alipio.

- *Mir.* 44, 33. En el milagro 44, interrumpido por una primera conclusión del hagiógrafo, encontramos un verso literal de Homero, en este caso de *Ilíada* XVI 154 (ὄς καὶ θνητὸς ἐὼν ἔπεθ' ἵπποις ἀθανάτοισι).

Hesíodo

- *Mir.* 44, 45-47. En ese mismo milagro nuestro autor menciona las mujeres piadosas que guardan relación con el santuario de Tecla y decide no nombrarlas todas para evitar hacer un catálogo como el que se cree que escribió Hesíodo. Se trata de un poema épico fragmentario, compuesto por cinco libros según la *Suda* (eta 583), titulado *Γυναικῶν Κατάλογος ο' Ἡοῖαι* y atribuido a Hesíodo que sigue una estructura genealógica en la que se habla de un amplio abanico de heroínas griegas que cubre prácticamente toda la época heroica.

καὶ τῶν γυναικῶν δ' αὖ πάλιν τὴν Μαρθάναν, τὴν Ξεναρχίδα, τὴν Διονυσίαν ταύτην, τὴν Σωσάνναν, τὴν Θεοδούλην, τὰς ἄλλας πάσας, ἃς οὔτε καταλέγειν μοι

καιρός, εἰ μήπου καθ' Ἡσίοδον ἄρα καὶ αὐτὸς βουλοίμην γυναικῶν ἀρίστων ἄρτι κατάλογον γράφειν.

Y de nuevo entre las mujeres tenemos a Martana, Jenarquis, nuestra Dionisia, Sosana, Teodula, y todas las restantes que no es el momento de citar, si no es para que yo mismo escriba como Hesíodo un catálogo de las mujeres más nobles.

Historiografía

- *Vita* Prol. 29-36. En el prólogo general de la obra nuestro autor se compara a dos de los grandes historiadores griegos de la antigüedad (Heródoto y Tucídides), destacando la historicidad de su obra y el motivo que le empujó a escribirla.

Ἡρόδοτος μὲν ὁ Ἀλικαρνασεὺς καὶ Θουκυδίδης ὁ Ἀθηναῖος, καὶ εἴ τις μετὰ τούτους γέγονε τῶν ἱστορίας παλαιᾶς ἢ νέας συγγεγραφότων, οἰκεία ἔφασαν γνώμη καὶ προθυμία ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἕκαστος ἐληλυθέναι πόνον τῆς συγγραφῆς· ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ὑπὸ θείας ὀμφῆς ἐρεθισθεὶς πολλάκις, τὰ δὲ καὶ ὑπὸ συμβουλῆς ἀνδρὸς ἀρίστου προτραπείς, Ἀχαιοῦ λέγω τοῦ παναρίστου καὶ σοφωτάτου, ἐπὶ τὴν τῆς ἀποστόλου καὶ μάρτυρος Θέκλας ἱστορίαν ἐλήλυθα.

Heródoto de Halicarnaso, Tucídides de Atenas y todos aquellos que tras ellos escribieron la historia de los tiempos antiguos o modernos; cada uno de ellos declaró haber sido guiado a su labor de escritor por su propia voluntad y deseo. Yo, sin embargo, he sido guiado y animado por una voz divina incesante y empujado por el consejo de un hombre sabio – me refiero al excelentísimo y sapientísimo Aqueo – a ocuparme de la historia de la apóstol y mártir Tecla.

- *Vita* 1, 26; 27, 27. Más que una cita literal se trata de una fórmula genérica como πόλις δὲ αὕτη... que se utiliza en época tardía para introducir un *excursus* geográfico para localizar una ciudad o un lugar concreto. Aunque los primeros testimonios los encontramos en autores como Galeno (*Ling. Hipp.* 19, 120, 17) o Publio Herenio Dexipo (*Fr.* 23, 3), la mayor parte de referencias las tenemos en historiadores cristianos de los siglos IV y V como Sócrates de Constantinopla (*HE* II 18, 36; II 20, 12; II 20, 29; II 36, 11; III 5, 5; III 10, 2; VI 11, 5; VII 18, 37; VII 23, 6), Teodoreto de Ciro (*HE* 99, 10; 128, 14; 157, 6; 183, 13; *HR* II 21, 3; III 20, 3; VIII 1; 14; XXVII 5, 3; XXVIII 1, 5; *Com. in Is.* 6, 289; 11, 202; PG 80, 1752, 40; 81, 700, 40; 82, 593, 6), Sozómoeno (*HE* III 11, 4, 1; VI 1, 5, 2; VI 24, 8, 3), Prisco (*Fr.* 1b, 1; 2, 17) o Zósimo (*HN* II 18, 2, 2; III 36, 2, 5); si bien aparece asimismo en otros textos de autores destacados de la época como Juan Crisóstomo (PG 55, 673, 71) y Cirilo de Alejandría (*Com. in XII proph. min.*

1, 26, 17; 1, 145, 19; 1, 201, 24; 1, 385, 13; 1, 441, 7; 1, 457, 1; 1, 601, 24; 2, 3, 6; *Com. in Is. proph.* 70, 400, 39; 70, 408, 29; 70, 636, 48).

- *Vita* 14, 41-42. El hagiógrafo utiliza la expresión ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ τὸ Ἰκόνιον ὧδέ τε ἐπράχθη, καὶ τέλος ἔσχε τοιοῦτο. La parte final de esta oración (καὶ τέλος ἔσχε τοιοῦτο) es un recurso expresivo genérico, pero que aparece con el sustantivo y el pronombre invertidos en la prosa historiográfica de época helenística e imperial (Plb. *Hist.* 15, 33, 13; D.H. *AR* 9, 57, 3, 1; J. *Vit.* 154, 6), y también es usado por los escritores cristianos (Athanas. *Hist. Ar.* 7, 6, 1; Theodoret. PG 80, 1117, 36).

- *Mir.* 5. En este milagro en el que el hagiógrafo relata el intento de asedio de la ciudad de Seleucia utiliza una buena cantidad de términos propios del ámbito bélico y de la prosa historiográfica como los sustantivos ἄλωσις, δέος, θάρος, ἐπιχείρησις, κίνδυνος, λόχος, πόλεμος, τεῖχος, φάλαγξ, los verbos ἐξαρτάω, ἐπαλαλάζω, ληΐζω, περισώζω, φυλάττω o la expresión ἡ πόλις ἦν ἐν χερσί. Esta expresión aparece en un contexto bélico referida a la batalla (ἡ μάχη) en Tucídides (IV 43, 4) y es recuperada por escritores aticistas como, por ejemplo, Dionisio de Halicarnaso (*AR* V 38, 4; VIII 16, 5; VIII 21, 3; VIII 87, 4; IX 60, 5; X 10, 2; X 27, 2; X 54, 3; XI 19, 5; XII 1, 13), Arriano (*An.* 1, 28, 6, 3; 2, 7, 2, 9; 2, 10, 4, 1; 3, 14, 3, 2) o Apiano (*BC* V 14, 135), quienes la utilizan en contextos similares también con el verbo γίγνομαι. En el *Onomasticon* (I 165, 1) de Julio Pólux dicho sintagma aparece al lado de otras expresiones aptas para hacer referencia a un ataque bélico.

- *Mir.* 19, 12. En esta ocasión tenemos el genitivo absoluto νυκτὸς δὲ ἐπιλαβούσης, fuertemente ligado a la lengua de la historiografía. Aparece un total de 9 veces en Diodoro Sículo (XI 7, 4; XI 12, 6; XVI 68, 7; XVII 27, 4; XVII 43, 5; XVII 50, 5; XX 26, 3; XX 69, 1; XXXVI 8, 4).

- *Mir.* 21, 7-8. Nuestro autor califica al ladrón que aparece en este milagro como Euríbato (ἐνταῦθα φῶρ τις καὶ Εὐρύβατος ἐπιτίθεται τῷ θαλάμῳ). A pesar de que Dagron (1978: 347 n. 2) ya explicara en su edición que el nombre de Euríbato era un nombre proverbial utilizado para aludir a un mentiroso, lo cierto es que nuestro autor se está haciendo eco en este milagro de una tradición griega con dos versiones que, en cualquier caso, certifican el uso del nombre de Euríbato / Euríbates para hablar de un ladrón, o más bien para designar a un personaje con un claro carácter negativo. Serrano y Díaz de Cerio nos explican ambas versiones a propósito de su aparición en el *Protágoras* (327d) de Platón:

“Existen dos versiones que fundamentan la fama de maldad de Euríbatos: (a) de acuerdo con el relato de Aristóteles (περὶ δικαιοσύνης, Fr. 2 Ross), Euríbatos era especialista en el robo con escalo; a este respecto, relata la anécdota de que, estando encarcelado, sus guardianes le pidieron que hiciera una demostración de su habilidad, ocasión que el preso aprovechó para huir; (b) Éforo (Fr. 58 Jacoby; cf. el testimonio de los *Léxicos* de Harpocración y Suidas, *s.u.* Εὐρύβατος, así como el de Eustacio, *in Od.* XIX 247 [1864. 21-4]) y Diodoro Sículo (IX 32) aportan sendos relatos sumamente semejantes, de acuerdo con los que Euríbato era un efesio, que recibió de Crespo dinero con la finalidad de reunir un ejército contra los persas (o bien de contratar los servicios de mercenarios procedentes del Peloponeso, en el relato de Diodoro); Euríbato, en cambio, cometió traición acudiendo a Ciro, a quien hizo entrega del dinero (Éforo) o reveló la información (Diodoro); Éforo añade que “por ello a los malvados se da el nombre de ‘Euríbatos’ ”; por su parte Diodoro especifica que “por ello, dado que la maldad de Euríbato se convirtió en notable entre los griegos, hasta la actualidad, cuando se quiere motejar a alguien de maldad, se lo denomina ‘Euríbato’”⁹⁷

Seguramente nuestro autor sigue la corriente de Diodoro Sículo ya que es un autor que conoce a tenor de nuestro análisis de las fuentes.

- *Mir.* 27, 46. En el milagro en el que narra la protección ofrecida por Tecla a la ciudad de Selinunte, el autor utiliza la metáfora de las falanges de la Erinis (φάλαγγας ὅλας ἐρινυώδεις) a través del adjetivo ἐρινυώδεις, derivado del sustantivo plural Ἐρινύες (Erinias), que sólo aparece en Plutarco (*Mor.* 458B y 602E).

- *Mir.* 33, 36. De nuevo un genitivo absoluto, sinónimo del que aparecía en *Mir.* 19, 12, nos reenvía a la lengua de la historiografía. Se trata de νυκτὸς δὲ ἐπιγενομένης, que aparece en Heródoto (III 48), Tucídides (III 112, 1; IV 125, 1), Jenofonte (*Hell.* V 1, 8), Lisímaco (*Fr.* 1a, 26), Timeo (*Fr.* 3b, 556) Polibio (II 5, 8; II 18, 8; II 25, 5; III 50, 8; V 25, 9) y, con mayor frecuencia, en Diodoro Sículo (IV 52, 1; XI 13, 2; XI 19, 4; XI 61, 2; XIII 55, 8; XIII 80, 6; XIII 85, 5; XIV 74, 5; XV 17, 4; XIX 26, 1; XX 23, 7; XX 39, 3; XX 48, 6; XX 89, 4; XX 96, 4), convirtiéndose con el tiempo en un recurso propio de la prosa de época imperial.

- *Mir.* 33, 52-53. Nuestro autor cuenta en este milagro la muerte de un ciudadano de Irenópolis que había acudido al santuario de Seleucia con motivo de la fiesta en honor de Tecla y se había enamorado de una mujer cuyos favores le pidió a la santa.

⁹⁷ SERRANO, R. & DÍAZ DE CERIO, M. (2006) *Platón. Protágoras*, Salamanca, p. 235.

Ésta le concedió en un principio su deseo pero al cabo de un rato el hombre fue atacado por un espíritu violento que le desolló la piel de la espalda, según la costumbre persa (κατὰ δὲ τὸν τῶν Περσῶν νόμον δείρας αὐτὸν τῆς δορᾶς γυμνὸν ἐποίησε). El hagiógrafo parece tener en mente el pasaje de la *Historia* de Heródoto (V 21), en el que relata cómo el rey persa Cambises ordenó degollar y desollar al juez Sisamnes por haberse comportado injustamente a propósito de una suma de dinero. Con su piel ordenó que se tapizara el trono en el que el hijo de este Sisamnes, nombrado por el propio Cambises para sustituirle, se habría de sentar para administrar justicia. Así, cada vez que dictara sentencia recordaría dónde estaba sentado.

Tragedia

- *Mir.* 13, 7-8. La primera cita perteneciente a los poetas trágicos pertenece a *Orestes* (14) de Eurípides, considerado sabio (σοφός) por nuestro autor.

ἀλλὰ τί τ' ἄρρητ' ἀναμετρήσασθαί με δεῖ ; τῷ τοι κἀγὼ πεισθεὶς Εὐριπίδη τῷ σοφῷ
σιωπήσομαι.

Pero, ¿para qué volver sobre lo que no se debe decir? Obedeciendo al sabio Eurípides callaré yo también.

- *Mir.* 14, 47-50. Aquí encontramos citado de manera literal el verso 232 del *Orestes* de Eurípides a propósito del mal humor que el hagiógrafo atribuye a los enfermos que padecen una grave dolencia. Nuestro autor adapta sintácticamente el δυσάρεστον que aparece en el original de Eurípides para hacerlo concordar con el sujeto οἱ νοσοῦντες.

ὡς τὸν Ὑψίστιον αἰσθόμενόν τε καὶ ὑποτοπήσαντα τῶν συνήθων εἶναι γυναικῶν
καταβοῆσαί τε καὶ ἔρεσθαι τίς τε εἶη καὶ τί βούλοιο νῦν διενοχλεῖν αὐτῷ –
δυσάρεστοι γὰρ οἱ νοσοῦντες ἀπορίας ὑπο – τὴν δὲ ὑπολαβοῦσαν εὐθὺς εἶπεῖν.

Hipsistio la vio y suponiendo que era una de las mujeres de la casa, comenzó a gritar y a preguntar quién era y por qué quería molestarle en aquel momento – pues la impotencia hace a los enfermos desagradables – y tomando la palabra le contestó ella al punto.

- *Mir.* 29, 29-30. En este milagro, nuestro autor identifica la insolencia de Mariano, obispo de Tarso que había prohibido a los fieles de su iglesia acudir a la

festividad anual de Santa Tecla en Seleucia, con la de Capaneo, uno de los siete caudillos que fue fulminado por Zeus cuando trataba de escalar las murallas de Tebas en los *Siete contra Tebas* del trágico Esquilo.

Filosofía

- *Vita* 22, 15-27. En esta ocasión no se trata de una cita literal sino de una alusión al argumento general de la *Vida de Apolonio de Tiana* de Flavio Filóstrato. La crítica que aparece en este pasaje se relaciona con la visión tradicional de la apologética cristiana y en particular de Eusebio de Cesarea (*Hierocl.* 31), quien lo presenta como un mago, un γόης⁹⁸. De hecho, nuestro autor utiliza el término μάγος poco antes del pasaje que a continuación reproducimos y relaciona a Apolonio de Tiana con Ostanes, mago persa de extensa tradición en el mundo griego⁹⁹, Juliano el Apóstata, emperador que quiso reinstaurar la religión pagana entre 361 y 363, y Simón el mago, el célebre personaje que aparece en los *Hechos* de Lucas (8), en oposición a los Elías, Moisés, Pedro y Pablo antes mencionados. La atención se centra sobre todo en Apolonio de Tiana. La mención de los que han escrito sobre él (παρὰ τοῖς τὸν ἐκείνου βίον ἀναγεγραφόσιν), incluiría, como señala Dagron (1978: 257 n. 2), la biografía escrita por Merágenes sobre él, cuyo carácter, negativo (cf. Talbert 1978: 1621)¹⁰⁰ o positivo¹⁰¹ ha sido largamente discutido.

El hagiógrafo hace referencia a dos célebres episodios de la vida de Apolonio de Tiana, el segundo de los cuales, el encuentro con los gimnosofistas indios, se enmarca en una antigua tradición histórico-filosófica de origen griego en la que se relata el encuentro entre indios y griegos, siendo los primeros siempre superiores en sabiduría. Esta escena tiene como antecedente el encuentro de Alejandro Magno con los gimnosofistas indios durante su expedición (Plut. *Alex.* 60; Clem. Alex. *Strom.* 6, 4, 38), en el que el macedonio realiza una serie de preguntas a estos sabios siguiendo una

⁹⁸ NIETO IBAÑEZ, J.M. (2010) *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos griegos en la Patrística griega (siglos II-IV)*, Madrid, p. 68

⁹⁹ PREISENDANZ, K. (1942) "Ostanés", *RE* 18, cols. 1610-1612.

¹⁰⁰ HARRIS, B.F. (1969) "Apollonius of Tyana: Fact and Fiction", *JRH* 5, pp. 191-192.

¹⁰¹ BOWIE, E. (1978) "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", *ANRW* 16-2, pp. 1673-1674; RAYNOR, D.H. (1984) "Moeragenes and Philostratus: Two views of Apollonius of Tyana", *CQ* 34, 222-226.

tradición proveniente seguramente de la literatura india¹⁰², y el del rey de Bactra con el monje Nagasena que se refiere en el *Milindapañha*¹⁰³. Como señala Dagron (1978: 257-258 n. 3), nuestro autor deforma por completo el episodio de los gimnosofistas que narra Filóstrato ya que Apolonio marcha al encuentro de los gimnosofistas etíopes para compararlos a los indios, quienes le habían tratado con gentileza, pero queda decepcionado al considerarlos inferiores a ellos (VA VI 7-22)¹⁰⁴.

καὶ εἴ τις ἔγνω τὸν ἐκ Τυανέων τῶν Καππαδοκῶν Ἀπολλώνιον παρὰ τοῖς τὸν ἐκείνου βίον ἀναγεγραφόσιν – ἵνα ἐκ τῶν πάνυ πολλῶν τὸ περιφανέστερον εἴπωμεν – ἔγνω που πάντως καὶ τῆς κατὰ τὴν γοητείαν τοῦ ἀνδρὸς τέχνης τὰ μισρὰ καὶ δυσαγῆ ἀποτελέσματα, θεαγωγίας τέ τινας καὶ ψυχαγωγίας καὶ δαιμόνων ἐπικλήσεις καὶ λανθανούσας ἀνοσιουργίας· ὡς καὶ παρὰ τῶν ἐν Αἰθίοψι καὶ Ἰνδοῖς Γυμνοσοφιστῶν μήτε εἰσδεχθῆναι σπουδαίως, ἀλλὰ γὰρ καὶ θᾶττον ἀποπεμφθῆναι, ὡς οὐκ εὐαγῆς οὐδὲ ὄσιος ἀνθρώπος, οὐδὲ φιλόσοφος ἀληθῶς, πολὺ δὲ τοῦ κατὰ τὴν γοητείαν μιάσματος ἔχων. Ἰουλιανούς δὲ καὶ Ὀσάνας καὶ Σίμωνας καὶ τοιοῦτον ὄμιλον κακῶν, τί ἂν τις καταλέγοι νῦν ; ὧν καὶ τὸ μνησθῆναι μόνον μιάσματός ἐστι πληρωθῆναι.

Si uno conoce la vida de Apolonio de Tiana de Capadocia a través de aquellos que la han escrito – para citar de entre otros muchos el ejemplo más famoso –, ciertamente conoce las consecuencias criminales e impías a las que conducen las artes de este hombre en el terreno de la magia: invocaciones de dioses, invocaciones de almas, llamadas a los espíritus y sacrilegios ocultos. Tanto es así que entre los etíopes y los gimnosofistas indios no fue dignamente recibido, sino que rápidamente fue expulsado, porque no lo creyeron un hombre piadoso ni honrado, ni un verdadero filósofo, pues poseía la gran mancha de la magia. ¿Y qué se puede decir de los Julianos, Ostanes y Simones y de esa caterva de malhechores? Sólo al recordarlos se llena uno de sangre.

- *Mir.* 39, 4-5. La única cita explícita que pertenece al universo de la filosofía antigua la encontramos en este pasaje en el que nuestro autor recurre a Platón (*Resp.* 616e).

ἀλλ' ἡ αἰτία τῶν ἐλομένων, ὡς πού φησιν ὁ θαυμαστὸς Πλάτων, ἡ δὲ μάρτυς ἀναίτιος.

Pero la culpa es de los que eligen, como dice en alguna parte el admirable Platón, y la mártir era no culpable.

¹⁰² DUMÉZIL, G. (1976) “Alexandre et les sages de l’Inde”, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Vol. II, Brescia, 555-560. SZALC, A. (2011) “Alexander’s dialogue with Indian philosophers: riddle in Indian and Greek tradition”, *Eos* 98, 7-25.

¹⁰³ FESTUGIÈRE, A.J. (1943) “Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde”, *RHR* 125, pp. 32-35.

¹⁰⁴ Un análisis detallado de la visita de Apolonio de Tiana a la India y a Etiopía lo encontramos en ALBALADEJO, M. (2005) *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*, Alcalá de Henares, pp. 189-216 (India) y 299-308 (Etiopía).

- *Vita* 4, 7. El discurso de Támara a Tecla cuando es llamado para intentar convencer de su error a la joven se abre con un tópico propio de la oratoria ática en el que se afirma desconocer por dónde empezar (ἀπορῶ μὲν ὅθεν ἀρξαίμην τῆς πρὸς σέ διαλέξεως). Dicha fórmula aparece en los oradores Esquines (*Fals. Leg.* 7, 5: ἀπορῶ δ' ὀπόθεν χρῆ πρῶτον ἀρξασθαι) y Andócides (*Alc.* 10, 2: καίτοι ἀπορῶ γε διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀμαρτημάτων πόθεν ἀρξωμαι).

- *Vita* 7, 37. Dentro del discurso de Pablo tras la acusación de Támara, el apóstol afirma: Ἐγωγε **πολλάκις ἐθαύμασα** καὶ θαυμάζω. Con esas palabras, las subrayadas en negrita, comienza Isócrates su *Panegírico* 1, 1. La misma fórmula aparece en Hipócrates (*Ep.* 16, 10); Jenofonte (*Mem.* 1, 1); Aristóteles (*Rhet.* 1409b); el retórico Demetrio (*Eloc.* 25, 4); Epicteto (*Dissertationes ab Arriano digestae* 3, 23, 20); Elio Aristides (*Ars Rhetorica* 2, 2, 1, 11); Marco Aurelio Antonino (*Eauton* 12, 4, 11); el retórico Alejandro (*Fig.* 28, 7; 35, 19); Hierocles (*Fr. eth.* 54, 27); Gregorio Taumaturgo (*Orig. or. pan.* 9, 50); Casio Longino (*Ars Rhet.* 565, 19); Basilio de Cesarea (*Ep.* 8, 1); Libanio (*Or.* 18, 279) y Juan Estobeo (*Anth.* IV 22a, 24). A este *topos* retórico, nuestro autor añade καὶ θαυμάζω, creando una oración breve, sentenciosa y original.

- *Mir.* 12, 33. Uno de los elementos del texto de los milagros en el que encontramos un mayor número de reminiscencias a escritores anteriores son los genitivos absolutos con valor temporal, en este caso τῆς δὲ ἡμέρας ἤδη φανείσης, usado por Plutarco (*Arat.* 27, 2, 1), Caritón (VI 2, 1, 1), Libanio (*Or.* 59, 27, 4; *Prog.* II 26, 1; IV 2, 6; XII 5, 9; 12, 6, 6) y Juan Crisóstomo (PG 63, 470, 23; PG 64, 897, 20).

- *Mir.* 19, 9-10. En este pasaje aparece una expresión (αὕτη ποτὲ ἐν ὥρᾳ θέρους, καὶ ἡνίκα μάλιστα ἑαυτοῦ φλωγωδέστερός ἐστίν ὁ ἥλιος) que se basa, en nuestra opinión, en la obra de Temistio ἐπὶ τῆς εἰρήνης Οὐάλεντι (*Or.* 10, 134a, 6-7) (ἐφ' ἡλίω στὰς ἐπὶ τῆς νεῶς, ἡνίκα μάλιστα ἑαυτοῦ φλογωδέστερος ἦν).

- *Mir.* 32, 6. Finalmente, la metáfora del botín de misios (καὶ Μυσῶν λείαν ποιουμένων τὰ πράγματα) es citada en diversas obras por Libanio, quien aplica este proverbio para hacer alusión a todos aquellos que sufren agresiones impunemente (*Ep.* 194, 1; 469, 2; 620, 7; 696, 2; 763, 6; 819, 3; 1277, 3; 1383, 3; *Or.* 11, 123; 12, 40; 18,

34; 30, 8; *Decl.* 13, 1, 7), de la misma manera que los Misios fueron atacados por los griegos cuando su rey Télefo estaba ausente¹⁰⁵, tras haber confundido Misia con Troya, según narra el *Epítome* (17, 1) de Apolodoro¹⁰⁶.

Novela

- *Vita* 12, 24-62. El primer martirio de Tecla es reescrito por el hagiógrafo sobre un pasaje similar que encontramos en las *Etiópicas* de Heliodoro (VIII 9, 9-13) en el pasaje de la ordalía de Cariclea, cuyas semejanzas con el martirio de Tecla ya apuntamos a propósito de *Ath* 22. Tanto Tecla como Cariclea se enfrentan a una pira tras una escena de juicio. Antes de entregarse a las llamas ambas mujeres pronuncian un parlamento en el que, de un lado, Cariclea invoca al sol, a la tierra y a otras divinidades, y Tecla, del otro, ve a Cristo transfigurado en Pablo y le dedica también su discurso. Las llamas no consiguen alcanzar el cuerpo de ninguna de las dos muchachas. Precisamente, en la descripción de las llamas ambos autores utilizan el término θάλαμος, coincidencia que parece demostrar la relación entre ambos pasajes. Sin embargo, la diferencia principal reside en la función del fuego en cada una de las dos narraciones. En las *Etiópicas* el fuego resalta la belleza de Cariclea (VIII 9, 13: διοπτρεύεσθαι παρέχοντος ἐπιφαιδρυνομένην ἐκ τοῦ περιαιγύσματος τὸ κάλλος), mientras que en la *Vida* las llamas protegen el cuerpo desnudo de Tecla de las miradas indiscretas de los espectadores de su martirio, considerados como ἀκόλαστοι y castigados por la tormenta desencadenada *a posteriori* por dos razones: por el martirio en sí, pero también por haber querido observar su cuerpo desnudo¹⁰⁷.

- *Vita* 15, 14-16. En este pasaje observamos una explicación sobre el amor en tanto que pasión que penetra por los ojos. Esta idea se relaciona con la concepción general del amor en la novela griega, en la que los ojos aparecen como el canal a través del cual penetra el amor en el alma¹⁰⁸: τὸ γὰρ τῶν ἐρώντων τοῦτο πάθος ἄρχεται μὲν, ὡς εἰπεῖν, ἐκ τῶν ὀμμάτων, κατολισθησαν δὲ εἰς αὐτὴν τὴν ψυχὴν τὸ κακόν, μεμνηότα τὸν ἄρτι σωφρονοῦντα ποιεῖ καὶ παρὰφρονα (*Vita* 15, 14-16). Jenofonte

¹⁰⁵ GONZÁLEZ GÁLVEZ, Á (2005) *Libanio. Cartas. Libros I-IV*, Madrid, p. 217 n. 294.

¹⁰⁶ AGUILAR, R.M. (2003) “La figura de Télefo en la literatura y el arte griegos”, *CFC(G)* 13, pp. 183-184.

¹⁰⁷ CONSTANTINOU, S. (2005) *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, Uppsala, p. 37.

¹⁰⁸ GARZÓN, J. (1992-1993) “El amor en la novela griega”, *MHA* 13-14, pp. 44, 49, 52, 55-56, 60-63.

de Éfeso dice así: διέκειτο δὲ καὶ Ἄνθια πονήρως, ὅλοις μὲν καὶ ἀναπεπταμένοις τοῖς ὀφθαλμοῖς τὸ Ἄβροκόμου κάλλος εἰσρέον δεχομένη, ἤδη δὲ καὶ τῶν παρθένους πρεπόντων καταφρονοῦσα (I 3, 2). Longo de Lesbos presenta un argumento demoleedor sobre la cuestión: πάντως γὰρ οὐδεὶς ἔρωτα ἔφυγεν ἢ φεύξεται, μέχρις ἂν κάλλος ἦ καὶ ὀφθαλμοὶ βλέπωσιν (I 4, 2). Aquiles Tacio lo repite en tres pasajes de su obra: κάλλος γὰρ ὀξύτερον τιτρώσκει βέλους καὶ διὰ τῶν ὀφθαλμῶν εἰς τὴν ψυχὴν καταρρεῖ· ὀφθαλμὸς γὰρ ὁδὸς ἐρωτικῶν τραύματι (I 4, 4); ὀφθαλμοὶ γὰρ ἀλλήλοις ἀντανακλώμενοι ἀπομάπτουσιν ὡς ἐν κατόπτρῳ τῶν σωμάτων τὰ εἰδῶλα· ἢ δὲ τοῦ κάλλους ἀπορροή, δι' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν καταρρέουσα, ἔχει τινὰ μίξιν ἐν ἀποστάσει (I 9, 4); ἢ δὲ τῆς θεᾶς ἡδονὴ διὰ τῶν ὀμμάτων εἰρέουσα τοῖς στέρνοις ἐγκάθηται (V 13, 4). Por último, Heliodoro también destaca cómo la génesis del amor se produce a través de los ojos: τεκμηριούτω δέ σοι τὸν λόγον εἶπερ ἄλλο τι καὶ ἢ τῶν ἐρώτων γένεσις, οἷς τὰ ὀρώμενα τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι οἷον ὑπήνεμα διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ πάθη ταῖς ψυχαῖς εἰστοξεύοντα. καὶ μάλα γε εἰκότως, τῶν γὰρ ἐν ἡμῖν πόρων τε καὶ αἰσθήσεων πολυκίνητον τε καὶ θερμοτάτον οὔσα ἢ ὄψις δεκτικώτερα πρὸς τὰς ἀπορροίας γίνεται, τῷ κατ' αὐτὴν ἐμπύρῳ πνεύματι τὰς μεταβάσεις ἐρώτων ἐπισπωμένη (III 7, 5).

- *Mir.* 15, 13-15 y 36, 1-2. En este pasaje aparece una cuidada descripción del verano (θέρος τε γὰρ ἦν ἔτι τεττίγων ὠδὴ καὶ κυμάτων σιωπὴ καὶ γαλήνη μετὰ πραείας αὔρας ἐπιμειδιῶσα τῇ θαλάσση). El hagiógrafo se habría inspirado casi con total seguridad en un pasaje del *Dafnis y Cloe* de Longo de Lesbos (I 23, 1-2) en el que describe en términos más o menos similares la estación estival utilizando tres elementos que se repiten en cada uno de los textos y que, incluso, mantienen el mismo orden: el canto de las cigarras (τεττίγων ὠδὴ / τεττίγων ἠχή), el mar / río en calma (κυμάτων σιωπὴ / τοὺς ποταμοὺς ἄδειν ἠρέμα ῥέοντας) y la suavidad del viento (γαλήνη μετὰ πραείας αὔρας / τοὺς ἀνέμους συρίττειν ταῖς πίτυσιν ἐμπνέοντας):

ἐξέκαε δὲ αὐτοὺς καὶ ἡ ὥρα τοῦ ἔτους. ἦρος ἦν ἤδη τέλος καὶ θέρους ἀρχή, καὶ πάντα ἐν ἀκμῇ· δένδρα ἐν καρποῖς, πεδία ἐν ληϊοῖς. ἡδεῖα μὲν τεττίγων ἠχή, γλυκεῖα δὲ ὀπώρας ὀδμή, τερπνὴ δὲ ποιμνίων βληχή. εἵκασεν ἂν τις καὶ τοὺς ποταμοὺς ἄδειν ἠρέμα ῥέοντας καὶ τοὺς ἀνέμους συρίττειν ταῖς πίτυσιν ἐμπνέοντας καὶ τὰ μῆλα ἐρῶντα πίπτειν χαμαὶ καὶ τὸν ἥλιον φιλόκαλον ὄντα πάντας ἀποδύειν (Long. I 23, 1-2).

Por otra parte, en el milagro 36 se relata la curación que Tecla proporcionó a los animales de ganado de la ciudad ante una epidemia que estaba acabando con ellos. Nuestro autor sitúa el milagro en la época estival creando una imagen poética con el canto de las cigarras y el brillo del sol (θέρος ἦν καὶ τεττίγων ᾠδὴ καὶ πολὺς ὁ ἥλιος ὑπὲρ κεφαλῆς φλέγων) menos elaborada que la que aparecía en *Mir.* 15, 13-15, aunque similar a ella en lo referente al canto de las cigarras.

- *Mir.* 20, 26-27. Relata aquí el hagiógrafo el milagro de la mártir en favor del general Vitiano al que califica de ‘matador de persas’ (Περσολέτης): τὸν Γρηγόριον ἡμῖν ἀντηλλάξατο ἀντὶ τοῦ στρατιάρχου καὶ Περσολέτου. Éste es el mismo epíteto que recibe Alejandro Magno en la versión griega de la *Historia Alexandri Magni* del Pseudo-Calístenes (*Recensio* α 3, 22, 12; *Recensio* β 3, 22, 31; *Recensio* γ 22, 41; *Recensio* λ 48, 13) que lo llama Περσολέτης e Ἰνδολέτης. Nuestro autor debía conocer con toda certeza alguna de las versiones del texto para hacer uso de dicho vocablo.

Gramática

- *Mir.* 6, 11-12. En este pasaje en el que introduce un pasaje de Homero ya comentado (*Il.* XII 73), nuestro autor lo hace a través del participio ὀμηρίζων, de un verbo inusitado ὀμηρίζω que sólo aparece en fragmentos de gramáticos como Filóxeno (*Fr.* 262, 3) y Orión de Tebas (*Etym.* ο 123, 19), autor del siglo V muerto en torno a la mitad de esa centuria, en Aquiles Tacio (*VIII* 9, 3, 3) y en Artemidoro (*Onir.* IV 2, 76). Curiosamente la Suda recoge este verbo ὀμηρίζω y lo define como τοῖς Ὀμήρου χρῶμαι (*Suda* epsilon 549).

- *Mir.* 26, 16-17. En la descripción de los árboles que pueblan el enclave consagrado a Tecla en la cercana ciudad de Dalisando como ὑψηλὰ καὶ ἀμφιλαφῆ καὶ ἀμφιθαλῆ καὶ καλλίκαρπα vemos cómo nuestro autor recurre a los mismos adjetivos que emplea el lexicógrafo aticista Julio Pólux (*I* 239), quien en su obra seguía un criterio onomástico recogiendo una serie de sinónimos y de términos pertenecientes al mismo campo semántico¹⁰⁹. Pólux recomienda una serie de adjetivos para loar un territorio entre los que encontramos los tres últimos que nuestro autor utiliza, poetismos poco habituales en la prosa literaria.

¹⁰⁹ TOSI, R. (2007) “Polluce: struttura onomastica e tradizione lessicografica”, in Bearzot, C.; Landucci, F. & Zecchini, G. (eds.) *L’onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milano, pp. 3-5.

- *Mir.* 28, 5-7. Nuestro autor utiliza una expresión en la que adjetiva el olvido (λήθη), siguiendo de nuevo el *Onomasticon* (V 150, 5) de Julio Pólux, con la secuencia ἐξίτηλά τε καὶ ἀμυδρά.

οὕτω κατὰ λόγον ἀναλέγειν τὰ θαύματα ὑπὸ τε χρόνου συγχωσθέντα καὶ λήθης ἐξίτηλά τε καὶ ἀμυδρά πως γεγονότα, καὶ διαδιδράσκοντα μνήμην καὶ τάξιν καὶ τόπον καὶ τὸ ὅπως ἐγένετο.

Así refiero en orden los milagros que han sido reunidos por el tiempo y que el olvido de alguna manera los había perdido y oscurecido y que escapaban de la memoria, el orden, el lugar y el cómo se produjeron.

4.7. Lengua y estilo

En líneas generales, la lengua de la *Vida* y *Milagros* muestra numerosas características de la κοινή literaria de época imperial con un estilo aticista manifiesto que se observa en las principales rasgos lingüísticos que a continuación detallaremos. Su escritura se adapta a la perfección a la λέξις κατεστραμμένη, “*in which long and highly organized sentences are built up by subordination of clauses*”¹¹⁰ y parece seguir ciertas normas estilísticas que tienen que ver con el ritmo de la prosa y que comienzan a regularizarse desde la antigüedad tardía¹¹¹. De hecho, podríamos considerarlo, siguiendo a Schamp (2006: 331-338), dentro de la corriente de la denominada “tercera sofística”. En el prólogo inicial de la obra afirma haberse preocupado poco del aticismo de la expresión o del uso de términos arcaizantes (λέξεώς γε μὴν Ἀττικίζουσης, ἤτοι φράσεως ἀρχαϊζούσης ὀλίγα ἐφροντίσαμεν), para lo cual emplea dos verbos bien conocidos para los aticistas como ἀττικίζω y ἀρχαίζω. Esta afirmación programática, pero indudablemente retórica, la opone a la verdad (ἀλήθεια), la claridad (σαφήνεια) y el orden de las acciones (ἢ ἐν τοῖς πράγμασι τάξις).

A pesar de que se mostraba acorde a su época a la hora de la elección de los modelos literarios tanto para la *Vida* como para los *Milagros*, el autor anónimo emplea una dicción arcaizante que adorna con las diferentes citas eruditas indicadas hace apenas unas líneas y con una gran amalgama de figuras y procedimientos retóricos con los que

¹¹⁰ DENNISTON, J.D. (1952) *Greek Prose style*, Oxford, p. 60.

¹¹¹ HÖRANDNER, W. (1981) *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien, pp. 21-26.

juega de manera incesante. A través de ellos intenta, y de hecho lo consigue, demostrar sus conocimientos y su talento literario. A pesar de que, como subraya López-Salvá (1972: 242), su sintaxis no es demasiado compleja ya que se forma a partir de frases breves unidas por *καί* y por innumerables subordinadas participiales que crean extensos períodos oracionales, se muestra preciso, meticuloso e incluso creativo a la hora de seleccionar el léxico.

Precisamente en el léxico es donde mejor se aprecia el ingente bagaje cultural de nuestro autor, quien mezcla términos propios de la *κοινή* con otros arcaizantes o propios de diferentes disciplinas. Además, en el texto evita en todo momento los latinismos y la utilización de neologismos, desmarcándose así de otras colecciones de milagros como las de Artemio o Cosme y Damián¹¹², ambas, eso sí, algo posteriores.

Con todo, es importante destacar la diferencia estilística entre la narración de la *Vida* y los *Milagros*. En la primera parte de la obra son más bien escasas las secciones narrativas y el relato se crea a partir de los diferentes discursos en estilo directo de los personajes, en los cuales el hagiógrafo utiliza un sinfín de figuras retóricas y recursos expresivos para evocar una lengua elevada. Por su parte, un estilo algo más vivaz es el que impera en los *Milagros*, donde, por el contrario, las secciones en estilo directo son más bien escasas. A pesar de ello domina la narración un tono retórico similar al de los discursos de los protagonistas de la *Vida*. De hecho, podríamos decir que los *Milagros* no son más que un gran discurso de nuestro autor, fragmentado en diferentes etapas a las que va accediendo por el simple recuerdo o por la similitud temática o de los personajes beneficiarios de los prodigios de la santa.

Así, siguiendo el análisis lingüístico tradicional hemos distinguido entre los principales aspectos fonéticos, morfológicos y sintácticos, los cuales nos ayudarán a comprender mejor no sólo diversos aspectos del texto, sino también diversos elementos de la formación del autor. En último término haremos también un análisis del léxico.

¹¹² López-Salvá considera la presencia de latinismos y de neologismos, que luego serán de uso frecuente en la lengua griega medieval, como dos características principales del léxico de las recopilaciones de milagros de Artemio y de Cosme y Damián, ambas fechadas en el siglo VII y procedentes de la ciudad de Constantinopla, donde, suponemos, sería más sencilla la penetración de latinismos en la lengua griega: LÓPEZ-SALVÁ, M. (1978) "Observaciones lexicales a los *Thaumata* de Artemio y de Cosme y Damián", *CFC* 8, pp. 303-305.

4.7.1. Fonética

▪ Preferencia por formas con doble tau (-ττ-) en lugar de con doble sigma (-σσ-). Este aspecto se puede relacionar con la corriente aticista. Ya en el *Nuevo Testamento* encontramos una mayor presencia de -ττ- que se convierte en la forma habitual en los Padres de la Iglesia¹¹³, de la misma manera que lo era para los aticistas paganos de la época (cf. Schmid 1964: 579). Nuestro autor prefiere utilizar dichas formas para los llamados verbos en yod como ἀνορούττω (*Mir.* 10, 13), ἀπαλλάττω (*Vita* 22, 2; *Mir.* 7, 21; 14, 18; 38, 10; 38, 11), ἀποσφάττω (*Mir.* 16, 10; 28, 32), ἀποτάττω (*Mir.* 46, 1), ἀρμόττω (*Vita* 3, 65; *Mir.* ep. 8), ἄττω (*Vita* 19, 27), βδελύττω (*Vita* 6, 17; *Mir.* 18, 22), δεδίττομαι (*Vita* 9, 63), διαλλάττω (*Vita* 2, 22), διεσπαράττω (*Mir.* , 52), δράττομαι (*Vita* 3, 16), ἐναλλάττω (*Mir.* 34, 47-48), ἐνίττω (*Mir.* prol. 70), ἥττάομαι (*Vita* 15, 68; 15, 75; 21, 5; 21, 25; *Mir.* prol. 57; 11, 11; 25, 40), θράττω (*Vita* 15, 6), καταπάττω (*Mir.* 6, 8), καταπλήττω (*Mir.* 13, 32-33), κηρύττω (*Vita* 7, 77; *Mir.* 10, 7; ἀπο- 29, 23; 40, 22), μετατάττω (*Mir.* 4, 1), μορμολύττομαι (*Vita* 9, 63), παρατάττω (*Vita* 9, 50), πλάττω (*Vita* 5, 45), πράττω (*Vita* 4, 8; 8, 14; 5, 17; 6, 50; εἰς- 12, 16; 16, 18; εἰς- 16, 39; 18, 47; 19, 7; 22, 4; 27, 18; *Mir.* Prol. 98; Prol. 99; 7, 5; 9, 11; εἰς- 9, 37), προστάττω (*Vita* 10, 13; *Mir.* 8, 14; 42, 19), συντάττω (*Mir.* 11, 3), φυλάττω (*Vita* 2, 36; 3, 31; 11, 31; 12, 44; παρα-16, 31; 18, 56-57; 20, 9; 28, 41; *Mir.* 7, 25; 10, 16; 16, 29; 27, 10; 32, 15; 43, 12 y 46, 13); los sustantivos ἥττα (*Mir.* 5, 28), λύττα (*Vita* 18, 54; *Mir.* 32, 9) y τέττιξ (*Mir.* 15, 13; 36, 1); los adjetivos περιττός (*Vita* prol. 14), θάττων (*Vita* 6, 77; 8, 27; 26, 47; *Mir.* 8, 10; 13, 36) y κρείττων (*Vita* 11, 55; 21, 46; 22, 23; 26, 2; *Mir.* 12, 13; 15, 41; 18, 27; 36, 11; 38, 5); y el pronombre ἄττα (*Vita* 22, 31; 27, 24; *Mir.* 26, 36; 41, 24). Dos son los términos que aparecen con ambas formas: θάλαττα / θάλασσα y γλῶττα (*Vita* 12, 5; *Mir.* 33, 63) / γλῶσσα (*Mir.* 35, 31). θάλαττα (*Vita* 11, 21; 11, 22; 20, 29; 22, 40; 22, 54; 25, 22; 27, 29; 27, 54; *Mir.* 1, 5; 9, 3; 10, 42; 27, 8) aparece, por así decirlo, jonizado como θάλασσα cuando existe una forma similar con -ττ- cerca (*Vita* 11, 21; 27, 35), aunque no necesariamente, ya que lo hallamos en solitario en otros seis pasajes (*Mir.* 15, 15; 15, 27; 15, 51; 17, 44; 28, 21; 44, 15). Por otro lado, también tenemos algunas formas con -σσ- como ἦσσον (*Vita*

¹¹³ BLASS, F. & DEBRUNNER, A. (1961) *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 23-24.

2, 12; 15, 58), χαρίεσσα (*Vita* 3, 37), μαλάσσουσι (*Vita* 3, 62), κνίσσης (*Vita* 7, 24), θυσανόεσσα (*Vita* 27, 60; *Mir.* 27, 44), λυσσητήρ (*Mir.* 7, 9), καταμαλάσσειν (*Mir.* 12, 12), προσαρασσομένοις (*Mir.* 15, 18) ο τέσσαρες (*Mir.* 28, 74).

- Utilización de formas áticas con doble rho (-ρρ-) en interior de palabra. En las inscripciones áticas arcaicas aparece siempre -ρρ- excepto en los nombres propios extranjeros y en palabras provenientes de otras regiones¹¹⁴. En el texto tenemos formas como ἄρρητος (*Vita* 7, 18; 10, 50; 16, 13; *Mir.* 13, 7), θάρρος y sus derivados [ἐπιθαρρύνω (*Vita* 12, 40), τεθαρρηκόσι (*Vita* 14, 39), θαρραλεώτερον (*Vita* 15, 59), θαρρήσασα (*Vita* 18, 45), θαρροῦσα (*Vita* 22, 62), θαρρῶν (*Vita* 22, 65; *Mir.* Prol. 56), ἀναθαρρήσας (*Mir.* 9, 57), παραθαρρύνας (*Mir.* 9, 64), θάρρει (*Mir.* 12, 99), ἀνεθάρρησα (*Mir.* 12, 104-105), θαρρεῖν (*Mir.* 15, 29), θαρρήσας (*Mir.* ep. 4) y κατεθάρρουν (*Mir.* ep. 39)], πόρρω (*Mir.* 5, 12), πόρρωθεν (*Vita* 6, 73; 25,33), στερρός (*Vita* 9, 53; 9, 56). Las excepciones las encontramos con las formas θαρσαλέως (*Vita* 12, 55), εὐθαρσῶς (*Vita* 17, 16) y θάρσος (*Mir.* 5, 20).

- Sin embargo, contradiciendo la tendencia aticista, nuestro autor prefiere las formas con el preverbio y la preposición συν-, en realidad, las formas más habituales incluso en las inscripciones áticas¹¹⁵, y, cómo no, en el *Nuevo Testamento* y los papiros (cf. Blass & Debrunner 1961: 19). La única que hemos detectado con ξυν- es ξυνεληλύθατε (*Vita* 2, 2).

- Crásis fonética. En las inscripciones áticas no suele aparecer la crásis en los textos oficiales¹¹⁶, aunque sí que lo hace con mucha mayor frecuencia en la epigrafía vascular¹¹⁷ y en las inscripciones milesias tanto con καὶ como con el artículo¹¹⁸, hecho que demuestra su relación con el ático y el jonio coloquial, dialectos en los que seguía un principio fonético. Dicho fenómeno se conservaría en los textos literarios hasta llegar a nuestro autor. Tenemos en el texto la crásis de καί y algunos pronombres como καὶ ἐκεῖνος > κάκεῖνος y sus derivados (*Vita* 2, 10; 2, 17; 2, 22; 2, 32; 12, 65; 22, 42; 24, 23; 26, 47; *Mir.* 7, 5; 24, 1; 25, 35; 26, 2; 28, 65; 42, 1; 44, 5) καὶ ἐγώ > καῖγώ (*Vita* 11, 57; *Mir.* 13, 8; 15, 1; 41, 5) y sus derivados (καῖμέ [*Vita.* 7, 9; 18, 47; 18, 51; 28, 37;

¹¹⁴ THREATTE, L. (1980) *The Grammar of Attic Inscriptions*, Berlin & New York, p. 536.

¹¹⁵ MEISTERHANS, K. (1900) *Grammatik der Attischen Inschriften*, Berlin, pp. 220-221.

¹¹⁶ RABEHL, W. (1906) *De Sermone Defixionum Atticarum*, Berlin, p. 19.

¹¹⁷ KRETSCHMER, P. (1894) *Die Griechischen Vaseninschriften. Ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh, pp. 140-141.

¹¹⁸ SCHERER, A. (1934) *Zur Laut- und Formenlehre der milesischen Inschriften*, München, p. 21.

Mir. Prol. 15; Prol. 21; Prol. 108; 28, 44], κα̂μοῦ [*Vita* 12, 50], κα̂μοί [*Vita* 12, 23]); adverbios como καὶ ἐνταῦθα > κα̂νταῦθα (*Vita* 13, 53; 17, 15; 21, 17; *Mir.* 6, 27), καὶ ἐκεῖθεν > κα̂κεῖθεν (*Vita* 23, 34; *Mir.* 11, 49), καὶ ἐκεῖσε > κα̂κεῖσε (*Mir.* 15, 44; 44, 9); preposiciones καὶ ἐκ > κα̂κ (*Mir.* 4, 36), καὶ ἐπί > κα̂πί (*Vita* 19, 38) y partículas καὶ ἄν > κα̂ν (*Vita* 9, 28; 9, 29; 9, 29; 14, 28; 15, 11; 23, 49; 23, 50; 23, 50; 27, 17; 27, 20; 27, 20; 27, 20; 27, 32; *Mir.* 12, 106; 20, 1; 30, 8); e incluso del artículo con algunos sustantivos como τοῦ ἀνδρός > τ̂ανδρός (*Vita* 10, 53; *Mir.* 8, 5), τὸ ἐναντίον > τ̂ουναντίον (*Vita* 21, 28; *Mir.* Prol. 95), τὸ ἐμόν > τ̂οῦμόν (*Vita* 21, 41), τὰ ἄλλα > τ̂ᾶλλα (*Vita* 1, 46; 7, 38), τὰ ἐναντία > τ̂αναντία (*Vita* 22, 41; *Mir.* Prol. 60) y pronombres τὸ αὐτόν > τ̂αυτόν (*Mir.* 14, 71; 29, 41; 35, 43); τὸ αὐτό > τ̂αυτό (*Mir.* 18, 1; 26, 32; 27, 38; 44, 37). Finalmente, es interesante advertir la distribución del uso de la crásis especialmente en la *Vida*. Nuestro autor utiliza mayoritariamente la crásis en los discursos en estilo directo de los personajes intentando hacerlos más vivaces y cercanos al estilo oral. De las 38 formas con crásis que tenemos en la *Vida*, 24 (63%) aparecen en los discursos que el hagiógrafo reproduce en estilo directo, mientras que 15 (37%) las utiliza en las secciones narrativas, sobre todo en los *Milagros*.

4.7.2. Morfología

- Preferencia por las formas del genitivo en -ας y del dativo en -α del nombre de la protagonista del relato: Θε̂κλας / Θε̂κλα; que eran Θε̂κλης / Θε̂κλη en los *ATH*. En realidad, este fenómeno se produce porque no existía una regularidad en la flexión del nombre de Tecla en el apócrifo del siglo II. En efecto, lo que se observa es una mezcla de la declinación en alfa pura y en alfa impura. De esta manera, encontramos en los *ATH* el nominativo Θε̂κλα (*ATH*. 7, 2; 8, 4; 8, 6; 10, 2; 10, 9; 18, 1; 19, 1; 20, 2; 21, 5; 22, 2; 23, 9; 25, 8; 25, 9; 27, 5; 29, 4; 31, 1; 33, 1; 39, 4; 40, 1; 41, 4; Man. M 31; 32; 46; 49; 59), el vocativo Θε̂κλα (*ATH*. 31, 4), el acusativo Θε̂κλαν (*ATH*. 9, 2; 13, 4; 14, 4; 20, 8; 21, 2; 22, 10; 23, 9; 26, 4; 28, 9; 37, 1; 38, 5; 38, 7), y al mismo tiempo el genitivo Θε̂κλης (*ATH*. 13, 7; 24, 2; 28, 3; 29, 9; 30, 7; Man. M 7) y el dativo Θε̂κλη (*ATH*. 30, 7; 39, 2; Man. M 14). Esta misma confusión continúa hasta nuestro texto en los diversos autores que mencionan a Tecla. Por ejemplo, Gregorio de Nisa utiliza el nominativo Θε̂κλα en su *Comentario sobre el cantar de los cantares* (6, 405) y, en cambio, el

genitivo Θέκλης en la *Vida de Macrina* (2, 26). Por fin, el autor de la *Vida y Milagros* consigue crear una flexión homogénea y regular eligiendo la opción de la alfa pura y dejando el paradigma con el nominativo Θέκλα (*Vita* 1, 12; 3, 46; 10, 26; 11, 1; 12, 2; 14, 7; 14, 26; 16, 23; 18, 41; 22, 53; *Mir.* Prol. 83; 14, 51), el acusativo Θέκλαν (*Vita* 1, 17; 10, 5; 10, 40; 10, 43; 12, 30; 12, 60; 15, 67; 15, 57; 16, 12; 16, 18; 17, 2; 17, 55; 18, 2; 18, 35; 20, 43; 21, 10; 22, 3; 24, 7), el genitivo Θέκλας (*Vita* Prol. 2; Prol. 35; 1, 31; 10, 8; 12, 12; 13, 51; 15, 8; 15, 36; 17, 11; 17, 15; 17, 22; 17, 53; 18, 15; 18, 17; 19, 7; 19, 33; 19, 49; 20, 30; 23, 16; 24, 3; *Mir.* 9, 75; 10, 31; 17, 21) y el dativo Θέκλα (*Vita* 13, 2; 16, 28; 18, 19; 18, 30; 19, 11; 20, 2; 21, 33; 22, 5; 25, 1; *Mir.* 11, 34).

▪ Empleo de formas de dual. A pesar de que desde época arcaica se había ido eliminando paulatinamente de la morfología de los diferentes dialectos griegos y en la κοινή había prácticamente desaparecido por completo¹¹⁹, dentro de la corriente aticista se utiliza el dual de un modo extremo y en ocasiones hipercorrectivo¹²⁰. Las formas de dual aparecen en nuestros textos para indicar algunas partes del cuerpo humano como los brazos τῶ χειρῶ (*Vita* 9, 69), ταῖν χειρῶν (*Vita* 12, 54), o los ojos, τοῖν ὀφθαλμοῖν (*Mir.* 24, 46; 25, 38) y a través del subjuntivo del verbo εἰμί, ἦστην (*Mir.* 12, 67), como Dagron (1978: 161) ya lo había señalado, acompañado de otros términos también en dual: τούτω δὲ ἦστην οὐκ ἀγαθῶ μὲν ἄνδρῳ, τοῦτο δὲ πλαττομένῳ. ἦστην δὲ μετὰ Παύλου (*Vita* 5, 5-6); δύο ἦστην (*Mir.* 33, 11); ἦστην ἄμφω (*Mir.* 35, 1-2); δύο ἦστην τὴν ἀρχήν (*Mir.* 46, 10). Además, hay que añadir el pronombre ἄμφω (*Mir.* 6, 14; 12, 21; 29, 41; 34, 54) y las formas δι' ἄμφοῖν (*Mir.* 14, 44), δυοῖν (*Mir.* 16, 12), τοῖν δυοῖν (*Mir.* 33, 26), ἐκείνοιν (*Mir.* 34, 56), τρίτη δυάς (*Mir.* 34, 57), τούτοιιν (*Mir.* 40, 4).

▪ Utilización de la forma νεώς con la metátesis cuantitativa propia del jónico-ático cuando habla del templo de la mártir (*Vita* 1, 41; 15, 66; *Mil.* 4, 4; 10, 3; 10, 5; 10, 18; 10, 38; 13, 25; 14, 10; 15, 11; 15, 28; 17, 37; 18, 17; 18, 34; 19, 10; 23, 9; 23, 9; 24, 6; 24, 22; 26, 20; 26, 38; 27, 36; 27, 39; 28, 14; 30, 11; 30, 14; 30, 32; 32, 11; 32, 12; 32, 18; 32, 20; 32, 21; 32, 31; 33, 30; 33, 40; 34, 9; 34, 35; 36, 17; 36, 21; 38, 7; 43, 5; 43,

¹¹⁹ MEILLET, A. (1920) *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, pp. 208-209. COSTAS, P.S. (1935) *An Outline of the History of the Greek Language*, Chicago, p. 66.

¹²⁰ LÓPEZ EIRE, A. (1992) "Koiné y aticismo: nuevas perspectivas", in Zaragoza, J. & González Senmartí, A. (eds.) *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. Tarragona, 28 a 30 de novembre de 1990*, Tarragona, p. 46.

16; 46, 3), excepto en *Vita* 28, 16 y *Mir.* 28, 11 y 42, 21, que utiliza la forma ναός típica del *Nuevo Testamento* (cf. Blass & Debrunner 1961: 25) y la κοινή.

▪ Uso de diminutivos en -ιον y -άριον, rasgo propio de la κοινή. Como señala López Eire los diminutivos en -ιον, -ίδιον y -άριον, unidos a una base nominal apocopada o no¹²¹, son una prueba fehaciente de la evolución del ático de época clásica hacia la κοινή, dado que formas como éstas las tenemos ya en los textos de Aristófanes¹²². De las formas con el sufijo -ιον, además de los términos παιδίον (*Vita* 12, 24; 17, 52; *Mir.* 11, 20; 11, 30; 24, 1; 24, 7; 24, 8; 24, 29; 24, 36; 24, 45; 33, 4) y βιβλίον (*Mir.* 41, 29; 45, 6; 45, 7; 45, 14), utilizados de manera habitual con el mismo significado que el sustantivo original del que proceden (cf. Costas 1935: 69-70), en nuestro texto encontramos los siguientes ejemplos: γράϊδιον (*Mir.* 11, 25), vocablo que por vez primera aparece en Menandro (*Georg.* 54; *Misum.* 228); δωμάτιον (*Vita* 3, 5; 4, 51; 10, 21; 24, 24; *Mir.* 9, 81), término ya utilizado, aunque con poca frecuencia, en el siglo IV con Aristófanes (*Lys.* 160; *Ran.* 100; 311), Platón (*Resp.* 390c), Lisias (*Or.* XII 10, 3) y Demócrito (*Test.* 1, 20); μειράκιον (*Mir.* 12, 44; 15, 10; 15, 23; 15, 37; 15, 44), término usual desde época clásica; y προσφύγιον (*Mir.* 22, 71), vocablo tardío que antes de nuestro autor tan sólo aparece en Efrén el Sirio (*Precationes ad dei matrem* 2, 356, 16; 4, 366, 6; 4, 367, 8). Por otra parte, el sufijo -άριον se muestra mucho menos productivo en nuestro texto con tan sólo dos ejemplos: ἀνθρωπαρίον (*Vita* 27, 59), ya presente en Aristófanes (*Plu.* 416), y παιδάριον (*Vita* 3, 7; *Mir.* 12, 55), habitual desde la época clásica.

▪ Aparición del morfema deíctico -ί, aticismo que en el *Nuevo Testamento* se encontraba sólo en la forma residual νυνί en los *Hechos* (22, 1; 24, 13) y en las epístolas paulinas (*Rom.* 3, 21; 6, 22; 7, 6; 7, 17; 15, 23; 15, 25; *1Cor.* 12, 18; 13, 13; 15, 20; *2Cor.* 8, 11; 8, 22; *Col.* 1, 22; 3, 8; *Eph.* 2, 13; *Phile.* 9, 2; 11, 2; *Heb.* 8, 6; 9, 26) (cf. Blass & Debrunner 1961: 35). Dicha forma también aparece en nuestro texto (*Mir.* 46, 11) como único representante de este fenómeno junto a ταυτησί (*Vita* 4, 18). En la prosa ática se trataba de un aspecto informal que por ejemplo Tucídides sólo

¹²¹ MUSSIES, G. (1971) *The morphology of koine Greek as used in the Apocalypse of St. Joh. A study in bilingualism*, Leiden, pp. 109-110.

¹²² LÓPEZ EIRE, A. (1991) *Ático, koiné y aticismo. Estudios sobre Aristófanes y Libanio*, Murcia, pp. 88-89.

emplea en una ocasión (IV 92, 2) frente a los oradores, Aristófanes o Platón donde es utilizado con mucha mayor frecuencia¹²³.

▪ Acusada presencia de adjetivos denominativos en -ικός / -ική / -ικόν y adverbios en -ικῶς. De entre todas las formas que aparecen podemos distinguir entre:

a) Términos habituales en la literatura griega como ἀστικός (*Vita* 8, 33; 18, 24; *Mir.* 9, 33; 16, 1), βασιλική (*Vita Mir.* 1, 18; -ικὰ *Mir.* 10, 17; -ικός *Mir.* 21, 57), δεσποτική (*Mir.* 1, 17), εταιρικών (*Mir.* 20, 10), ἐρωτική (*Vita* 10, 46), ιατρική (*Mir.* 24, 3), καρτερικῶς (*Vita* 3, 20), λογική (*Vita* 26, 14; 26, 23), μανικόν (*Mir.* 7, 12; -κῶς *Vita* 15, 37), νεανικός (*Mir.* 12, 86; epil. 13), ποιητικῶς (*Vita* 6, 23; *Mir.* 13, 11; 26, 34), πολεμική (*Vita* 27, 57), πυθικός (*Mir.* prol. 45), ῥητορική (*Vita* 6, 16), στρατηγική (*Vita* 27, 45), στρατιωτικός (*Mir.* 35, 2), σωματική (*Vita* 11, 14), τραγική (*Mir.* 33, 62), τυραννικῶς (*Vita* 16, 19) y ὑβριστικῶς (*Vita* 6, 20).

b) Términos que ya aparecen en la época clásica de manera esporádica pero son recuperados por la κοινή como ἀνδρικών (*Mir.* 23, 2; -κῶς *Mir.* 4, 3), γαμική (*Vita* 21, 3; 21, 19), γυναικική (*Vita* 8, 19; 12, 3; 14, 23; 22, 69), δικαστική (*Vita* 6, 26), ἱερατική (*Mir.* 41, 27), καταφρονητικῶς (*Mir.* 30, 32), κληρικός (*Mir.* 9, 60; 9, 61; 9, 63), μαγική (*Vita* 22, 10), παρθενική (*Vita* prol. 47; 12, 5; 13, 41; 28, 13; *Mir.* 10, 17; 29, 17; -ικῶς *Mir.* 14, 41) y πνευματική (*Vita* 14, 5; -κός *Mir.* 11, 3; 11, 3).

c) Términos que nacen con la literatura griega cristiana como ἀγγελική (*Vita* 2, 6), ἀγιαστικόν (*Vita* 26, 5-6), ἀποστολικόν (*Vita* 1, 23), εὐαγγελικόν (*Vita* 9, 17; 16, 32; 26, 63; *Mir.* 45, 18), μαρτυρικῶν (*Vita* 16, 2) y λειτουργική (*Vita* 28, 10; -κόν *Mir.* 32, 31).

d) Términos tardíos en general como ἀγροικικόν (*Vita* 22, 31), Ἰουδαϊκή (*Mir.* 14, 14) y πορνικός (*Vita* 16, 7).

e) Vocablos de escasísima frecuencia como θωπευτικός (*Vita* 3, 58; 9, 43), κορική (*Vita* 14, 12) y τελειωτικόν (*Vita* 26, 6; -κῶς *Vita* 3, 63).

▪ Aparición constante de la alfa privativa (ἀν- en algunos casos) unida a un sustantivo para indicar su antónimo: ἀβουλία (*Vita* 5, 9; 11, 50), ἀγαμία (*Vita* 5, 30; 6, 54), ἀκολασία (*Vita* 14, 17; 15, 24; 15, 40), ἀμηχανία (*Vita* 4, 9; 18, 13; *Mir.* 25, 11; 36, 4), ἀπάθεια (*Vita* 2, 7), ἀπιστία (*Mir.* 14, 10; 14, 18; 14, 53; 14, 56; 25, 35; 39,

¹²³ DOVER, K. (1997) *The evolution of Greek prose style*, Oxford, pp. 63-64.

14), ἀσέβεια (*Vita* 9, 30; 14, 10; *Mir.* 14, 24; 28, 58; 40, 12), ἀταξία (*Vita* 15, 32; *Mir.* 43, 14), ἀτεχνία (*Mir.* 23, 6); ο a un adjetivo: ἀγενής (*Vita* 9, 47), ἄγνωστος (*Vita* 15, 42), ἄδηλος (*Vita* Prol. 36; 10, 4; 17, 18; *Mir.* 36, 61), ἄδοξος (*Vita* 15, 43), ἀήθης (*Vita* 1, 52; 8, 7; 22, 15; *Mir.* 19, 22), ἀθάνατος (*Vita* 11, 24), ἄκαρπος (*Vita* 9, 7; 12, 32; *Mir.* Per. 44), ἀκαταγώνιστος (*Mir.* 9, 67), ἀκατάληπτος (*Vita* 26, 9), ἀκαταπλήκτος (*Vita* 10, 27), ἀκήρατος (*Vita* 26, 31; *Mir.* 14, 44), ἀκλινής (*Vita* 2, 36), ἀκόλαστος (*Vita* 12, 61; 15, 76; 19, 7; *Mir.* 33, 60), ἀλαμπής (*Vita* 8, 30; *Mir.* 13, 31; 40, 10), ἄμετρος (*Vita* 4, 1; 4, 3; *Mir.* 11, 8; 34, 7), ἀμήχανος (*Vita* 16, 14; 21, 4; *Mir.* 10, 28; 10, 30; 38, 51), ἀνήμερος (*Vita* 18, 48), ἀνόνητος (*Vita* 9, 7; 17, 9; *Mir.* 11, 16; 44, 20), ἄνυμφος (*Vita* 12, 17), ἄπιστος (*Mir.* 17, 23; 39, 2-3; 39, 4; 40, 2), ἄπολις (*Vita* 15, 43), ἄπονος (*Vita* 26, 35), ἀσάλευτος (*Vita* 2, 36), ἄσημος (*Vita* 9, 16; 15, 43), ἀσινής (*Vita* 19, 45; 23, 29), ἀτέλεστος (*Vita* 20, 21; *Mir.* 31, 14), ἄτονος (*Vita* 9, 46), ἄτοπος (*Vita* 4, 1; 10, 41; 11, 3; 20, 35; 22, 14; *Mir.* 12, 74; 24, 37), ἀφανής (*Vita* 10, 4; *Mir.* 26, 3; 27, 25) y ἀφωνότατος (*Vita* 1, 6).

- Presencia de adjetivos con φίλο- + sustantivo, compuestos de una gran antigüedad en la lengua griega que aparecen ya tanto en Homero como en época clásica¹²⁴. En nuestro texto encontramos las siguientes formas: φιλόδημος (*Vita* 15, 27), φιλόθεον (*Vita* 9, 49), φιλόζων (*Vita* 9, 49), φιλοκίνδυνον (*Mir.* 4, 31), φιλόλογος (*Mir.* 38, 9; 38, 40; 41, 1), φιλόμουσος (*Mir.* 38, 9), φιλόπλουτον (*Mir.* 9, 23-24), φιλοπόλεμος (*Vita* 9, 49), φιλόπολις (*Vita* 15, 27), φιλόσοφος (*Mir.* 22, 24; 23, 3), φιλόστοργος (*Mir.* 38, 40), φιλότιμος (*Mir.* 15, 28; *Mir.* 4, 33: φιλοτιμότητος).

- Proliferación de verbos en -άζω/-άζομαι e -ίζω/-ίζομαι como sucede en la κοινή (cf. Costas 1935: 70). Este tipo de verbos, que ya aparecen en el griego clásico, derivan originalmente de radicales acabados en δ o γ y son de uso común también en los papiros¹²⁵. Dentro de este nutrido grupo podemos distinguir cuatro categorías: verbos habituales, verbos poco frecuentes pero presentes desde la época clásica, verbos que aparecen en la época imperial y verbos de especial relevancia en la lengua griega cristiana.

a) Dentro del primer grupo, el de los verbos más habituales en lengua griega, hemos colocado términos como ἀγωνίζομαι (*Vita* 13, 8; 18, 55; 27, 19), ἀκμάζω (*Mir.*

¹²⁴ CIPRIANO, P. (1990) *I composti greci con ΦΙΛΟΣ*, Viterbo, pp. 95-106.

¹²⁵ MANDILARAS, B.G. (1973) *The verb in the greek non-literary papyri*, Athens, pp. 70-71.

13, 11; 40, 3), ἀναλογίζομαι (*Mir.* 46, 10), ἀναγκάζω (*Mir.* 35, 34), ἀναρπάζω (*Mir.* 28, 69), ἀνδραποδίζω (*Mir.* 32, 7), ἀσκωλιάζω (*Mir.* 17, 38), ἀσπάζομαι (*Vita* 6, 56), βαδίζω (*Mir.* 17, 28; 17, 38; 18, 16; 18, 36; 18, 46; 36, 22; 38, 52), βασιλίζω (*Vita* 22, 49; *Mir.* 9, 83; 26, 42), βιάζω (*Vita* 4, 42; 15, 54; 15, 54; *Mir.* 9, 37), δελεάζω (*Vita* 9, 58), διακομίζω (*Mir.* 16, 6), διαρπάζω (*Mir.* 28, 14; 28, 22), διορίζω (*Vita* 27, 37), δοξάζω (*Mir.* 11, 51), ἐκπορίζω (*Vita* 15, 26), ἐλπίζω (*Vita* 3, 40; 3, 41), ἐπισκευάζω (*Vita* 9, 37), ἐπιτειχίζω (*Vita* 27, 56), ἐρανίζω (*Mir.* 23, 21), ἐργάζομαι (*Vita* 22, 32; *Mir.* 17, 9; 22, 32; 23, 20; 41, 13; 44, 36), ἐρεθίζω (*Vita* 9, 64), θαυμάζω (*Vita* 6, 54; 7, 38; 12, 14; *Mir.* 1, 24; 2, 7; 12, 38; 12, 74; 13, 27; 15, 49; 28, 38; *Mir.* 33, 4; 33, 27; 46, 7), καλλωπίζω (*Mir.* 13, 25), κολάζω (*Mir.* 28, 57; 43, 15), κομίζω (*Mir.* 12, 57; 24, 28; *epíl.* 36), ληϊζώ (*Vita* 6, 22; 11, 23; *Mir.* 5, 16; 13, 12; 28, 13; 32, 6), νομίζω (*Vita* 15, 49; 16, 27; 22, 8; 28, 34; *Mir.* 6, 22; 8, 13; 21, 18; 22, 11; 38, 52), ξενίζω (*Mir.* 4, 6; 4, 7), παίζω (*Mir.* 18, 30; 28, 22; 38, 52), παρασκευάζω (*Vita* 9, 65; *Mir.* 9, 28; 16, 30; 19, 22; 25, 36; 36, 15; 36, 15), πορίζω (*Vita* 16, 14), οἰκτιζώ (*Vita* 7, 8; 7, 39; 16, 19; *Mir.* 11, 20), ὄνειδίζω (*Mir.* 12, 80), ὀπλίζω (*Vita* 9, 65; *Mir.* 12, 85), ὀργίζω (*Vita* 12, 27; *Mir.* 28, 67), ὀρίζω (*Mir.* 10, 45), σπουδάζω (*Vita* Prol. 10; 12, 2; 28, 20), συσκιάζω (*Mir.* 40, 27), σφετερίζομαι (*Mir.* 28, 14), σχετλιάζω (*Vita* 3, 14), σχολάζω (*Mir.* 5, 6), σωφρονίζω (*Mir.* 28, 68-69), ὑβρίζω (*Mir.* 14, 52; 20, 17), φαντάζομαι (*Mir.* 16, 22), φροντίζω (*Vita* 2, 33; 16, 9; 18, 55), χειμάζω (*Vita* 21, 71; *Mir.* 15, 51) y χρηματίζω (*Mir.* Prol. 78).

b) En el segundo grupo, aquel que contiene todos los verbos poco frecuentes en época clásica pero recuperados en la época imperial, encontramos los verbos ἀμφιάζω (*Vita* 23, 13), ἀνρεθίζω (*Mir.* 27, 29), δροσίζω (*Vita* 19, 42), ἐναυλίζω (*Mir.* 36, 27), ἐξουκίζω (*Mir.* 4, 3), ἐπεισκωμάζω (*Vita* 7, 15), ἐπικατασφάζω (*Mir.* 13, 4), ἐπιτωθάζω (*Mir.* 11, 22), καταγωνίζομαι (*Vita* 21, 15), κατοικτιζώ (*Vita* 20, 39), κλαυθυρίζω (*Mir.* 24, 2), μετακομίζω (*Mir.* 32, 13), μετασκευάζω (*Vita* 19, 35), μετοικίζω (*Vita* 7, 37), παιανίζω (*Mir.* 28, 36), πανηγυρίζω (*Mir.* 15, 45), πελαγίζω (*Mir.* 10, 43), προαναρπάζω (*Mir.* 36, 8-9), προσορμίζω (*Vita* 1, 28), συγκατεργάζομαι (*Mir.* 13, 17-18), σφαδάζω (*Mir.* 41, 11), y φοιβάζω (*Mir.* Prol. 40; Prol. 40).

c) En la tercera categoría reseñada, la de los verbos que sólo aparecen en textos tardíos tenemos ἀποκομίζω (*Mir.* Pér. 23), διαωνίζω (*Vita* 17, 31; 23, 15; 26, 31),

ἐγκαθορμίζομαι (*Mir.* 15, 40), ἐπαυγάζω (*Mir.* 14, 40), ἐπικλαγγάζω (*Vita* 27, 60), ἐπιμερίζω (*Vita* 13, 48), καταγυμνάζω (*Vita* 20, 15), κατασυσκιάζω (*Mir.* 12, 83), περιαθροίζω (*Mir.* 17, 15; 44, 9-10), πηγάζω (*Mir.* 44, 4), προασπίζω (*Vita* 19, 34; 23, 31; *Mir.* 13, 17), προσονειδίζω (*Mir.* 12, 82), συνεκπορίζω (*Vita* 15, 23), ὑπαυγάζω (*Mir.* 14, 40) y ὑπερασμενίζω (*Vita* 20, 38).

d) Por fin, el cuarto grupo está formado por verbos de especial relevancia en la literatura griega cristiana como βαπτίζομαι (*Vita* 20, 32), εὐαγγελίζω (*Vita* 18, 17; 28, 1) y μακαρίζω (*Mir.* 13, 29).

e) Por otro lado, dentro de este ingente conglomerado de verbos hemos dejado aparte algunas formas de gran interés que provienen de verbos denominativos. La primera de ellas es ἀττικιζούσης (*Vita* Prol. 23), a partir del verbo ἀττικίζω, empleado ya en época clásica por Tucídides (*Hist.* 8, 87, 1) y Jenofonte (*Hell.* 1, 16, 13; 6, 3, 14) con el sentido de “ser partidario de los atenienses”, cambiando poco a poco su significado por el de “hablar ático”, para evocar en última instancia el ideal del movimiento aticista¹²⁶. La segunda, ἀρχαῖζούσης, aparece al lado de ἀττικιζούσης (*Vita* Prol. 23). El diccionario Bailly (p. 120 s.v. ἀρχαῖζω) lo define como “imiter les anciens, se donner l’air d’un ancien”, significando en este contexto “imitar a los antiguos al hablar o hablar con una dicción arcaica”. La tercera forma es el participio βαρβαριζούσης (*Vita* 22, 43), “comportarse o hablar como un extranjero o un bárbaro”, procedente del verbo βαρβαρίζω que se oponía a menudo al verbo ἀττικίζω e incluso a ἑλληνίζω. Finalmente, la última forma que ha llamado nuestra atención es el ya mencionado participio ὀμηρίζων (*Mir.* 6, 12).

▪ Presencia acusada de formas verbales τριπλᾶ, es decir, construidas con dos preverbios que matizan el verbo simple. López Eire sostiene que dichas formas son tomadas por la κοινή a través del dialecto jónico¹²⁷; algo que sería del todo lógico teniendo en cuenta que la propia κοινή procedía del ático hablado del siglo IV a.C., pero también contaba con una gran cantidad de jonismos que penetraron en dicho dialecto en aquella época y se consolidaron en la lengua común a causa del prestigio de la prosa jonia¹²⁸. En nuestro texto encontramos los siguientes verbos con dos

¹²⁶ AMADO, M. T. (1995) “Verbos denominativos derivados de gentilicios y topónimos”, *Myrtia* 10, p. 74

¹²⁷ LÓPEZ EIRE, A. (1996) “L’influence de l’ionien-attique sur les autres dialectes épigraphiques et l’origine de la koiné”, in Brixhe, C. (ed.) *La koiné grecque antique II: La concurrence*, Nancy, p. 25.

¹²⁸ LÓPEZ EIRE, A. (1981) “Fundamentos sociológicos del origen de la koiné”, *CFC* 17, pp. 21-53.

preverbios: ἀναμφιλέγω (*Vita* 18, 21), ἀνεξερευνάω (*Mir.* 10, 31-32), ἀνθυποδέχομαι (*Mir.* 4, 7), ἀντεισάγω (*Vita* 7, 43; 7, 73; 11, 23; 11, 38), ἀντεισέρχομαι (*Mir.* 23, 18), ἀντεμπλέκομαι (*Mir.* 38, 50), ἀντιμεταλαμβάνω (*Mir.* 28, 27), ἀντιπαραμετρέω (*Mir.* 28, 68), διανίστημι (*Mir.* 7, 28; 9, 53 12, 103; 18, 11; 18, 13; 29, 22; 43, 10), διενοχλέω (*Mir.* 14, 49), διενέχω (*Mir.* 29, 8; 43, 3), ἐγκαθορμίζομαι (*Mir.* 15, 40), ἐγκαταλαμβάνω (*Mir.* 28, 31), ἐγκαταλείπω (*Mir.* 35, 9), ἐγκατασκήπτω (*Mir.* 36, 7), ἐγκατασπείρω (*Mir.* 4, 33), ἐναναπαύω (*Mir.* 26, 25), ἐναποψύχω (*Vita* 17, 49), ἐνδιατρίβω (*Mir.* 19, 10; 44, 29 ἐπικατασφάζω (*Mir.* 13, 4), ἐμπαροινέω (*Mir.* 28, 52), ἐξενάγω (*Vita* 6, 5), ἐξενέχω (*Mir.* 12, 78), ἐπαναφύω (*Mir.* 14, 20), ἐπανάγω (*Mir.* 17, 3), ἐπανίστημι (*Vita* 17, 20; *Mir.* 11, 31; 46, 8; epil. 23-24), ἐπαναμμνήσκω (*Mir.* 17, 34), ἐπανέρχομαι (*Mir.* 18, 13; 37, 4), ἐπαναλίσκω (*Mir.* 35, 4), ἐπεισάγω (*Vita* 21, 3; 21 18), ἐπέσειμι (*Vita* 27, 33; *Mir.* 12, 78-79; 33, 22), ἐπεισέρχομαι (*Vita* 10, 18; *Mir.* 12, 24; 12, 27; 14, 32), ἐπεισκομάζω (*Vita* 7, 15), ἐπεισφθείρω (*Vita* 4, 20), ἐπέξειμι (*Mir.* 35, 6), ἐπεκθέω (*Mir.* 15, 20), ἐπεκλύω (*Mir.* epil. 20), ἐπικαταβαίνω (*Mir.* 27, 21), ἐπικαταλαμβάνω (*Mir.* 35, 13; 35, 43), ἐπικαταρρήγνυμι (*Vita* 15, 60), ἐπικατασφάζω (*Mir.* 13, 4), ἐπικάτειμι (*Mir.* 25, 8-9), κατεξωλεύομαι (*Mir.* 34, 14), προαπέρχομαι (*Vita* 11, 25), προεκδιδράσκω (*Vita* 15, 8), προεκπίπτω (*Mir.* 35, 2), προκαθέζω (*Vita* 27, 28), προκαταμηνύω (*Mir.* 9, 80; 13, 19), προσανέχω (*Mir.* 1, 21), συγκατειργάζω (*Mir.* 13, 17-18), συμπαραλαμβάνω (*Vita* 27, 32), συμπαραπέμπω (*Vita* 15, 69), συναπολλύω (*Vita* 19, 11; *Mir.* proil. 35), συνδιαφθείρω (*Vita* 19, 28), συνεκβοάω (*Mir.* 24, 36-37), συνεκπορίζω (*Vita* 15, 23), συνεκπίπτω (*Mir.* 23, 17; 42, 26), συνεπιδίδωμι (*Mir.* 41, 24), ύπεισέρχομαι (*Vita* 28, 8), ύπεμφαίνω (*Vita* 9, 13), ύπενίστημι (*Vita* 4, 3; *Mir.* 27, 42), ύπεξίστανω (*Mir.* 11, 40), ύποκατακλίνω (*Vita* 27, 47).

▪ Empleo de adjetivos verbales en -τέον. Dichos adjetivos eran especialmente utilizados por los oradores áticos en los que aparecen con especial profusión¹²⁹. Indican normalmente la obligación de la acción expresada por el verbo y por norma general, como sucede en nuestro texto, presentan una construcción impersonal en la que el adjetivo verbal se utiliza en nominativo neutro singular: ἰστέον (*Vita* proil. 4),

¹²⁹ SCHULZE, E.R. (1889) *Quaestiuunculae grammaticae ad oratores Atticos spectantes*, Ostern, pp. 3-14.

καταφευκτέον (*Vita* 18, 16), λογιστέον (*Vita* 25, 13), ἰτέον (*Mir.* 4, 25; 10, 46; 21, 1), προορητέον (*Mir.* 4, 26), ποιητέον (*Mir.* 10, 26-27), μεταβητέον (*Mir.* 10, 27), ῥητέον (*Mir.* 12, 112; 28, 8; 35, 43; 44, 5), λεκτέον (*Mir.* 23, 8; 32, 36), βαδιστέον (*Mir.* 28, 66), μνημονευτέον (*Mir.* 42, 1); ο plural προτιμητέα (*Mir.* 6, 27).

▪ Uso del morfema de la voz pasiva -θην- reemplazando formas del aoristo de la voz media, recuperando de esta manera un rasgo originario porque -θη- formaba en origen aoristos intransitivos. Según Chantraine, este tipo de aoristos en -θην son formaciones recientes, algunas de ellas propias de la κοινή, aunque aparecen ya en los textos homéricos¹³⁰. Nuestro autor muestra la tendencia generalizada en la lengua griega de extender este tipo de formas en -θην- a la voz media¹³¹. En nuestro texto encontramos los siguientes ejemplos: καὶ πεισθῆναι τὴν παιῖδα βιαζομένης (*Vita* 4, 42); ὡς ὀλολυγῆς μὲν καὶ θρήνου διὰ τοῦτο πληρωθῆναι τὸ δωμάτιον (*Vita* 4, 50); καὶ δι' ὧν οἶόν τε ἦν ἀρμοσθῆναί τε αὐτὴν καὶ νυμφοστοληθῆναι τῷ Χριστῷ, τοσοῦτον, οἶμαι, ὑπειπῶν (*Vita* 8, 43); θορύβου τε ὁμοῦ πληρωθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν (*Vita* 10, 23); τὸ δὲ μῆναι μόνον ἀγνὴν καὶ φυλαχθῆναι πορνικοῦ μολύσματος καθαρὰν (*Vita* 16, 7); αὕτη γὰρ ὄνειρου φύσις, ἐπισθῆναί τε ἀδήλως, φῆναί τε καὶ διαλεχθῆναι ἀμυδρὰ καὶ ἀμφίβολα, καὶ ἀποπτῆναι πάλιν ἀφανῶς (*Vita* 17, 19); δὸς καὶ τῇ δούλῃ σου Τρυφαίνῃ τὸν ἐπὶ τῇ θυγατρὶ πληρωθῆναι πόθον (*Vita* 17, 42); ὡς θρήνων διὰ τοῦτο καὶ δακρῶν πληρωθῆναι τὸ θέατρον (*Vita* 19, 20); ὧν καὶ τὸ μνησθῆναι μόνον μιάσματός ἐστι πληρωθῆναι (*Vita* 22, 27); ὡς ἀκούσασαν ταῦτα τὴν Τρύφαιναν ψυχωθῆναί (*Vita* 24, 5); καὶ ὅλον πληρωθῆναι δείματός τε καὶ ἰδρωτός (*Mir.* 7, 13); ὥστε τὴν τε νῆσον τὴν Κύπρον πληρωθῆναι τοῦδε τοῦ θαύματος (*Mir.* 15, 42); κατελθόντας δὲ τὴν τε ναῦν εὐρεῖν καὶ τὸ θαῦμα ἀκοῦσαι καὶ ἀποσωθῆναι οἵκαδε μάλα ἀσμένως ταῦτα διηγουμένους (*Mir.* 15, 48); οὐ γὰρ δίκαιον τὸν τῆς θεραπείας σιωπηθῆναι τρόπον ἔχοντα τι καὶ χαρίεν (*Mir.* 17, 36); ὧν μηδὲ νῦν ἀνάσχοιο, μηδὲ ἐπὶ πολὺ τὴν καθ' ἡμῶν τῶν σῶν τροφίμων ὕβριν αὐτῶν καὶ ἀπόνοιαν ἐκταθῆναι συγχωρήσας (*Mir.* 28, 42); ὡς καὶ ἐτέρων λοιπὸν εἰς τὸ ταφῆναι δεηθῆναι χειρῶν (*Mir.* 30, 29); ὥστε με μετὰ τὴν ὄψιν ταύτην δέους τε πληρωθῆναι (*Mir.* 31, 16);

¹³⁰ CHANTRAINE, P. (1983) *Morfología histórica del griego*, Barcelona, pp. 111-112.

¹³¹ GIGNAC, F.T. (1981) *A grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods*, Vol. II, Milano, pp. 322-323.

πρὸς τὸ καὶ τοῦτο διηγήσασθαι τὸ θαῦμα πάλιν ἠπείχθην (*Mir.* 34, 8); βρασμοῦ δὲ καὶ κλόνου καὶ τρόμου πάντα πληρωθῆναι τὰ μέλη (*Mir.* 35, 29); ὡς καὶ θάνατον ἐλπῖσαι πολλακίς ἐκ τῆς ἄγαν ὀδύνης καὶ θανάτου ἐρασθῆναι δι' ὑπερβολὴν τῆς ὀδύνης (*Mir.* 40, 7); οὔτε γὰρ ἄξιόν τί ποτε δυνατὸν περὶ σοῦ καὶ τῶν σῶν ῥηθῆναι (*Mir.* ep. 12).

▪ Presencia de adverbios en -θεν con su significado primitivo marcando el origen de dónde¹³². Dichos adverbios son de origen indoeuropeo y se forman con el sufijo -θεν con un claro paralelo en el morfema sánscrito *-(d)ha*¹³³. Este tipo de formaciones aparecen con frecuencia en la épica homérica (cf. Lejeune 1939: 27-92), pero se convierten en formaciones habituales en la lengua de época clásica y la κοινή. En nuestro texto encontramos: ἄλλοθεν (*Vita* 10, 24; *Mir.* 21, 13), αὐτόθεν (*Vita* 28, 12), ἄνωθεν (*Vita* 1, 1; 3, 64; 4, 11; 4, 14; 4, 24; 4, 70; 16, 29; 27, 30; 28, 38; *Mir.* 2, 5; 25, 6; 27, 34), δῆθεν (*Vita* 10, 55; 15, 32; *Mir.* Prol. 42; 5, 13), ἐγγύθεν (*Mir.* Prol. 20), ἔνδοθεν (*Mir.* 15, 19; 23, 17; 41, 11), ἐντεῦθεν (*Vita* 21, 47; 27, 8; *Mir.* 6, 6), ἐκεῖθεν (*Vita* 23, 34; 27, 3; 28, 13; *Mir.* Prol. 64; 4, 10; 11, 49; 15, 39; 16, 25; 38, 8), πάντοθεν (*Vita* 12, 61; 15, 28; 18, 13; 19, 1; 28, 18; *Mir.* 5, 21; 7, 7; 14, 29; 15, 13; 15, 23; 27, 12; 28, 45), ποθέν (*Vita* 5, 11; 6, 36; 9, 29; 12, 15; 27, 30; *Mir.* 9, 68; 15, 15; 15, 39; 32, 4; 34, 10), πόρρωθεν (*Vita* 6, 73; 25, 33), ὄθεν (*Vita* 3, 29; 4, 7; 5, 21; 9, 9; 12, 57; 12, 71; 15, 19; 22, 56; 25, 10; *Mir.* 12, 5; 22, 30; 38, 8), οἴκοθεν (*Mir.* 18, 33; 26, 13), ὄπισθεν (*Mir.* 36, 41), οὐδαμόθεν (*Vita* 18, 12; *Mir.* 5, 27; 17, 20), οὐρανόθεν (*Vita* 23, 20), y el más curioso de todos, creación literaria de nuestro autor, Ταρσόθεν “de Tarso”, la ciudad del apóstol Pablo (*Mir.* 18, 5). El uso del sufijo -θεν ligado a un topónimo se podría considerar como un arcaísmo utilizado conscientemente por nuestro autor.

4.7.3. Sintaxis

▪ Empleo de largos períodos llenos de participios coordinados. En la mayoría de casos estas series de participios aparecen coordinados evocando una serie de hechos

¹³² Para un análisis exhaustivo de esta clase de adverbios es imprescindible la obra clásica de Lejeune: LEJEUNE, M. (1939) *Les adverbes grecs en -θεν*, Bordeaux.

¹³³ HEWSON, J. & BUBENIK, V. (2006) *From Case to Adposition. The development of configurational syntax in Indo-European languages*, Amsterdam & Philadelphia, pp. 348-349.

paralelos o prácticamente simultáneos (cf. Carrière 1983: 170-171). Por ejemplo: ἡ μέντοι γε Τρύφαινα, πρὸς μὲν τὸ ἀντισχεῖν **ἀδυνατήσασα**, εἷξασα δὲ τῇ βία, τὴν μὲν κόρην οὐδ' οὕτω μεθῆκεν, **ἐπιδραξαμένη** δὲ τῆς χειρὸς αὐτῆς, ἅμα τοῖς στρατιώταις ἀπήει, ὄδυρμων καὶ θρήνων **πληροῦσα** τὴν ἀγοράν, καὶ ὡς ἂν ἐπὶ νεκρῶ λοιπὸν **κοπτομένη** καὶ **ὀλολύζουσα** τῇ Θέκλα, καὶ τινα τοιαῦτα **ὑποφωνοῦσα** (*Vita* 18, 25-30); οἱ καὶ **παιανίζοντες** καὶ **χορεύοντες** καὶ **ὑμνοῦντες** καὶ τὸν ἐπινίκιον **ἄδοντες**, οὕτω τὰ αὐτῆς πάλιν ἀνέθεσαν τῇ μάρτυρι μετὰ τοῦ καὶ **θαυμάζειν** καὶ **καταπεπληχθαι**, πῶς οὐδ' ἐν ἀκαρεῖ χρόνῳ τῆς τόλμης τῶν δυσγαῶν ἐκείνων καὶ ἀλαστόρων ἠνέσχετο (*Mir.* 28, 36-40). En algunas ocasiones los participios asumen la función del verbo en forma personal que les sigue. Se trata de una construcción que no poseemos en las lenguas románicas pero que ya aparecía en la prosa ática (cf. Cooper 1998: 844-848) y en el ático coloquial de las comedias de Aristófanes (cf. López Eire 1996a: 177-197): « **λαβοῦσα** γάρ, φησί, ῥύμματα ταυτὶ δῆ, τὰ πρὸ τοῦ ναοῦ τούτου πωλούμενα, καὶ **ἀναδεύσασα** οἴνω, τούτῳ τὴν ὄψιν ἀπόκλυσαι καὶ τὸ αἰσχρὸς εὐθὺς ἀπονίψεις. » (*Mir.* 42, 20-22).

- Uso del vocativo con y sin la interjección ὦ. Brioso sostiene que en época clásica no existe una tipología clara en relación al uso de los vocativos con y sin la interjección ὦ desde un punto de visto psico-social y que su aparición o no consiste más bien en una elección estilística del autor¹³⁴. Dicha ambigüedad clásica en el uso del vocativo con la interjección se mantiene en nuestro texto.

1) El primer vocativo que encontramos lo tenemos en el discurso del apóstol ante la multitud congregada en casa de Onesíforo. Su parlamento comienza con el vocativo ἄνδρες (*Vita* 2, 1), situado para tomar contacto con el público que suponemos presente. Con la utilización de dicho vocativo, el hagiógrafo recurre a un elemento de larga tradición en la oratoria. Los oradores áticos solían iniciar sus discursos con un vocativo acompañado de la interjección (ὦ ἄνδρες) intercalado, no en primera posición, en la oración inaugural. Sin embargo, en la época imperial parece más usual el uso de ἄνδρες a solas. Además, la posición que ocupa en el discurso parece remitir a los *Hechos* de Lucas donde se utiliza para iniciar un discurso en 7, 26; 14, 15; 19, 25 y 27, 10, aunque también aparezca el clásico ὦ ἄνδρες en 27, 21, precisamente en boca del apóstol Pablo.

¹³⁴ BRIOSO, M. (1971) "El vocativo y la interjección ὦ", *Habis* 2, pp. 46-48.

2) El segundo vocativo lo tenemos en boca de Demas, quien se refiere a Támara como ὦ βέλτιστε ἀνδρῶν (*Vita* 5, 18). Dicho vocativo es una fórmula recuperada por escritores aticistas como Dion Crisóstomo (*Or.* 9, 15, 2), Luciano (*Pisc.* 52, 10), Elio Aristides (*Ἱεροὶ λόγοι* β' 301, 28; *Πρὸς τοὺς αἰτιωμένους ὅτι μὴ μελετῶ* 418, 36), Heliodoro (*Aeth.* 5, 11, 3, 1) o Libanio (*Char.* 61, 1); aunque en origen era una fórmula laudativa propia de los diálogos platónicos (*Polit.* 263a; *Theag.* 126d; *Gorg.* 515a) que en época imperial se continúa utilizando en este tipo de contextos (Plut. *Mor.* 157C), aunque sea con una intención satírica (Herm. *Irris. gent.* 14, 4). Una forma similar, aunque en este caso con la interjección, es utilizada por el procónsul Cestilio para dirigirse al pueblo de Antioquía ὦ ἄνδρες Ἀντιοχεῖς (*Vita* 23, 20).

3) En el contexto forense en el que se sitúan algunas escenas de la narración observamos una gran homogeneidad en el empleo de vocativos con interjección. Támara se dirige al procónsul con el vocativo ὦ δικαστά (*Vita* 6, 28-29; 6, 64). En la segunda parte del relato, Alejandro se dirige al procónsul con dos vocativos. El primero, ὦ κράτιστε ἀρχόντων (*Vita* 21, 41); el segundo ὦ θαυμάσιε τῶν ἀρχόντων (*Vita* 21, 51). La primera parte de este último (ὦ θαυμάσιε) era utilizada como forma habitual para interpelar en los diálogos platónicos (33 veces), en las obras de Luciano de Samosata (15) y en las epístolas de Gregorio Nacianceno (15). En un contexto similar aparece el vocativo que Pablo utiliza para dirigirse al procónsul Cestilio: ἀνθύπατε, ἀνδρῶν ἄριστε (*Vita* 7, 5). El segundo de estos vocativos (ἀνδρῶν ἄριστε) lo encontramos raramente en la literatura griega. Tan sólo lo tenemos recogido en Dicearco (*Fr.* 31, 3), Luciano (*D. Mort.* 20, 2, 6), Gregorio Nacianceno (*De vita sua* 399) y Libanio (*Ep.* 359, 8, 3).

4) En el largo discurso de Pablo a Tecla en el que instruye a la joven el apóstol se refiere a ella en un primer momento como ὦ κόρη (*Vita* 9, 1), al igual que el procónsul al intentar convencerla de su error (*Vita* 11, 14). Sin embargo, Pablo emplea en lo sucesivo un tono algo más afectuoso al emplear el vocativo con interjección ὦ θύγατερ (*Vita* 9, 24; 9, 39; 9, 72), mientras que Tecla hará uso de ὦ διδάσκαλε, forma de claros ecos neotestamentarios¹³⁵, para apelar al apóstol (*Vita* 12, 48; 14, 29-30; 26, 1; 26, 55).

¹³⁵ Este vocativo sin el refuerzo de la interjección ὦ aparece constantemente en los cuatro *Evangelios* cuando los apóstoles se dirigen a Jesús, su maestro (*Mt.* 8, 19; 12, 38; 19, 16; 22, 16; 22, 24; 22, 36; *Mc.* 4, 38; 9, 17; 9, 38; 10, 20; 10, 35; 12, 14; 12, 19; 12, 32; 13, 1; *Lc.* 3, 12; 7, 40; 9, 38; 10, 25; 11, 45; 12, 13; 19, 39; 20, 21; 20, 28; 20, 39; 21, 7; *Jn.* 1, 38; 8, 4). En nuestro texto se repetirá en *Vita* 14, 30; 26, 1 y 26, 55. Finalmente, es curioso observar cómo dicho vocativo aparece también referido a Pablo en boca

En esta línea, existen una serie de vocativos que sí que podemos considerar como afectuosos sin lugar a dudas. Se trata del vocativo ὦ μῆτερ, empleado por Falconila en su aparición onírica ante su madre Trífena (*Vita* 17, 8) y de las formas ὦ τέκνον ἐμόν (*Vita* 17, 24) y ὦ τέκνον (*Vita* 24, 10), en boca de la propia Trífena para dirigirse a Tecla. Por otro lado, el tono del vocativo también puede denotar cierta ironía, como sucede en *Mir.* 35, 15 cuando Tecla se refiere a Papos, quien había intentado engañar a los huérfanos de su compañero Aulerio, con el vocativo ὦ βέλτιστε.

5) En las plegarias que los personajes dirigen a Dios también existe una cierta homogeneidad en el uso del vocativo sin la interjección ὦ que sólo se rompe con la oración de Pablo en la que utiliza el vocativo ὦ δέσποτα (*Vita* 13, 43). El resto de vocativos de este tipo los encontramos en boca de Tecla. El primero lo tenemos en *Vita* 13, 27-28: Θεὲ βασιλεῦ καὶ δημιουργὲ τοῦδε τοῦ παντὸς εὐλογητέ, καὶ Πατὴρ τοῦ μεγάλου καὶ μονογενοῦς σου Παιδός. La primera parte del mismo (Θεὲ βασιλεῦ) no aparece en los textos cristianos literarios, aunque sí que la encontramos en Flavio Josefo (*AJ.* 14, 24, 1: ὦ θεὲ βασιλεῦ τῶν ὄλων), la segunda es algo más corriente (Athan. PG 28, 240, 5: δημιουργὲ τῶν πάντων, *Const. apost.* 8, 21, 4: οὐρανοῦ καὶ γῆς δημιουργὲ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς), mientras que la última (καὶ Πατὴρ τοῦ μεγάλου καὶ μονογενοῦς σου Παιδός) es un sintagma bastante habitual en los textos cristianos del siglo IV. El segundo lo hallamos en *Vita* 17, 38-39: Χριστέ βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ Παῖ τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου Πατρός. Dicho vocativo es muy poco usual en la literatura griega cristiana. De hecho tan sólo está presente en Epifanio de Salamina (PG 43, 537-538: Ἰησοῦ Χριστέ οὐράνιε Βασιλεῦ), en Juan Crisóstomo (PG 63, 1, 2: δέσποτα βασιλεῦ Χριστέ) y en los documentos del Concilio de Éfeso del año 431 (1, 1, 6, 151, 3: Χριστέ βασιλεῦ). El tercero es δέσποτα Χριστέ (*Vita* 17, 45). También es rara vez utilizado para invocar a Cristo. Aparece en boca de la propia Tecla en *Vita* 20, 6 y en Asterio (*Com. Psal.* 7, 12, 6: δέσποτα Χριστέ), Juan Crisóstomo (PG 59, 518, 37: Χριστέ Δέσποτα καὶ Θεὲ), Efrén el Sirio (*Precat. sacr.* 6, 334, 13: Δέσποτα Χριστέ Σωτήρ) y en los documentos del Concilio de Calcedonia del año 451 (2, 1, 1, 36, 1: Δέσποτα Χριστέ). El cuarto se sitúa en *Vita* 18, 44: Θεὲ μου καὶ βοηθὲ μου. Ambas formas proceden de la tradición bíblica. El primero de ellos (Θεὲ μου) aparece por vez

de Jantipa en los *Hechos de Jantipa y Polixena* 11, 1 y 13, 33, en este caso sin la interjección que tenemos en nuestro texto.

primera en *Mt.* 27, 46 y se convierte enseguida en una fórmula habitual en la plegaria cristiana. El segundo, mucho menos habitual tiene su origen en la *Septuaginta* (*Psalm.* 18, 15). Finalmente, el último de esta serie es un sencillito Κύριε (*Vita* 20, 32).

6) Otra categoría uniforme la componen las imprecaciones que a través del vocativo dirige el hagiógrafo a la santa, todas con la interjección ὦ: ὦ παρθένε καὶ μάρτυς καὶ ἀπόστολε (*Vita* 28, 36), ὦ καλλίνικε καὶ χριστοφόρε παρθένε (*Mir.* 27, 47-48), ὦ παρθένε καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπόστολε (*Mir.* ep. 1).

▪ Empleo del genitivo absoluto con valor temporal. El único genitivo absoluto que rompe la regla es el que aparece en *Vita* 25, 1-4, que presenta un valor concesivo: καὶ τοσαύτης δὲ οὔσης ἐπ' αὐτῇ τῇ Θέκλα τῆς περιχαρείας, καὶ τῆς Τρυφαίνης ὅλης εἰς αὐτὴν κεχηνυίας τῷ πόθῳ καὶ ἀναφλεγομένης ἀεὶ, ἔτι μὴν καὶ τῆς πόλεως μέγιστον ἐπ' αὐτῇ τὸ κλέος ἐχούσης. Los demás genitivos absolutos tienen valor temporal y se utilizan con dos objetivos: a) Resituar la narración después de una sección en estilo directo a la que hace referencia con algún *verbum dicendi*. Todas se encuentran en la primera parte de la narración: ταῦτα λεγούσης τῆς Θεοκλείας καὶ ποντιωμένης (*Vita* 4, 1); ταῦτα τῶν ἀμφὶ τὸν Ἐρμογένην καὶ Δημᾶν εἰπόντων (*Vita* 6, 1); ἔτι δὲ τούτων λεγομένων (*Vita* 6, 18-19); τούτων δὲ οὕτω λεγομένων παρὰ τοῦ Θαμύριδος (*Vita* 6, 72); καὶ τούτου δὲ ῥηθέντος παρὰ τοῦ Θαμύριδος (*Vita* 7, 1); τοσαῦτα καὶ τοῦ Παύλου ἀντιρρητορευσαντος τῷ Θαμύριδι (*Vita* 8, 1); τούτων δὲ καὶ τοιούτων ἐτέρων τινῶν, ὡς εἰκός, κατὰ τὸ δεσμωτήριον λεγομένων, καὶ τοῦ μὲν διδάσκοντος, τῆς δὲ διδασκομένης (*Vita* 10, 1-3); τοσαῦτα δὲ καὶ τοῦ Παύλου εἰρηκότος (*Vita* 14, 1); ταῦτα τῆς Τρυφαίνης εἰπούσης (*Vita* 17, 33); τοσαῦτα δὲ καὶ τοιαῦτα τῆς Θέκλας ἐπευξαμένης (*Vita* 17, 53); ἔτι δὲ τούτων λεγομένων ὑπὸ τῆς Τρυφαίνης (*Vita* 18, 23); Ταῦτα τῆς μάρτυρος εἰπούσης (*Vita* 23, 1); τοσαῦτα δὲ καὶ τῆς Θέκλας ἐπευξαμένης (*Vita* 23, 16-17); ταῦτα τῆς Τρυφαίνης εἰπούσης (*Vita* 24, 23-24); τοσαῦτα δὲ καὶ τοῦ Παύλου εἰρηκότος (*Vita* 26, 67-68). b) Ubicar la narración concretando un momento puntual del día o indicando la conclusión de una serie de acciones anteriores. Es sobre todo en los *Milagros* donde encontramos esta serie de genitivos absolutos, a pesar de que también estén presentes en la *Vida*: ἄρτι δὲ ἡμέρας γεγонуίας (*Vita* 6, 8); οὕτω δὲ τούτων γεγονότων (*Vita* 8, 11); ἡμέρας γὰρ ἤδη γεγонуίας, καὶ τῆς ἀκτίνος ὑπολάμπειν ἀρχομένης (*Vita* 10, 6-7); τούτων δὲ οὕτως ἐν τῇ πόλει συμβάτων, καὶ πάντων ὑπ' ἐκπλήξεως ἅμα καὶ δέους κατεπτηχότων

καὶ τοῖς ἐπὶ τῇ Θέκλα τετολμημένοις μεταμελομένων τε καὶ ὀδυρομένων πικρῶς (*Vita* 13, 1 -3); ἡμέρας δὲ διαγενομένης μιᾶς (*Vita* 16, 23); ἐν τούτοις δὲ οὔσης τῆς Τρυφαίνης (*Vita* 18, 1); οὕτω δὴ καὶ τούτου παρασκευασθέντος (*Vita* 19, 19 -20); τούτου δὲ οὕτως ἐπιτελεσθέντος (*Vita* 20, 34); Καὶ τῆς ἀπειλῆς δὲ ταύτης εἰς τοῦτο τελευτησάσης (*Vita* 21, 31); τῆς τῶν ἰατρῶν τέχνης μεταχειρισάμενης μὲν τὸ πάθος ποικίλως, ἠττηθείσης δὲ ὅμως τῇ τοῦ πάθους κακοηθείᾳ, (*Mir.* 11, 10-11); τῆς δὲ ἡμέρας ἤδη φανείσης καὶ ὑπολάμπειν ἀρχομένης (*Mir.* 12, 33); ἄρτι δὲ ἡμέρας γεγυυίας (*Mir.* 12, 64); Τούτου δὲ γεγονότος (*Mir.* 12, 72); δευτέρας γοῦν ἡμέρας ἤδη μοι οὔσης ἐπὶ τῇ ἀκοινωνησίᾳ καὶ τῆς νυκτὸς ἐπιλαβούσης (*Mir.* 12, 91-92); τῆς γὰρ τρίτης ἡμέρας ἐπιγενομένης (*Mir.* 12, 107); σταθερᾶς ἤδη μεσημβρίας οὔσης καὶ ἡλίου τὸ μέσον οὐρανοῦ καθιππεύοντος (*Mir.* 14, 30 -31); οὔτε δὲ τρίτης ἡμέρας διαγενομένης τοῦ τε πάθους (*Mir.* 17, 25-26); Νυκτὸς δὲ ἐπιλαβούσης καὶ τῆς φλογὸς ἐπιταθείσης (*Mir.* 19, 12-13); οὔπω δὲ οὐδεμιᾶς διαγενομένης ἡμέρας, νυκτὸς ἐκείνης ἐπιλαβούσης (*Mir.* 32, 16 -17); νυκτὸς δὲ ἐπιγενομένης (*Mir.* 33, 36); ὥρας δὲ μιᾶς καὶ ὅσον διαγενομένης (*Mir.* 33, 50); μιᾶς δὲ λειπομένης ἡμέρας (*Mir.* 41, 8).

- Confusión entre ἄλλος (uno entre muchos) y ἕτερος (uno entre dos) (cf. López-Salvá 1972: 242-243), usados indistintamente como en la κοινή (cf. Gil 1987: 85).
- Confusión entre el comparativo y el superlativo. Normalmente el comparativo tiene función de superlativo vaya o no acompañado de μάλιστα (cf. Dagron 1978: 161).
- Oposición estilística propia de la prosa literaria en el uso de las formas del optativo de aoristo con -ειε y -ειεν, ésta última utilizada sobre todo por la corriente aticista¹³⁶. La aparición del optativo en el texto contradice la erradicación de este modo a principios de la época cristiana que propusieron Blass y Debrunner (1949: 32). A pesar de la creciente debilidad que arrastraba desde el ático y que se hizo más evidente aún en la κοινή, a excepción de en los aticistas (cf. López Eire 1991: 74-86), su uso en este texto del siglo V, como afirma Anlauf¹³⁷, se corresponde con el optativo utilizado en la lengua griega de la época basado en los usos áticos. Sin embargo, en torno a esta época, siglos IV-VI, es cuando fecha Gil (1987: 89-90) su desaparición definitiva. Los ejemplos que encontramos de este optativo de aoristo son los siguientes. Con la

¹³⁶ DEFERRARI, R.J. (1969) *Lucian's Atticism*, Amsterdam, pp. 22-23.

¹³⁷ ANLAUF, G. (1960) *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine studien zum Optativgebrauch im nachklassischen Griechisch*, Köln, pp. 153-154.

terminación en -ειε tenemos: πράξειέ (*Vita* 22, 14), θαυμάσειε (*Mir.* 8, 7) y καταπλήξειε (*Mir.* 14, 22); mientras que con -ειεν observamos: ποιήσειεν (*Vita* 6, 8), φανείεν (*Mir.* 6, 6), θαυμάσειεν (*Mir.* 11, 38; 34, 24), ζητηθείεν (*Mir.* 12, 70) y παροφθειεν (*Mir.* 37, 6).

- Gran funcionalidad de los adverbios πάλιν (77 veces a lo largo de toda la obra) y λοιπόν (72) que asumen diferentes significados según el pasaje (cf. Dagron 1978: 162).

- Uso del infinitivo sustantivado. A partir del ático literario, donde aparecía ya utilizado con frecuencia por Tucídides, el uso del infinitivo con artículo se generalizó en griego helenístico¹³⁸. En nuestro texto observamos la flexión completa con infinitivos precedidos del artículo neutro e incluso de una preposición y el artículo en el caso correspondiente: τὸ ἀγαγέσθαι (*Vita* 6, 66); τὸ ἀναφλεχθῆναι (*Vita* 9, 14); τὸ ἡρεμεῖν (*Vita* 12, 6); τὸ ἀλγεῖν ἢ ἀθυμεῖν (*Vita* 13, 17); τὸ καλεῖσθαι (*Vita* 15, 3); τὸ πιστεῦσαί τε καὶ σωθῆναι (*Vita* 17, 39); τὸ τυγχάνειν (*Vita* 17, 52); πρὸς τὸ ἀντισχεῖν (*Vita* 18, 26); τὸ μετασκευάζειν (*Vita* 19, 35); κατὰ τὸ συμβάν (*Vita* 20, 27); τὸ μνησθῆναι (*Vita* 22, 27); τὸ ἀρμοθῆναι ... καὶ συναφθῆναι (*Vita* 25, 12); τοῦ πάσχειν (*Vita* 27, 23); τοῦ πρωτεύειν (*Vita* 27, 47); τὸ ἔχειν (*Vita* 27, 49); τῷ δυσσεβεῖν (*Mir.* 1, 3); τὸ κρατῆσαι (*Mir.* 4, 18); περὶ τὸ ἐλεεῖν (*Mir.* 4, 33); τῷ προεστάναι (*Mir.* 9, 6); τοῦ παραγενέσθαι (*Mir.* 10, 37-38); τὸ καλεῖσθαι (*Mir.* 12, 5); τὸ παθεῖν (*Mir.* 13, 21); τὸ δύνασθαι (*Mir.* 15, 33; 29, 11); τὸ ποιῆσαι (*Mir.* 18, 10; 24, 20); τὸ καλεῖσθαι (*Mir.* 22, 11); εἰς τὸ βοηθεῖν (*Mir.* 28, 49); τὸ κηδεῦσαι (*Mir.* 30, 10); τὸ ποιεῖν (*Mir.* 30, 16); εἰς τὸ ταφῆναι (*Mir.* 30, 29); περὶ τοῦ συλλέγειν καὶ γραφεῖν (*Mir.* 31, 4); κατὰ τὸ συμβάν (*Mir.* 35, 5-6); τῷ προαναρπάζεσθαι (*Mir.* 36, 8); τὸ ζητῆσαι (*Mir.* 40, 15-16); τοῦ ἐρεῖν (*Mir.* 41, 14); τῷ ποιῆσαι (*Mir.* 43, 15); τοῦ ἀποτάττεσθαι (*Mir.* 46, 1); τὸ φυλάττειν (*Mir.* 46, 13); τὸ δέξασθαι (*Mir.* epil. 9); τὸ εἶναι (*Mir.* epil. 40). Además, encontramos algunos casos en los que se utiliza el infinitivo sustantivado en genitivo para expresar la finalidad, según López Eire (1991: 88-89), variedad del genitivo de relación que se documenta en ático (Th. 1, 4, 1) y en la κοινή: καὶ τοῦ εἶναι ἀπόστολος (*Vita* 1, 21);

¹³⁸ LÓPEZ EIRE, A. (1984) "Tucídides y la koiné", in De Cuenca, L.A.; Gangutia, E.; Bernabé, A. & López Facal, J. (eds.) *Athlon. Satura Grammatica in honorem F.R. Adrados*, Vol. I, Madrid, p. 250.

τοῦ δουλεύειν Χριστῷ τὴν μακαριωτάτην καὶ πάσης ἐλευθερίας ἀμείνονα δουλείαν (*Vita* 15, 46); τοῦ πολιορκεῖν ἀποστήσασα (*Mir.* 26, 50).

▪ Utilización de ὡς ἄν + subjuntivo u optativo en oraciones subordinadas finales. A partir de la época clásica se comienza a utilizar ὡς como conjunción final frente a las más neutras ἵνα y ὅπως¹³⁹. En jónico y en ático literario encontramos la construcción ὡς ἄν + subjuntivo para construir oraciones subordinadas finales. Sin embargo, en las inscripciones áticas aparece sobre todo ὅπως ἄν¹⁴⁰, siendo ὡς ἄν + subjuntivo u optativo propio de la epigrafía de época imperial (cf. Meisterhans 1900: 225). En opinión de Schmid (1964: 621) se trataría de un poetismo utilizado por los aticistas que mantiene toda su vigencia en la κοινή literaria, mientras que para Redondo (1991: 424-425) es una innovación dentro de un marco de regularización sintáctica más allá de criterios estilísticos, métricos o literarios. Con el verbo en subjuntivo tenemos los siguientes ejemplos: οὐχ ὡς ἄν μὴ ἐξίτηλα, μηδὲ ἄδηλα τῷ μακροῷ χρόνῳ γένηται ... ἀλλ' ὡς ἄν ἡμᾶς τε αὐτοὺς τῷ ἰερωῷ τούτῳ πόνῳ κοσμήσωμεν (*Vita* prol. 36-40). Con el optativo hemos detectado cinco casos: ὡς ἄν καὶ τοὺς θεωμένους καὶ τὰ γε τοιαῦτα πολυπραγμονοῦντας ἐκκλίνειν ἔχοιμεν εὐμαρῶς (*Vita* 14, 13-14); ὡς ἄν καὶ φιλανθρωπίας τύχοιμι καὶ βλέμματος γαληνοῦ, καὶ πρὸς τὸν τῶν δικαίων μετατεθείην χῶρον (*Vita* 17, 13-15); ὡς ἄν καὶ τοῦτο τοῖς λέουσιν ἐρεθισμός τις εἶη εἰς τὴν κατ' αὐτῆς ὀρμὴν (*Vita* 19, 16-17); ὡς ἄν ἢ μὲν μηκέτι πρὸς ἡδονῆς εἶη τῷ ἀνδρὶ (*Mir.* 42, 8); ὡς ἄν μήτε δοκοίην ἀνόνητα καὶ ἀκίχητα διώκειν (*Mir.* 44, 20). Además, encontramos esa misma construcción con participio: ὡς ἄν καὶ αὐτόθι κηρύξων τὴν εὐσέβειαν (*Vita* 1, 25); ὡς ἄν καὶ αὐτοὺς τῆς αὐτῆς πάντως μεθέξοντας ἀπαθείας καὶ λήξεως (*Vita* 2, 26); ὡς ἄν καὶ αὐθις ἀκροασόμενος (*Vita* 8, 10); ὡς ἄν ἐκεῖ μάλιστα τούτου τευξόμενος (*Mir.* 39, 10).

▪ Uso de conectores con un sabor claramente ático como φέρε δὴ καί (*Vita* 9, 38; *Mir.* 4, 53), y de otros con un carácter poco literario como ἤγουν (*Vita* prol. 6; 28, 16; *Mir.* 23, 21; 25, 38), que según Denniston se encuentra en el *Corpus Hippocraticum* y

¹³⁹ REDONDO, J. (1991) "La adaptación de ὡς como conjunción final a partir del s. V. a.C., en una nueva perspectiva", in Brea, M. & Fernández Rei, F. (eds.) *Homenaxe ó Prof. Constantino García*, Santiago de Compostela, pp. 419-421.

¹⁴⁰ LÓPEZ EIRE, A. (1993) "De l'attique à la koiné", in Brixhe, C. (ed.) *La Koiné grecque antique I: une langue introuvable?*, Nancy, pp. 52-54.

en gramáticos tardíos¹⁴¹, ἤπερ (*Vita* 12, 62; 23, 3; 23, 4; *Mir.* 14, 17; 36, 33; 38, 16), ο ἦτοι (*Vita* prol. 16; prol. 23; prol. 27; *Mir.* 24, 23; 28, 53 bis; 28, 67; 41, 22)¹⁴².

▪ Interrupciones constantes de la narración provocadas por la intervención del narrador, sea para hablar en primera persona, por ejemplo: Ἀχαιοῦ λέγω τοῦ παναρίστου καὶ σοφωτάτου (*Vita* Prol. 34); Ἀντιοχείας δὲ λέγω τῆς Σύρων (*Vita* 15, 1); τοῦ ἐν Δωδώνῃ θρυλουμένου λέγω Διός, τοῦ πυθικοῦ καὶ ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος (*Mir.* Prol. 24-25); o para introducir una aclaración con ὡς: ὡς εἰπεῖν (*Vita* Prol. 17; 15, 14; 24, 5-6; 24, 27; *Mir.* 19, 33; 26, 19; 41, 20); ὡς οἶμαι (*Vita* Prol. 21; 4, 12; 14, 15; *Mir.* 32, 4); ὡς εἰκός (*Vita* 10, 1; 25, 42; *Mir.* Prol. 45).

▪ Uso de γάρ y de καὶ γάρ parentético para introducir sentencias en las que expresa su opinión acerca de un aspecto concreto de la narración o aporta algún comentario a propósito del tema tratado: οὔτε γὰρ ἔλαθεν αὐτοῦς θυμοῦ γέμων καὶ οἰδήματος ὁ Θάμυρις (*Vita* 5, 14-13); καὶ γὰρ ὁ χρόνος ὑποπτεύειν ἐδίδου τι λοιπὸν αὐταῖς οὐ χρηστὸν (*Vita* 10, 18-19); πολλὰ γὰρ τοιαῦτα τίκτει μὲν ὁ πολὺς χρόνος, δέχονται δὲ ἀβασανίστως ἄνθρωποι καὶ θεοποιούσι μύθοις (*Mir.* 1, 12-13); καὶ γὰρ ἔμελεν αὐτῇ τάνδρος ἄγαν (*Mir.* 8, 4-5). Como señala Hoogeveen ambos nexos (γάρ /καὶ γάρ) acaban por ser usados de la misma manera¹⁴³, algo extraño en el griego clásico. Este mismo procedimiento aparece también en los discursos de los personajes.

4.7.4. Figuras retóricas

Nuestro autor utiliza, siguiendo la tendencia general de la prosa griega (cf. Denniston 1952: 70-71), un gran número de estructuras antitéticas marcadas con las partículas μὲν ... δὲ, de las cuales hemos señalado tan sólo una parte representativa. Por otro lado, emplea una buena cantidad de figuras retóricas que hemos clasificado según su tipología mostrando una gran predilección por las de repetición. De entre ellas, sus favoritas son la anáfora, la *derivatio* y el políptoton. Tanto en la *Vida* como en los *Milagros* la presencia de estas figuras es bastante notable.

¹⁴¹ DENNISTON, J.D. (1934) *The Greek Particles*, Oxford, p. 459.

¹⁴² REDONDO, J. (2013) "Cambios en el sistema de conectores del griego bajoimperial", in *Discourse Markers in Corpus Languages. Discourse markers from a cross-linguistic perspective and from the internal perspective of the Greek language over its history*, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, 28-30 Novimebre 2012 (en prensa).

¹⁴³ HOOGEVEEN, H. (1829) *Greek Particles*, London, pp. 28 y 88.

En cada caso citaremos tan sólo los ejemplos más representativos que hemos encontrado en el texto.

▪ Figuras de acumulación:

➤ Enumeración: καὶ γενῶν καὶ ἔθνῶν καὶ πόλεων καὶ κωμῶν καὶ ἀγρῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἔργων καὶ ἐπιτηδευμάτων (*Vita* 6, 57-59); μοιχεῖαι καὶ πορνεῖαι καὶ παιδευασταὶ καὶ ἀδελφομιξίαι καὶ παιδοφθοραὶ (*Vita* 7, 28-29); πολλὰ γὰρ ἄλλοις δὴ καὶ ποικίλα τὰ νεμόμενα, κύκνοι, γέρανοι, χῆνες, περιστεραὶ, ἤδη δὲ καὶ τὰ ἐξ Αἰγύπτου καὶ Φάσιδος (*Mir.* 24, 25-27); καὶ τις ἐπενέμετο βαρεῖα νόσος ὀρέας, ἵππους, βόας, ὄνους, πρόβατα, καὶ πάντα ἀπλῶς ὅσα τῆς τῶν βοσκημάτων ἐστὶ φύσεως (*Mir.* 36, 2-4).

▪ Figuras de definición:

➤ Comparación: προσπήγνυται δὲ τῇ θυρίδι καθάπερ ὑπ' ἀδαμαντίνων ἤλων τῶν τοῦ Παύλου λόγων (*Vita* 1, 55-56); καθάπερ τις λεόντειος σκύμνος ἐν μέσῳ πολλῶν ἐφάνη δορκάδων (*Vita* 11, 10-11); ὡς ἀμνάς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὴν ἄφρονος (*Vita* 12, 8-9); καθάπερ ὑπὸ ἰατροῦ καὶ σιδηρίου τρηθέντος καὶ σὺν ἐπιστήμῃ τρωθέντος (*Mir.* 24, 41-43); καὶ μεταξὺ δύο λύκων ἢ ἀμνάς συμπεπόδισται (*Mir.* 34, 26-27).

▪ Figuras de diálogo:

➤ Interrogación retórica: ποῖοι δὲ καὶ τίνες οἱ τοῦ Παύλου λόγοι; (*Vita* 2, 1); Ἰουλιανούς δὲ καὶ Ὀσάνας καὶ Σίμωνας καὶ τοιοῦτον ὄμιλον κακῶν, τί ἂν τις καταλέγοι νῦν; (*Vita* 22, 25-26); Τὰ δὲ τῶν ἀγίων ἄρα λοιπὸν ἰάματα καὶ θεσπίσματα ποῖα; (*Mir.* prol. 48-49); πῶς εἶπω τὸ φρικτὸν ἐκεῖνο καὶ μακάριον θέαμα; (*Mir.* 12, 95); ἀλλὰ τί τ' ἄρρητ' ἀναμετρήσασθαί με δεῖ; (*Mir.* 13, 7).

▪ Figuras de ficción:

➤ Personificación: τῆς φιλάτης εἶχετο θυρίδος (*Vita* 3, 11); πολλὰ ἐρρῶσθαι φράσαντα τῇ τε θαλάσῃ, ταῖς ναυσὶ καὶ τοῖς κύμασιν (*Mir.* 17, 44-45); καθάπερ τι κράνος κεφαλὴν, φυλάττει τε καὶ οὐ ποιεῖ πολεμίους ἐπίδρομον (*Mir.* 27, 10-11).

▪ **Figuras lógicas:**

➤ **Antítesis:** οὐ τῆς τῶν θηρίων φύσεως τοῦτο βουλομένης, τῆς δὲ τοῦ Θεοῦ δυνάμεως τοῦτο ἐργασαμένης (*Vita* 19, 45-47); ξένους ὁμοίως καὶ πολίτας, ἐγχωρίους καὶ ὑπερορίους, ἄνδρας καὶ γυναῖκας, δεσπότης καὶ οἰκέτας, ἀφηλικεστέρους καὶ νέους, πλουσίους καὶ πένητας (*Mir. prol.* 88-90); καὶ ἡ μὲν εἶπεν, ἡ δὲ ἔπραξε (*Mir.* 18, 45); ἐπὶ τούτοις ἡ μὲν ἀπέπτῃ, ὁ δὲ ἀνέστη (*Mir.* 35, 27).

➤ **Οxίμορον:** γυναικὸς δὲ ἀνδρικώτερον (*Vita* 8, 16); θαυμάσας ὁ ἡγεμὼν τό τε ἔντονον καὶ ἀνδρικὸν τῆς κόρης (*Vita* 23, 1-2).

▪ **Figuras oblicuas:**

➤ **Litote:** εἰ δὲ σοι μὴ φορτικόν, ὡς ἔτι παρθένω, νομισθεῖν τὸ ῥῆμα (*Vita* 4, 39); οὐκ ὀλίγη θαλάττη καὶ γῆ διειργομένην τῆς Ἀντιοχείας (*Vita* 25, 22-23); οὐδενὸς οὐ ῥήματος οὐ πράγματος βλασφήμου καὶ δυσσεβοῦς ἀφειδῶν (*Mir.* 14, 3-4); οὐκ ἄχαρι δὲ οὐδὲ ἐκείνου μνημονεῦσαι τοῦ θαύματος (*Mir.* 20, 1).

➤ **Metáfora:** ὡς οὐκ ἂν τις ἄλλως ἐν σταθερᾷ μεσημβρίᾳ καὶ ὥρα πνίγους (*Vita* 12, 56-57); πρὸς τὴν Λαιστρυγονίαν καὶ τὴν αὐτῶν ἠπεύγοντο γῆν (*Mir.* 28, 17); οὔτε γὰρ εἰς πέμπτην ἢ ἕκτην ἡμέραν ὁ Καπανεὺς οὗτος ἐπεβίω τῇ θρασύτητι ταύτῃ (*Mir.* 29, 29-30); καὶ γὰρ ὄχετοὺς δακρῶν ἐπηφίει τοῖς λόγοις τὸ γύναιον, οὐδὲν δὲ οὕτως εὐχῆς καρύκευμα κάλλιστόν ἐστιν ὡς δάκρυον δαψιλές, ἐξ αὐτοῦ τοῦ τῆς ψυχῆς βάθους ὑπερχεόμενον (*Mir.* 42, 16-19).

➤ **Perífrasis:** κατὰ τῆς Σελεύκου ταύτης πόλεως (*Mir.* 5, 1-2); εἰς τὴν Κωνσταντίνου καὶ βασιλίδα πόλιν (*Mir.* 9, 77-78); κατὰ τὴν Ἀντιόχου τὴν καλὴν καὶ μεγίστην πόλιν (*Mir.* 17, 8-9); καὶ γὰρ ἐκ μιᾶς πόλεως ὥρμητο τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέως τοῦ Ἀμφιτρούωνος (*Mir.* 30, 5-6).

▪ **Figuras de omisión:**

➤ **Asíndeton:** αὐτὸς ὁ Παῦλος, ὁ Ὀνησιφόρος, ἡ παρθένος, οἱ τοῦ Ὀνησιφόρου παῖδες (*Vita* 14, 2-3); ἀπατηλά, πονηρά, κίβδηλα, ὕπουλα, δολερά, πολὺ τὸ ἀχλυῶδες καὶ διεψευσμένον ἔχοντα (*Mir. prol.* 74-75); τὴν μετὰ σαρκὸς παρουσίαν καὶ ἐπιδημίαν τοῦ μονογενοῦς, τὴν ἀπὸ τῆς παρθένου λέγω καὶ θεοτόκου Μαρίας

σάρκωσίν τε καὶ γέννησιν, τὸν σταυρόν, τὸν θάνατον, τὴν ἀνάστασιν, τὴν ἀνάληψιν (*Mir.* 14, 62-65).

▪ Figuras de posición:

➤ *Hipérbaton*: ὑφ' ὧν κοσμηθήσεται μὲν ἡ πόλις, κοσμηθήσεται δὲ τὸ γένος (*Vita* 11, 45-46); οὕτω καὶ τῶν Θέκλας θαυμάτων ἀνεξερεύνητος ὁ ἀριθμὸς (*Mir.* 10, 31-32); τιμῶσι δὲ πάντες ἄνθρωποι (*Mir.* 15, 5-6); ἐπλανᾶτο δὲ περὶ τε πάντας καὶ πάντα (*Mir.* 18, 23-24).

▪ Figuras de repetición:

➤ *Anadiplosis*: τελεῖται μὲν καὶ πράττεται δι' ἀνθρώπων, ἄνθρωπος δὲ γεώργιόν ἐστι γάμου (*Vita* 6, 50-51); τὰ μὲν γὰρ **θηρία, θηρία** τέ ἐστι πάντοτε, καὶ ἔχει φύσεως ὡς ἔχει (*Vita* 19, 34-35); ἡ βελτίστη μέντοι γε **λέαινα, λεαίνης** μὲν ὄρμην ἐπεδείξατο καὶ ὄργην (*Vita* 19, 21-22); πρὶν ὅπερ ἀπώλεσεν **ἀνεκομίσατο**. **ἀνεκομίσατο** δὲ οὕτως (*Mir.* 23, 15-16).

➤ *Anáfora*: **βοηθῆσαι δὲ ..., βοηθῆσαι δὲ ...** (*Vita* 6, 65-68); ; ἼΩς τῆς ...! ὡς τῆς ...! ὡς τῆς ...! ὡς τῆς ...! (*Vita* 15, 38-39); **μὴ βιάζου ..., μὴ βιάζου ...** (*Vita* 15, 54); **αὕτη μου ..., αὕτη μοι ..., αὕτη με ..., αὕτη με** (*Vita* 17, 46-51); **οἷος ἦν Μωϋσῆς, ...οἷος ἦν ὁ Πέτρος, ... οἷος ἦν Παῦλος ...** (*Vita* 22, 38-52); ... **ὅσα ... καὶ ὅσα ... καὶ ὅσα ...** (*Mir.* 15, 31-32); **ὁ μὲν ..., ὁ δὲ ...** (*Mir.* 33, 14-20).

➤ *Derivatio*: εἰ γὰρ τοῦτο πεισθεῖσαν ἅπαντες ἄνθρωποι, ταχὺ τὸ ἀνθρώπινον τοῦτο γένος ἐπιλείψει τὸν βίον (*Vita* 6, 61-62); καὶ πόλεως οὐκ ἀσήμου καὶ περισημου μνηστήρος (*Vita* 9, 16-17); ἀδαμαντίνοις ὄπλοις ὀπλισμένη (*Vita* 23, 53); καὶ τοῦ θαύματος καὶ τοῦ δεδευμένου τὴν χάριν ἀναμιμήσκειται, καὶ **θαυμάζει** μὲν τὴν παρθένον τῆς ἰσχύος (*Mir.* 13, 26-28); **πολλῶν** γὰρ δὴ καὶ καταβοώντων **πολλάκις** ἢ μάρτυς ἠνέσχετο, (*Mir.* 23, 13-14); ἀλλ' ἡ μάρτυς, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀλεξητήριο, ἐλεήσασα τὸ πολυάνθρωπον οὕτω καὶ ἀπάνθρωπον πάθος (*Mir.* 25, 14-16).

➤ *Epífora*: ... ἔγνω διὰ σοῦ. ... ἔγνω διὰ σοῦ.

διὰ σοῦ. ... ἔγνων διὰ σοῦ. ... ἔγνων διὰ σοῦ. ... ἔγνων διὰ σοῦ. ... ἔγνων διὰ σοῦ
(*Vita* 26, 8-38); ... μεμάθηκα διὰ σοῦ. ... μεμάθηκα διὰ σοῦ. ... μεμάθηκα διὰ
σοῦ (*Vita* 26, 38-41).

➤ *Geminación*: ὡς *δεδοικῶς* δέ, καὶ *λίαν δεδοικῶς* (*Vita* 9, 5); *οἶμοι*, φησίν,
οἶμοι τοῦ δευτέρου μοι τούτου καὶ χαλεπωτέρου πένθους (*Vita* 18, 9-11); καὶ
τοιόνδε καὶ τοιόνδε ὄντα τῷ σχήματι (*Mir.* 9, 51-52).

➤ *Gradación*: καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἦν μὲν πῦρ ἀληθῶς *διακαές, παμφάγον,*
ὀλέθριον (*Vita* 19, 40-41); παρὰ ταύτης τῆς εἴτε *γυναικός, εἴτε δαίμονος, εἴτε*
κακοδαίμονος (*Vita* 21, 41-42); διέτριβεν ἀεὶ μετ' *ὄδυρμῶν* καὶ *λιτῶν* καὶ
δακρῶν προκομίζουσα τὸ παιδίον τῇ μάρτυρι (*Mir.* 24, 6-7).

➤ *Homoioteleuton*: *μοιχεῖαι* καὶ *πορνεῖαι* καὶ *παιδεραστίαι* καὶ *ἀδελφομιξίαι*
καὶ *παιδοφθορίαι* (*Vita* 7, 28-29); ἐκβαλλέσθω τῆς πόλεως, ἐκφερέσθω πρὸς
ἕτερος, οἰχέσθω λοιπὸν (*Vita* 21, 48-49); οὕτως ἀπίασιν ὑμνοῦντες,
εὐχαριστοῦντες, εὐλογοῦντες, (*Vita* 28, 33); ἴσα βιοῦσαν, ἴσα φρονοῦσαν, ἴσα
βαίνουσαν, (*Mir.* 46, 20-21).

➤ *Isotonía*: ὡς Ἡλίας τὸν Κάρμηλον, ὡς Ἰωάννης τὴν ἔρημον (*Vita* 27, 52-53);
ἀληθῶς ἀρωγός, ἢ ἐνεργῆς βοηθός (*Mir.* 11, 17); καὶ ἴσα βλέποντες, καὶ ἴσα
λάμποντες (*Mir.* 24, 14)

➤ *Isosilabia*: οὐ τῆς τῶν θηρίων φύσεως τοῦτο βουλομένης, τῆς δὲ τοῦ Θεοῦ
δυνάμεως τοῦτο ἐργασαμένης (*Vita* 19, 45-47); ἐθαύμασε μὲν αὐτὴν τὴν παρθένον
τῆς ὑπομονῆς, τῆς καρτερίας, τῆς ἀνδρείας, ἐθαύμασε δὲ τὸν Θεὸν τῆς οὕτω περὶ
αὐτὴν λαμπρᾶς βοηθείας (*Vita* 25, 38-40); ἐπὶ τε ὠρῶν εὐκρασία, ἐπὶ τε ὠνίων
ἀφθονία, (*Mir.* 9, 4); καὶ ἴσα βλέποντες, καὶ ἴσα λάμποντες (*Mir.* 24, 14); πᾶσαν
μὲν ἀτραπὸν, πᾶσαν δὲ λεωφόρον (*Mir.* 36, 29).

➤ *Paréquesis*: *ισοδύναμον* καὶ *ισοστάσιον* (*Vita* 13, 34); οὗτος *φιλόπολις*
ἀληθῶς καὶ *φιλόδημος* καὶ *φιλότιμος* (*Vita* 15, 27-28); τὴν *παντοδύναμον*, τὴν
πανεπίσκοπον, τὴν *παναρμόνον* (*Vita* 26, 20); *φιλόλογος* γὰρ καὶ *φιλόμουσος*
(*Mir.* 38, 9); καὶ ὡς *φιλόστρογος* καὶ ὡς *φιλόλογος* (*Mir.* 38, 40-41).

➤ *Paronomasia*: τῆς τοῦ ἀνδρός *ὀρμῆς* τε καὶ *ὀργῆς* (*Vita* 5, 11-12); καὶ *δήμων*
καὶ *δημίων* (*Vita* 9, 33-34); κατὰ *λοιμῶν* καὶ *λιμῶν* (*Mir.* 4, 41); περὶ ἕτερά τε καὶ

ἐταιρικὰ πλανώμενον γύναια, (*Mir.* 20, 10); ἡ **Καλλίστη καλλίστη** τε τὴν μορφήν (*Mir.* 42, 26).

➤ **Persistencia fonética:** ἄτακτος κατὰ τὴν ἐκκλησίαν (*Mir.* 12, 73); ὁ καὶ αὐτὸ μὲν περὶ τι γεγένηται γύναιον, γεγένηται δὲ οὕτως. Ἦν γάμος καὶ γαμικὴ χορεία καὶ πανήγυρις (*Mir.* 21, 2); καὶ εἰς γόνυ κεκλίκασι μὲν ἐκκλησίου, κεκλίκασι δὲ πόλεις καὶ ἀγροὶ καὶ κῶμαι καὶ οἴκοι (*Mir.* 28, 44-45).

➤ **Políptoton:** οἱ ξυνεληλύθατε μὲν ὡς τι ξένον ἀκουσόμενοι καὶ **παράδοξον** παρ' ἐμοῦ τοῦ ξένου δημηγόρου, ἐρῶ δὲ ξένα μὲν ἀληθῶς καὶ **παράδοξα** (*Vita* 2, 2-4); μήποτε οὕτως ἐπιλαθοίμην ὧν ἤδη τε **πέπονθα**, καὶ **πεισομαι**, καὶ ἔγνωκα **πάσχειν** ὑπὲρ Χριστοῦ (*Vita* 9, 4-5); οὐ πολλῶ δὲ φαυλότερον τοῦ **τροπαίου** τὸ **τρόπαιον** (*Mir.* 6, 13-14); καὶ ταύτη μάλιστα τὴν αὐτοῦ **τιμῶντος** καὶ πόλιν καὶ ἐστίαν καὶ **πανήγυριν**, καὶ αὐτοῖς τοῖς **τιμῶσι** δεικνύντος ὡς ἄρα ἠρέσθη τῇ **πανηγύρει** (*Mir.* 26, 43-45); αὐτοὶ δὲ ᾤχοντο **προτροπάδην** **φεύγοντες**, ἐλελήθεισαν δὲ ὡς ἄρα καὶ **φεύγοντες** οὐκ ἔφευγον (*Mir.* 34, 39-40); ἦ καὶ πάντοτε τῶν ἐμῶν **ἐμέλησέ** τε καὶ **μέλει** καὶ **μελήσει** (*Mir.* ep. 44-45).

➤ **Polisíndeton:** εἰμὶ μὲν, ὡς ὄρας, γυνή, **καὶ** κόρη τὴν ἡλικίαν, **καὶ** ξένη, **καὶ** ἔρημος (*Vita* 22, 56-57); **εἴτε** νοητά, **εἴτε** αἰσθητά, **εἴτε** ὄρατά, **εἴτε** ἀόρατα (*Mir.* 14, 59-60); ἀλλ' **οὔτε** ὀλίγα, **οὔτε** πολλῶν πλείονα, **οὔτε** ὅλως ἀριθμητά ἐστίν (*Mir.* 44, 12-13); ὡς ἐξ ἐκάστης πόλεως ἢ χώρας ἢ κώμης ἢ οἰκίας ἀναλέξασθαι (*Mir.* 44, 15-16).

➤ **Quiasmo:** ὁ Πατὴρ τῷ Παιδί, ὁ Παῖς τῷ Πατρὶ (*Vita* 1, 3-4); καὶ ἐρᾷ μὲν τῆς κόρης ὁ νέος, ἥς μηδέπω ἐν πείρᾳ γεγένηται, ἐρᾷ δὲ ἡ νέα τοῦ κόρου (*Vita* 3, 33-34); μὴ γυναιξίν ἀνδρας, μὴ γυναῖκας ἀνδράσιν (*Vita* 6, 55-56); φωτὶ μὲν σκότος, σκότει δὲ φῶς (*Mir.* 12, 21-22).

4.8.5. Léxico

El léxico utilizado por nuestro autor es en líneas generales muy rico y variado. Por ello hemos hecho una distinción entre los diferentes grupos de términos que encontramos. Aunque siempre es una tarea difícil encajar en una clasificación los diferentes vocablos de un texto, más aún si tenemos en cuenta que nuestro autor tiene tras de sí una tradición literaria de más de diez siglos, hemos decidido distinguir seis

grupos en los que tenemos términos propios de diferentes géneros con el apartado poetismos para el léxico común a lírica, épica, tragedia y comedia, términos de la κοινή, vocabulario de especial relevancia para la literatura cristiana, términos poco frecuentes y hápax. Por último, es necesario tener en cuenta que dado que nuestro autor muestra un gran número de semejanzas con el vocabulario de los autores cristianos del siglo IV en el primer apartado hemos marcado los términos con gran incidencia en estos autores con una cruz (†).

- Términos propios de diversos géneros literarios

- Épica

ἀκίχητος, -ον (*Mir.* 44, 20)¹⁴⁴; ἀμείλικτος, -ον (*Vita* 7, 23; *Mir.* 14, 20)¹⁴⁵; Λαιστρυγονία (*Mir.* 28, 17; 28, 24)¹⁴⁶; οὐρανομήκης, -ες (*Mir.* 44, 26)¹⁴⁷; πρόμαχος, -ον (*Mir.* 6, 2)¹⁴⁸; Πυριφλεγέθων (*Vita* 26, 33)¹⁴⁹; Τάρταρος (*Vita* 26, 32)¹⁵⁰; ἄδης (*Vita* 26, 33)¹⁵¹.

- Poetismos → Como sostiene Meillet (1920: 92-95) la lengua poética está llena de términos compuestos. Nuestro autor recoge algunos vocablos de este tipo y utiliza otros con especial incidencia en la lengua poética.

ἀκοίμητος, -ον (*Mir.* 34, 49)¹⁵²; ἀμφιθαλής, -ές (*Mir.* 26, 17)¹⁵³; ἀμφιλαφής, -ές (*Mir.* 26, 17)¹⁵⁴; ἀρωγός, -όν (*Mir.* 11, 17; 16, 27)¹⁵⁵; βλοσυρός, -ά, -όν (*Vita* 11, 8)¹⁵⁶; γοερός, -ά, -όν (*Vita* 18, 8)¹⁵⁷; ἐνυάλιος (*Mir.* 13, 11)¹⁵⁸; ἐπινίκιος, -ον (*Mir.* 28,

¹⁴⁴ Hom. (*Il.* XVII 75) junto al verbo διώκω igual que nuestro autor.

¹⁴⁵ P. ej. Hom. (*Il.* XI 137; XXI 98), Hes. (*Th.* 659), A. R. (III 337), Nic. (*Ther.* 185), Opp. (*Hal.* I 394; I 704; IV 407; IV 646).

¹⁴⁶ Hom. (*Od.* X 82; XXIII 318), Hes. (*Fr.* 150, 26 Grenfell-Hunt).

¹⁴⁷ Hom. (*Od.* V 239).

¹⁴⁸ Hom. (*Il.* III 31; IV 253; IV 354; IV 458).

¹⁴⁹ Hom. (*Od.* X 513).

¹⁵⁰ Hom. (*Il.* VIII 13; VIII 481), Hes. (*Th.* 119; 682; 721; 723a; 725; 736; 807; 822; 841; 851; 868; *Sc.* 255; *Fr.* 30, 22; 54a).

¹⁵¹ Hom. (*Il.* V 395; 9, 158; IX 569; XV 188; 15, 191; *Od.* X 534; XI 47), Hes. (*Th.* 455; 850; *Op.* 756; *Sc.* 229).

¹⁵² P. ej. Aesch. (*Pr.* 139), Theoc. (*Id.* 13, 44), Mosch. (*Europa* 57).

¹⁵³ P. ej. Hom. (*Il.* XXII 496), Pi. (*O* 7, 33; *Fr. Paian.* 52wb, 5 Maehler), Aesch. (*Ag.* 1144; *Ch.* 394).

¹⁵⁴ P. ej. Pi. (*O* 9, 82), Aesch. (*Ag.* 1014; *Ch.* 331; *Fr.* 10C 91, 1; 10C 91, 3 Mette), Theoc. (*Id.* 24, 46).

¹⁵⁵ P. ej. 7 veces en Hom., Pi. (*O.* 2, 45), 6 veces en Aesch., 10 en Soph. y 3 en Eur. (*Hipp.* 675; *Hec.* 536; *Rhes.* 638).

¹⁵⁶ P. ej. Hom. (*Il.* VII 212; XV 608), Hes. (*Sc.* 147; 175; 191; 250), Stesich. (*Fr.* S114 Page) y Aesch. (*Supp.* 833; *Eum.* 167).

37)¹⁵⁹; θεσπέσιος, -α, -ον (*Vita* 1, 19; 3, 1; *Mir.* 26, 41; 29, 7; 44, 31)¹⁶⁰; καλλίκαρπος, -ον (*Mir.* 26, 17)¹⁶¹; λιγυρός, -ά, -όν (*Mir.* 19, 34; 26, 21)¹⁶²; νιφάς (*Mir.* 10, 29)¹⁶³; πανδερκής, -ές (*Mir.* 22, 7)¹⁶⁴; πολιοῦχος, -ον (*Mir.* 6, 2)¹⁶⁵; πολυδένδρος, -ον (*Mir.* 19, 36)¹⁶⁶; πορθμίς (*Mir.* 34, 51)¹⁶⁷; πρόρριζος, -ον (*Vita* 7, 11)¹⁶⁸; σμερδαλέος, -α, -ον (*Mir.* 9, 58)¹⁶⁹; τρικυμία (*Mir.* 9, 48)¹⁷⁰; φιλόμουσος, -ον (*Mir.* 38, 9)¹⁷¹.

➤ Historiografía

ἀνοικοδομέω (*Mir.* 27, 34-35)¹⁷²; ἄοπλος, -ον (*Mir.* 2, 9)¹⁷³; ἀποκροτέω (*Mir.* 29, 38)¹⁷⁴; βαρβαρίζω (*Vita* 22, 43)¹⁷⁵; ἐγκαθορμίζομαι (*Mir.* 15, 40)¹⁷⁶; ἐπαλαλάζω (*Mir.* 5, 17-18)¹⁷⁷; ἐπήρεια (*Vita* 4, 12; *Mir.* 12, 52; 45, 16)¹⁷⁸; ἐπικατασφάζω (*Mir.* 13, 4)¹⁷⁹; ἰππάσιμος, -η, -ον (*Mir.* 28, 32)¹⁸⁰; παιανίζω (*Mir.* 28, 36)¹⁸¹; πολιορκία

¹⁵⁷ P. ej. Aesch. (*Ag.* 1176), Eur. (*Hec.* 84 bis; *Hel.* 188; *Phoen.* 1567a) y Call. (*Hec.* 323; *Lav. Pall.* 94).

¹⁵⁸ P. ej. Hom. (*Il.* 17, 211), Eur. (*Phoen.* 1572) y Theoc. (*Id.* 25, 279).

¹⁵⁹ P. ej. Pi. (*N* 4, 78), Aesch. (*Ag.* 173-174), Bacchyl. (*Epin.* 2, 13) y Ar. (*Fr.* 433 Edmonds).

¹⁶⁰ P. ej. 35 veces en Hom., 5 veces en Hes. y 6 en Pi.

¹⁶¹ P. ej. Aesch. (*Pr.* 369), Eur. (*Herc.* 464; *Bac.* 108; *Fr.* 1083 Nauck) y Philod. (*Dion.* 17).

¹⁶² P. ej. 7 veces en Hom., Hes. (*Op.* 583; 659; *Sc.* 278), Safo (*Fr.* 58; 71; 103 Lobel-Page), Alc. (*Fr.* 347b Lobel-Page) y Pi. (*O* 6, 82).

¹⁶³ P. ej. 5 veces en Hom., Hes. (*Op.* 535), Pi. (*O* 7, 34; 10, 51; *I* 3/4, 35).

¹⁶⁴ P. ej. Eur. (*Elec.* 1173) y Bacchyl. (*Dith.* 3, 70).

¹⁶⁵ P. ej. Aesch. (*Supp.* 1020; *Th.* 312; 822), Ar. (*Eq.* 581; *Nub.* 602; *Av.* 827; *Lys.* 345) y Call. (*Lav. Pall.* 53).

¹⁶⁶ P. ej. Hom. (*Od.* 4, 737; 23, 239; 23, 359), Eur. (*Bac.* 560), Bacchyl. (*Fr. dub.* 7, 23) y Theoc. (*Id.* 11, 47; 17, 9).

¹⁶⁷ P. ej. Eur. (*Cyc.* 362; *Hipp.* 753; *IT* 355; *Hel.* 1061), Tim. (*Fr.* 10, 3 Page), Philox. (*Fr.* e2 Page) y Anaxil. (*Fr.* 22, 17 Kock).

¹⁶⁸ P. ej. Hom. (*Il.* XI 157; XIV 415), Aesch. (*Pers.* 812; *Fr.* 28A 273, 13 Mette), Soph. (*El.* 512; 765) y Eur. (*Hipp.* 684; *Fr.* 1109 Nauck).

¹⁶⁹ P. ej. 36 veces en Hom., *Hymni* (*Merc.* 54; 420; 502; H28 11), Hes. (*Th.* 710; 840; *Sc.* 341) y Ar. (*Av.* 553).

¹⁷⁰ P. ej. Aesch. (*Pr.* 1015), Eur. (*Hipp.* 1213; *Tro.* 83; *Fr.* 18a Page) y Men. (*Fr.* 536, 8 Kock).

¹⁷¹ P. ej. Aesch. (*Fr.* 84a Mette), Ar. (*Nub.* 358), Theoc. (*Id.* 14, 61), Men. (*Cith.* *Fr.* 5, 1; *Fr.* 285, 1) y *AP* (V 152, 4).

¹⁷² P. ej. Hdt. (I 186, 14), Th. (I 89, 3), Xen. (*Hell.* IV 4, 19).

¹⁷³ P. ej. Th. (IV 9, 2; IV 94, 1), Xen. (*Hell.* III 3, 7; *Cyr.* I 6, 35; III 3, 45; VI 4, 16 bis; VII 4, 5; *Hier.* VI 4, 3; *Hipp.* VII 12, 4), 28 veces en C.D.

¹⁷⁴ P. ej. Th. (VII 27, 5), Xen. (*Eq.* VII 16, 1), Hellac. (*Fr.* 1a, 4, F 63b; 3c, 687a, F 2b)

¹⁷⁵ P. ej. Hdt. (II 57, 6); Xen. (*Hell.* V 2, 35); Plb. (XXXIX 1, 8), Arr. (*An.* I 26, 5; IV 18, VI 7, 6, 5).

¹⁷⁶ P. ej. Th. (IV 1, 4), Arr. (*Ana.* I 18, 5; II 20, 8; *Hist. Ind.* XL 10, 3), D.C. (*Hist. Rom.* XLVIII 49, 5)

¹⁷⁷ Término propio de los historiadores de época helenística e imperial. De hecho es muy extraño observar su uso fuera del género historiográfico. P. ej. Neanth. (*Fr.* 22a, 18 Müller), D.S. (XIII 46, 2, 2; XIII 99, 1, 3; XIV 72, 4, 2), Joseph. (*BJ* IV 20, 4) o Arr. (*An.* I 6, 4, 2; III 9, 7, 6; VI 3, 3, 6; VII 36, 5; *Hist. Ind.* XXIV 6, 5; XXX 4, 4; XXX 5, 4).

¹⁷⁸ P. ej. Th. (I 26, 3), Man. Hist. (*Fr.* 82a Müller), App. (*BC* II 3, 23, 27; III 3, 23, 22).

¹⁷⁹ P. ej. Hdt. (I, 45, 18), Phylarch. (*Fr.* 2a 81 F 72, 9 Jacoby), D.S. (IX 29, 1), App. (*Iber.* 134, 1), Joseph. (*AJ* XIX 87, 5).

¹⁸⁰ P. ej. Hdt. (II 108, 9; V 63, 18; IX 13, 12; IX 14, 1), Xen. (*Hell.* VII 2, 12, 6; *Cyr.* I 4, 14, 5), D.S. (I 57, 3, 2; II 3, 3, 7; II 7, 4, 5).

(*Mir.* 26, 47; 27, 1)¹⁸²; προσορμίζω (*Vita* 1, 28; *Mir.* 1, 6; 15, 7; 15, 34)¹⁸³; φιλοπόλεμος, -ον (*Vita* 9, 42)¹⁸⁴; φρούριον (*Mir.* 2, 7; 32, 11)¹⁸⁵; ώθισμός (*Mir.* 33, 20)¹⁸⁶.

➤ Tragedia

άλάστωρ (*Vita* 6, 29; *Mir.* 13, 3; 27, 43; 28, 40)¹⁸⁷; γαμήλιος, -ον (*Vita* 2, 19; 6, 67)¹⁸⁸; διφρηλατέω (*Mir.* 26, 13)¹⁸⁹; δυστέκμαρτος, -ον (*Mir.* 30, 21)¹⁹⁰; ζάχρυσος, -ον (*Mir.* 28, 15)¹⁹¹; † θέσπισμα (*Vita* 7, 63; *Mir.* prol. 36; prol. 76)¹⁹²; † καλλίνικος, -ον (*Mir.* 27, 47)¹⁹³; Καπανεύς (*Mir.* 29, 29)¹⁹⁴; κλυδώνιον (*Mir.* 15, 17)¹⁹⁵; μάντευμα (*Mir.* prol. 36; prol. 51; 12, 63)¹⁹⁶; † μίασμα (*Vita* 22, 25; 22, 27; *Mir.* 13, 5)¹⁹⁷; πανωλεθρία (*Mir.* 28, 43; 28, 64)¹⁹⁸; τραγωδία (*Vita* 12, 24; 21, 56); χορηγός (*Vita* 15, 19); χρυσήλατος, -ον (*Vita* 15, 62; *Mir.* 33, 40)¹⁹⁹.

¹⁸¹ P. ej. Th. (II 91, 2), Xen. (*Hell.* VII 2, 15, 2; *Anab.* I 8, 17, 4; IV 3, 19, 2; VI 5, 27, 3), Plb. (II 29, 6, 3; III 43, 8, 5).

¹⁸² P. ej. 9 veces en Hdt., 13 en Th., 112 en Plb., 233 en D.S..

¹⁸³ P. ej. Hdt. (VI 97, 4), Th. (IV 10, 4), Plb. (I 54, 5; IV 56, 6; X 42, 1), D.S. (IV 83, 4; V 13, 3; V 55, 6; VIII 7, 2; XV 79, 4).

¹⁸⁴ P. ej. Xen. (*Anab.* II 6, 2; II 6, 6; II 6, 7), D.S. (II 21, 1; II 43, 2; XV 19, 4; XV 50, 5; XVI 40, 4), App. (*Iber.* 23, 4; *Annib.* VIII 4; 77, 1; *Lib.* 241, 5; *Syr.* 15, 4; *BC* II 16, 110).

¹⁸⁵ P. ej. 25 veces en Th., 33 en Xen., 17 en Plb., 119 en D.S.

¹⁸⁶ P. ej. Hdt. (VII 225, 3; VIII 78, 1; IX 26, 2; IX 62, 9), Th. (IV 96, 2), Xen. (*Anab.* V 2, 17, 3).

¹⁸⁷ Aesch. (*Pers.* 354; *Ag.* 1501; 1508; *Fr.* 31B 317, 2 Mette), Soph. (*OC* 788) y Eur. (*Elec.* 979; *Herc.* 1234; *Tro.* 941; *Phoen.* 1556).

¹⁸⁸ P. ej. Aesch. (*Supp.* 805; *Ch.* 487; 624; *Eum.* 835), Eur. (*Med.* 673; 1026; *Tro.* 352; *Or.* 1050), Lyc. (*Alex.* 323).

¹⁸⁹ Aparece con muy poca frecuencia fuera de la tragedia y menos aún en textos literarios. Lo tenemos testimoniado en Aesch. (*Eum.* 156), Soph. (*Aj.* 845; *El.* 753) o Eur. (*IA* 216; *Rh.* 781).

¹⁹⁰ P. ej. Aesch. (*Pr.* 497), Soph. (*OT* 109), Eur. (*Hel.* 712).

¹⁹¹ P. ej. Eur. (*Al.* 498; *IT* 1111; *Rh.* 370; 439).

¹⁹² P. ej. Aesch. (*Fr.* 14 A 117a; 117b bis; 86, 2 Mette), Soph. (*OT* 971), Eur. (*Supp.* 141; *Hel.* 328; 873; *Phoen.* 903; 971; *Or.* 1666; 1681).

¹⁹³ Aesch. (*Fr.* 24 A 190 Mette), 31 veces en Eur. También aparece 6 veces en Ar. y 1 en Men. (*Dysc.* 959).

¹⁹⁴ Aesch. (*Th.* 423; 440; *Fr.* 27 B 263a; 44 A 596 Mette), Soph. (*OC* 1319) y Eur. (*Supp.* 496; 639; 861; 934; 981; 999; 1039; 1046; 1065; 1097; *Phoen.* 180; 1129; 1172; *IA* 246; *Fr.* 159, 1 Page).

¹⁹⁵ Aesch. (*Th.* 795; *Ch.* 183) y Eur. (*Hipp.* 448; 1213; *Hec.* 48; *Herc.* 1091; *IT* 756; 1393; *Hel.* 1209).

¹⁹⁶ P. ej. Aesch. (*Pr.* 669; *Th.* 27; *Ag.* 1105; *Ch.* 900; *Fr.* 44 A 598), Soph. (*Ant* 1013; *OT* 946; 953; 992; *OC* 387; 1425), Eur. (*Fr.* 1132, 17; *Med.* 685; *Supp.* 7; *IT* 713; 720; *Ion* 301; 334; 408; 421; 464; 471; *Hel.* 146; 1626; *Phoen.* 921; *IA* 518).

¹⁹⁷ P. ej. Aesch. (*Supp.* 265; 619; *Th.* 682; *Ag.* 1420; 1645; *Ch.* 1017; 1028; *Eum.* 169; 281; 600), Soph. (*Ant.* 172; 776; 1042; *OT* 97; 241; 313; 1012), Eur. (*Alc.* 22; *Med.* 1268; *Herac.* 558; *Hyp.* 35; 317; *Herc.* 12 post 1312; *IT* 946; 1178; 1226; *Phoen.* 816; *Or.* 517; 598).

¹⁹⁸ P. ej. Aesch. (*Supp.* 414; *Pers.* 562; *Th.* 71; 933; *Ag.* 535; *Ch.* 934; *Eum.* 552), Soph. (*Aj.* 839; *El.* 1009; *Ph.* 322) y Eur. (*Androm.* 1225; *Elec.* 86).

¹⁹⁹ P. ej. Aesch. (*Th.* 644; *Eum.* 182; *Fr.* 12 A 109), Soph. (*Tr.* 924; *OT* 1268), Eur. (*Med.* 786; 949; *Hipp.* 862; *Androm.* 166; *Elec.* 173; *Ion* 25; *Phoen.* 62; *IA* 1565).

➤ **Comedia**

παμπόνηρος, -ον (*Vita* 9, 42)²⁰⁰; τρισάθλιος, -α, -ον (*Mir.* 33, 59)²⁰¹;
τρισκακοδαίμων, -ον (*Mir.* 13, 3)²⁰²; τρισμακάριος, -α, -ον (*Mir. epil.* 24)²⁰³.

➤ **Filosofía**

+ ἀδυναμία (*Mir.* 40, 27)²⁰⁴; + ἀναφής, -ές (*Vita* 7, 49)²⁰⁵; + ἀναμφίλεκτος, -ον
(*Vita* 18, 21)²⁰⁶; + ἀνοσιουργία (*Vita* 7, 16; 22, 21; *Mir.* 34, 18)²⁰⁷; + ἀντιπρόσωπος,
-ον (*Mir.* 10, 4)²⁰⁸; + ἀπερίληπτος, -ον (*Vita* 7, 49)²⁰⁹; ἀτεχνία (*Mir.* 23, 6)²¹⁰; +
ἀχώριστος, -ον (*Vita* 7, 47)²¹¹; δυστύχημα (*Mir.* 35, 10)²¹²; + δυσχέρεια (*Vita* 18,
15)²¹³; ἐνδόσιμος, -ον (*Mir.* 34, 21)²¹⁴; ἐπεισκωμάζω (*Vita* 7, 15)²¹⁵; εὐέπεια (*Vita* 27,
43)²¹⁶; + εὐκρασία (*Vita* 27, 42)²¹⁷; εὐροια (*Vita* 27, 45)²¹⁸; εὐχρηστία (*Vita* 27, 43)²¹⁹;

²⁰⁰ Ar. (*Ach.* 853; *Eq.* 415; *Eq.* 1283; *Nub.* 1318; *Ran.* 106; 921). Bastante utilizado en la lengua cristiana por Teodoreto de Ciro (39 veces) y Juan Crisóstomo (16 veces).

²⁰¹ Aparece en Ar. (*Pax* 242) y 25 veces en Men. Después se recupera en la κοινή de época imperial.

²⁰² Ar. (*Ach.* 1024; *Pax.* 1271; *Thes.* 209; 875; *Ran.* 19; *Eccl.* 1098; *Plu.* 851), Men. (*Dysc.* 523; 603; *Epitrep.* 145; 913; *Epitrep.* 10; *Peric.* 978; *Fr.* 335, 1; 511, 1 Korte-Thierfelder). Además, aparece también en el orador Esquines (*Tim.* 59, 6) y en el *Onomasticon* (VI 165, 5) de Julio Pólux.

²⁰³ Ar. (*Ach.* 400; *Nub.* 166; *Vesp.* 1293; *Pax.* 1333; *Av.* 1273; 1707), Antiph. (*Fr.* 168, 8), Philem. (*Fr.* 93, 1). *A posteriori* se convertirá en un adjetivo habitual en la literatura griega cristiana. Nuestro autor se nutre seguramente de las dos vertientes.

²⁰⁴ P. ej. 8 veces en Pl., 55 en Arist., 58 en Alex. Aphr., 20 en Plot.

²⁰⁵ P. ej. Pl. (*Phaedr.* 247c), Thphr. (*Phys. Op.* 12, 19; *Fr.* 30, 3, 8), Epicur. (*Ep. Herod.* 40, 2; 86, 4), Cels. (*Ἀληθῆς λόγος* 6, 19β).

²⁰⁶ P. ej. Epicur. (*Deperd.* 17, 4, 8), Chrysipp. (*Fr. log. phys.* 267, 9), S.E. (*Math.* 8, 375, 5; 11, 231, 1). Aparece con especial importancia en Eusebio de Cesarea, un total de 18 veces, caso especial en la literatura cristiana.

²⁰⁷ P. ej. Pl. (*Ep.* 335b), Ph. (*Legat.* 30, 4), Plut. (*Arat.* 54, 5).

²⁰⁸ P. ej. Thal. (*Test.* 16, 4 Diels-Kranz), Democr. (*Test.* 135, 31; 135, 34 Diels-Kranz), Arist. (*Mir.* 835b; *Protr.* 107, 3; *Varia* 1, 6, 60, 10 Rose).

²⁰⁹ P. ej. Parm. (*Test.* 40, 3 Diels-Kranz), Epicur. (*Ep. Herod.* 42, 7; 42, 11), Posid. (*Fr.* 66, 15 Theiler).

²¹⁰ P. ej. Pl. (*Phaedr.* 90d; *Soph.* 253b; *Phaedr.* 274b), Arist. (*EN* 1140a), Chrysipp. (*Fr. log. phys.* 17, 18; 131, 46; 223, 27; 937, 9; *Fr. mor.* 95, 11; 95, 13; 95, 14; 127, 5; 203, 5 von Arnim).

²¹¹ P. ej. Pl. (*Resp.* 524 c), 21 veces en Arist., 11 en S.E., 82 en Alex. Aphr., 31 en Porph., 79 en Procl..

²¹² P. ej. Pl. (*Crat.* 395d), Arist. (*EN* 1100a), Posid. (*Fr.* 137, 13; 190, 6; 194a, 113 Theiler), Plut. (*Alex.* 13, 1, 2; *Phoc.* 2, 2, 4; *Mor.* 538B).

²¹³ P. ej. 10 veces en Pl. y 25 en Arist..

²¹⁴ P. ej. Arist. (*Mu.* 399a; *Pol.* 1339a; *Rhet.* 1414b; 1415a; *Varia* 1, 14, 93, 19 Rose), Xenocr. (*Test. doc. fr.* 188, 6 Parente).

²¹⁵ P. ej. Pl. (*Thaet.* 184a), Chrysipp. (*Fr. mor.* 768, 9; 768, 13 von Arnim), Plut. (*Mor.* 621E), Procl. (*Philos. Chald.* 3, 3).

²¹⁶ P. ej. Pl. (*Phaedr.* 267c; *Ax.* 369d), Heraclid. Pont. (*Fr.* 159, 6 Wehrli), Ph. (*Jos.* 269, 5).

²¹⁷ P. ej. Anax. (*Test.* 67, 4 Diels-Kranz), Pl. (*Tim.* 24c, 6; *Criti* 112d, 3), Thphr. (*Hist. Plant.* VII 1, 4, 9; *Caus. Plant.* I 21, 5, 8; II 1, 6, 10; II 7, 5, 13; II 8, 1, 14; III 21, 1, 9; IV 3, 3, 5; IV 5, 1, 8; V 11, 2, 14; VI 20, 3, 6).

²¹⁸ P. ej. Pl. (*Phaedr.* 238c; *Leg.* 779c; 784b), Arist. (*Somn. Vig.* 457a), Zenón (*Test. fr.* 184, 2; 184, 4).

²¹⁹ P. ej. Arist. (*Oec.* 1345b; *Varia* 8, 44, 511 Rose), Chrysipp. (*Fr. mor.* 674, 4 von Arnim), Posid. (*Fr.* 83, 11; 165, 6 Theiler).

εὐμήχανος, -ον (*Vita* 9, 44)²²⁰; † θεαγωγία (*Vita* 22, 20)²²¹; θεολογία (*Vita* 24, 25)²²²; † ὁμόδοξος, -ον (*Vita* 7, 49; 26, 8; *Mir.* 10, 9)²²³; παναρμόνιος, -ον (*Vita* 26, 20)²²⁴; † περιχάρεια (*Vita* 12, 37; 25, 1; *Mir.* 7, 27)²²⁵; πολυθρύλητος, -ον (*Vita* 22, 46)²²⁶; σύγκλυς (*Vita* 19, 4)²²⁷; † ὑπερκόσμιος, -ον (*Vita* 7, 48)²²⁸; φιλόζωος, -ον (*Vita* 9, 49)²²⁹; φιλόσοφος (*Vita* 5, 30; 6, 46; 22, 24; 23, 3; *Mir.* 12, 88); φιλόστοργος, -ον (*Mir.* 38, 40)²³⁰; † ψυχαγωγία (*Vita* 9, 49)²³¹.

➤ Oratoria y retórica

ἀττικίζω (*Vita* prolog. 23)²³²; † περιδεραῖος, -ον (*Vita* 8, 19; *Mir.* 43, 5)²³³; πολύευκτος, -ον (*Vita* 4, 39; 11, 58; *Mir.* 44, 40)²³⁴; πλεονεκτικός, -ή, -όν (*Vita* 9, 24)²³⁵; ὀνειδιστικός, -ή, -όν (*Mir.* 30, 31)²³⁶.

➤ Medicina

ἀγρουπνία (*Mir.* 14, 27)²³⁷; ἀμόλυντος, -ον (*Mir.* 46, 22)²³⁸; ἄνθραξ (*Mir.* 12, 4; 12, 5)²³⁹; ἀχλωδῆς, -ες (*Mir.* prolog., 75; 24, 43)²⁴⁰; βοήθημα (*Mir.* 7, 31; 11, 39)²⁴¹;

²²⁰ P. ej. Pl. (*Crat.* 408b; *Prot.* 344d; 344e; *Resp.* 600a), Arist. (*HA* 614b; 616b tria), Posid. (*Fr.* 77, 30 Theiler). Gran importancia en Juan Crisóstomo (101 apariciones).

²²¹ P. ej. Chaerem. (*Fr.* 3, 12 Müller), Iamb. (*Myst.* 2, 10, 40; 6, 1, 5), Porph. (*Ep. Aneb.* 2, 8b).

²²² P. ej. Heraclit. (*Test.* 1, 30), Pl. (*Resp.* 379a), Arist. (*Metaph.* 1026a; 1064b; *Mete.* 353a; *Varia* 8, 50, n 18; 9, 56, 664, 17).

²²³ P. ej. Pl. (*Phaed.* 83d; *Polit.* 310e; *Clit.* 409e tria; *Resp.* 433e; 442d; *Def.* 413a; 413e), Democr. (*Test.* 135, 170), Arist. (*EN* 1167a).

²²⁴ P. ej. Pl. (*Phaedr.* 277c; *Resp.* 399c; 399d; 404d), Ph. (*Mos.* 2, 7, 1; 2, 221, 1; 2, 257, 1; *Spec.* 1, 207, 5; *Virt.* 145, 1; *Arith.* 47b, 2), Iamb. (*Theol. Ar.* 73, 5; *Myst.* 5, 21, 17).

²²⁵ P. ej. Pl. (*Phileb.* 65d; *Leg.* 732c), Chrysipp. (*Fr. mor.* 436, 4 von Arnim), Ph. (*Migr.* 156, 4; *Mos.* 2, 257, 5; *Spec.* 2, 146, 7).

²²⁶ P. ej. Pl. (*Phaed.* 100b; *Resp.* 566b), Xenocr. (*Test. doc. fr.* 77, 5 Parente), Chrysipp. (*Fr. log. phys.* 475, 9; 912, 9; *Fr. XXVIII* 5, 3 von Arnim).

²²⁷ P. ej. Pl. (*Resp.* 569a; *Ax.* 369a), Posid. (*Fr.* 249, 8 Theiler), 12 veces en Ph..

²²⁸ P. ej. Democr. (*Fr.* 5, 65 Diels-Kranz), Iamb. (*Myst.* II 8, 24; III 28, 30; V 20, 22; V 20, 24; VIII 5, 9; VIII 8, 11; VIII 8, 12), Porph. (*In Plat. Tim.* 2, 41, 2).

²²⁹ P. ej. Arist. (*Rhet.* 1389b; *VV* 1250b), Thphr. (*Hist. Plant.* 3, 12, 9; 7, 13, 4), Epict. (*ab Arr.* 23, 2).

²³⁰ P. ej. Arist. (*HA* 611a; 621a; *Phgn.* 809b), Thphr. (*Piet.* 19, 7), Clearco (*Fr.* 73, 4 Wehrli).

²³¹ P. ej. Democr. (*Fr.* 4, 7 Diels-Kranz), Pl. (*Phaedr.* 261a; 271c; *Min.* 321a) y Arist. (*Poet.* 1450b).

²³² P. ej. Isoc. (*De pac.* 108, 1; 108, 3), Did. (*Dub. Plat. lect.* 252, 7), D. Chrys. (*Or.* 10, 23, 1; 37, 26, 3), Ateneo (*Deipn.* 14, 67, 25), Lucian. (*Soloec.* 7, 1; 7, 2).

²³³ P. ej. Arist. (*Poet.* 1454b; 1455a), Lucian. (*Pisc.* 12, 21; *Lex* 10, 17; *D. Meretr.* 7, 1, 18); Aristid. (*Or.* 46, 23).

²³⁴ P. ej. 38 veces en Dem., 25 en Din. y 10 en Hyp.

²³⁵ P. ej. Isoc. (*Antid.* 284, 7; *Panath.* 243, 5; *Epist.* 5, 3, 2).

²³⁶ P. ej. Demetr. (*Form. ep.* p. 28; 4, 1), Poll. (3, 139, 2), Hermog. (*Περί ιδεῶν λόγου* 2, 8, 1), Lib. (*Char.* 4, 5; 17, 1; 64, 1).

²³⁷ P. ej. 33 veces en Hipócrates, 262 en Galeno y 26 en Oribasio.

²³⁸ P. ej. Hipócrates (*Iusi.* 9), 51 veces en Galeno, 32 en Oribasio.

²³⁹ P. ej. 28 veces en Hipócrates, 79 en Dioscórides Pedanio y 163 en Galeno.

²⁴⁰ P. ej. 10 veces en Hipócrates, 31 en Galeno y 2 en Oribasio. Derivado del sustantivo ἡ ἀχλὺς.

δυσωδία (*Mir.* 30, 33)²⁴²; ἐπικαταρρήγνυμι (*Vita* 4, 1; 10, 44)²⁴³; θεραπεία (*Vita* 24, 29; 28, 20; 28, 28; 28, 31; *Mir.* prol. 94; prol. 102; 4,37; 7, 25; 11, 14; 11, 21; 11, 24; 14, 21; 17, 35; 18, 27; 18, 31; 18, 39; 18, 49; 18, 50; 24, 41; 25, 33; 36, 6; 36, 13; 36, 28; 36, 33; 36, 48; 40, 15; 42, 14; 42, 20)²⁴⁴; ἰλιγγος (*Vita* 4, 1; 10, 44)²⁴⁵; λιποθυμία (*Vita* 10, 45)²⁴⁶; μελαγχολία (*Mir.* 14, 28; 14, 29)²⁴⁷; οἶδημα (*Vita* 5, 14)²⁴⁸; περισφίγγω (*Mir.* 38, 27)²⁴⁹; ῥεῦμα (*Mir.* 24, 43; 25, 5; 25, 9; epil. 19)²⁵⁰; σιδήριον (*Mir.* 12, 36)²⁵¹; σκοτοδινία (*Vita* 4, 2)²⁵²; σπόνδυλος (*Mir.* 7, 16)²⁵³; φαρμακεία (*Mir.* 8, 7)²⁵⁴; φάρμακον (*Vita* 7, 65; 7, 67; *Mir.* 7, 30; 11, 28; 11, 39; 11, 41; 11, 42; 11, 46; 12, 11; 12, 13; 18, 10; 18, 39; 25, 8; 25, 10; 37, 3; 40, 8; 40, 14; 42, 7)²⁵⁵; φρικώδης, -ες (*Vita* 20, 39)²⁵⁶; χοιράς (*Mir.* 11, 7; 11, 40; 11, 43; 11, 49)²⁵⁷.

▪ Términos de la *koiné* → En esta ocasión citaremos junto al término el primer testimonio que encontramos en la literatura griega.

ἀκηλίδωτος, -ον (*Vita* 2, 14)²⁵⁸; ἀπαράλλακτος, -ον (*Vita* 13, 33; 26, 7)²⁵⁹; ἐπιβλαστώνω (*Vita* 1, 9)²⁶⁰; ἐπιμερίζω (*Vita* 13, 48)²⁶¹; ἴνδαλμα (*Vita* 22, 9)²⁶²;

²⁴¹ P. ej. Hipócrates (6 veces), Dioscórides Pedanio (15), Severo iatrosofista (35), Galeno (651), Pseudo-Galeno (170), Oribasio (158).

²⁴² P. ej. Hipócrates (*Coa pres.* 400, 2; 621, 3; *De sem.* 47, 4), 12 veces en Dioscórides Pedanio, 33 en Galeno y 21 en Oribasio.

²⁴³ Verbo que aparece en 9 ocasiones en Hipócrates y 1 en Galeno (*In Hipp. aph.* 17b, 588, 11).

²⁴⁴ P. ej. 85 veces en Hipócrates, 780 en Galeno y 225 en Oribasio.

²⁴⁵ P. ej. Hipócrates (*Aph.* III 17, 6; III 23, 3; III 31, 2; *Mul. aff.* 182, 2), Rufo (*Quaest. med.* 57, 4), 18 veces en Galeno y 15 en Oribasio.

²⁴⁶ P. ej. Hipócrates (*De Mul. Aff.* 120, 5; 174bis, 5), Pseudo-Galeno (*Sign. ur.* 19), Aretao (*Acut. morb.* I 7, 3, 1).

²⁴⁷ P. ej. 44 veces en Hipócrates, 420 en Galeno y 67 en Oribasio.

²⁴⁸ P. ej. 163 veces en Hipócrates, 56 en Dioscórides, 254 en Galeno y 88 en Oribasio.

²⁴⁹ Hipócrates (*Cap. vul.* 15, 6; *Oss. nat.* 13, 12; 15, 19), Sorano (*Gyn.* I 10, 1, 2; II 14, 4, 1; III 29, 9, 3), Pseudo-Galeno (*Introd.* XIV 786, 16).

²⁵⁰ P. ej. 93 veces en Hipócrates, 110 en Dioscórides y 598 en Galeno.

²⁵¹ P. ej. 23 veces en Hipócrates, 30 en Galeno y 21 en Oribasio.

²⁵² P. ej. Hipócrates (*Pr. med.* 10, 22; *Coa pres.* 157, 2; *Morbis* II 4, 25; II 4, 26; II 15, 5; II 18, 3; *Affect.* 2, 18, 3; *Sept.* 51, 84), Dioscórides (*Mat. med.* V 17, 3), Herodiano (*Voc. Hipp.* 64, 2), Galeno (*Loc. aff.* VIII 152, 14; *In Hipp. aph.* 17b, 611).

²⁵³ P. ej. 68 veces en Hipócrates, 339 en Galeno y 122 en Oribasio.

²⁵⁴ P. ej. 39 veces en Hipócrates, 74 en Galeno y 22 en Oribasio.

²⁵⁵ P. ej. 463 veces en Hipócrates, 4739 en Galeno y 936 en Oribasio.

²⁵⁶ P. ej. 52 veces en Hipócrates y 87 en Galeno.

²⁵⁷ P. ej. 42 veces en Dioscórides Pedanio, 54 en Galeno y 56 en Oribasio.

²⁵⁸ 7 veces en Filón de Alejandría.

²⁵⁹ Hecateo de Abdera (*Fr.* 3a, 264 Jacoby).

²⁶⁰ 24 veces en Teofrasto.

²⁶¹ Dionisio de Tracia (*Ars gr.* 1, 1, 33; 1, 1, 41).

²⁶² *Septuaginta* (*Sap.* 17, 34; *Jer.* 27, 39).

κοιτωνίσκος (*Vita* 10, 9; 10, 18; 12, 61; 14, 25; *Mir.* 26, 23)²⁶³; κρεανομία (*Vita* 7, 23)²⁶⁴; μόλυσμα (*Vita* 16, 7-8)²⁶⁵; νυμφοστολέω (*Vita* 8, 43)²⁶⁶; ποινηλατέω (*Mir.* 13, 14)²⁶⁷; πολυάνδριος, -ον (*Mir.* 30, 32)²⁶⁸; ύπαυγάζω (*Mir.* 14, 40)²⁶⁹.

▪ Términos aticistas

γεννάδας (*Mir.* 13, 2)²⁷⁰; εὐμουσία (*Mir.* 19, 41; 30, 3)²⁷¹; εὐπαιδία (*Vita* 11, 30)²⁷²; δημοκοπία (*Vita* 8, 5)²⁷³; κολακεία (*Vita* 3, 59; 9, 33; 9, 56)²⁷⁴; κρησφύγετον (*Mir.* 28, 26; 38, 6)²⁷⁵; όμότιμος, -ον (*Vita* 7, 48)²⁷⁶; πολυθρύλητος, -ον (*Mir.* 44, 12)²⁷⁷; προασπίζω (*Vita* 19, 34; 23, 31; *Mir.* 13, 17)²⁷⁸; φιλόδημος, -ον (*Vita* 15, 27-28)²⁷⁹; φιλοκίνδυνος, -ον (*Mir.* 4, 32)²⁸⁰; φιλόπολις (*Vita* 15, 27)²⁸¹; φιλότιμος, -ον (*Vita* 15, 28)²⁸²; χαμευνία (*Mir.* 14, 28)²⁸³.

▪ Vocabulario de especial relevancia para la literatura cristiana

άγιαστικός, -η, -ον (*Vita* 26, 5-6; 7, 59; 26, 38); άγιος, -α, -ον (*Vita* 1, 5; 1, 7; 7, 45; 22, 28; 26, 5; 27, 49; *Mir.* prol. 76; 4, 52; 10, 7; 12, 76; 14, 58); άγνεία (*Vita* 2,

²⁶³ Artemidoro de Daldis (*Onir.* 4, 46).

²⁶⁴ Teofrasto (*Piet.* 18, 38).

²⁶⁵ Onasandro (*Strateg.* 5, 1, 4).

²⁶⁶ Estrabón (VI 1, 8).

²⁶⁷ Posidonio (*Fr.* 167, 11 Theiler).

²⁶⁸ Démades (*Fr.* 78, 7; 78, 4; 104, 2 De Falco).

²⁶⁹ Apolonio de Rodas (*Arg.* III 1378).

²⁷⁰ P. ej. 14 veces en Luciano de Samosata y 2 en Julio Pólux (I 206, 5; III 120, 3).

²⁷¹ P. ej. Dionisio de Halicarnaso (*Dem.* 49, 6; 49, 12), Luciano de Samosata (*Salt.* 25, 5), Julio Pólux (IV 57, 2; IX 160, 6), Claudio Eliano (*NA* II 11, 4; VIII 24, 5).

²⁷² P. ej. Dionisio de Halicarnaso (*Imit.* XXXI 1, 1), Luciano (*D Deor.* II 2, 12), Flavio Filóstrato (*VS* II 570, 19; *Gym.* 27, 4).

²⁷³ P. ej. Dionisio de Halicarnaso (*AR* VI 60, 2; VII 15, 1), Apiano (*Ital.* IX 2, 2; *Iber.* 18, 1; *Annib.* 74, 2; *Syr.* 211, 3; *BC* I 3, 24; I 5, 34; III 3, 21; III 5, 35 bis; III 9, 66) y Julio Pólux (IV 38, 6).

²⁷⁴ P. ej. 12 veces en Dion Crisóstomo, 31 en Luciano, 70 en Elio Aristides.

²⁷⁵ P. ej. Dionisio de Halicarnaso (*AR* IV 15, 2, 4), Luciano (*Eun.* 10, 9; *Apol.* 11, 8), Elio Herodiano (*Part.* 68, 13), Claudio Eliano (*NA* II 22, 16; IV 60, 5; XIII 5, 8).

²⁷⁶ P. ej. 6 veces en Luciano, 12 en Elio Aristides.

²⁷⁷ P. ej. 10 veces en Ateneo de Náucratis, 4 en Luciano y 4 en Julio Pólux.

²⁷⁸ P. ej. Dionisio de Halicarnaso (*AR* VI 93, 3, 6), Luciano (*Zeux.* 8, 7), Elio Aristides (*Or.* 26, 220), Flavio Filóstrato (*Her.* 699, 15).

²⁷⁹ P. ej. 12 veces en Dionisio de Halicarnaso, 7 en Julio Pólux.

²⁸⁰ P. ej. 5 veces en Luciano de Samosata y 8 en Julio Pólux.

²⁸¹ P. ej. 12 veces en Dionisio de Halicarnaso y 10 en Elio Herodiano. Poetismo en origen.

²⁸² P. ej. 9 veces en Dionisio de Halicarnaso, 8 en Julio Pólux y 9 en Flavio Filóstrato.

²⁸³ P. ej. Julio Pólux (VI 9, 2; VI 11, 3; X 43, 5), Flavio Filóstrato (*VA* III 15, 7; *Gym.* 43, 15), Pseudo-Luciano (*Asin.* 51, 5; 51, 14)

24; 7, 59; 26, 38); ἄκτιστος, -ον (*Vita* 7, 46; 26, 21; *Mir.* 14, 58)²⁸⁴; ἀμείωτος, -ον (*Vita* 2, 35); ἀναλλοίωτος, -ον (*Vita* 7, 47; *Mir.* 26, 9)²⁸⁵; ἀνάστασις (*Vita* 5, 32; 5, 35; 7, 71; 23, 13; 24, 13; 26, 26; 26, 28; *Mir.* 14, 64; 14, 76); ἀνθρωποκτονία (*Vita* 7, 14); ἀπειρόγαμος, -ον (*Vita* 7, 55)²⁸⁶; ἀπερίγραφος, -ον (*Vita* 7, 47)²⁸⁷; ἀπόστολος (*Vita* prol. 2; prol. 26; prol. 35; prol. 45; 1, 8; 1, 13; 1, 22; 5, 77; 7, 41; 8, 6; 9, 79; 10, 34; 26, 61; 26, 65; 28, 36; *Mir.* 4, 20; 4, 11; 15, 32; 29, 7; epil. 1; epil. 35; epil. 36); ἀχειροποιητός, -ον (*Mir.* 27, 9); βάπτισμα (*Vita* 1, 21; 2, 29; 14, 36; 20, 24; 26, 37); βδελυγμία (*Vita* 22, 15)²⁸⁸; διαιώνιζω (*Vita* 17, 31; 23, 15; 26, 31); εἰδωλολατρεία (*Vita* 7, 13); εἰδωλομανία (*Mir.* 14, 19); ἐκδειματώ (*Mir.* 34, 36)²⁸⁹; ἐκκλησία (*Vita* 24, 26; *Mir.* 9, 51; 9, 54; 9, 74 bis; 9, 85; 12, 25; 12, 45; 12, 73; 13, 7; 24, 50; 28, 44; 29, 23; 30, 12; 41, 23; epil. 32; epil. 34; epil. 35); ἐμβρίμησις (*Mir.* 3, 2); ἐνανθρωπήσις (*Vita* 13, 34); εὐαγγελίζω (*Vita* 12, 46; 18, 17; 28, 1); εὐαγγελικός, -ή, -όν (*Vita* 9, 17; 16, 32; 26, 63; *Mir.* 45, 18); εὐαγγέλιον (*Vita* prol. 44; 24, 3; *Mir.* 45, 7); εὐκτήριος, -α, -ον (*Mir.* 30, 34); θαλαμεύομαι (*Vita* 20, 8); θεογνωσία (*Vita* 13, 37); θεοπρεπής, -ές (*Vita* 22, 28); θεόσδοτος, -ον (*Vita* 17, 24)²⁹⁰; θεοσημεία (*Vita* 17, 31); θηριάλωτος, -ον (*Vita* 17, 56); θηριομάχος, -ον (*Vita* 18, 6; 21, 52); ἰλαστήριον (*Vita* 28, 15)²⁹¹; κήρυγμα (*Vita* 1, 21; 26, 62); λειτουργία (*Mir.* 33, 18); λειτουργικός, -ή, -όν (*Vita* 28, 10; *Mir.* 28, 53; 32, 31); ληρωδία (*Vita* 11, 54)²⁹²; μυσταγωγία (*Mir.* 33, 21); ὀλιγοπιστία (*Mir.* 7, 24); ὁμούσιος, -ον (*Vita* 7, 29); παιδοποιΐα (*Vita* 5, 26)²⁹³; πάνταγνος, -ον (*Vita* 15, 13; 17, 37; 19, 23); παναλκής, -ές (*Mir.* 36, 11)²⁹⁴;

²⁸⁴ El primer y único testimonio fuera de la literatura cristiana es en Plutarco (*Num.* 8, 7).

²⁸⁵ En origen término filosófico. Aparece, por ejemplo, en Demócrito (*Test.* 1, 102 Diels-Kranz), Aristóteles (*Cael.* 270a 14; 270a 26; 270a 34; 270b 2; 279a 20; *GC.* 337a 20; *Metaph.* 1073a 11) o Teofrasto (*Caus. Plant.* 4, 12, 2; 6, 10, 3).

²⁸⁶ Hasta llegar a nuestro autor fuera de la literatura cristiana aparece en el cómico Eubulo (*Fr.* 35, 1 Kock), Ateneo de Náucratis (*Deipn.* 7, 56, 4) y en la *Antología Palatina* (I 2, 3; I 27, 3; I 99, 6; II 1, 367)

²⁸⁷ En origen término filosófico. Aparece en Crisipo (*Fr. log. phys.* 206, 4; 206, 13 von Arnim) y 22 veces en Filón de Alejandría.

²⁸⁸ Aunque aparece tanto en la época clásica (*Xen. Mem.* 3, 11, 13; *Cratin. Fr.* 251, 1 Kock; *Hipp. Fist.* 1, 7) como entre los aticistas (*Poll.* 6, 44, 4; 10, 76, 5; *Ael. NA* epi. 1, 42; *Phryn. PS* 54, 4), eso sí, con escasísima frecuencia, es utilizado sobre todo por los escritores cristianos del siglo IV.

²⁸⁹ Son sobre todo los autores cristianos del siglo IV los que utilizan dicho verbo, a pesar de que aparece ya en Platón (*Resp.* 381e) y en la época imperial, por ejemplo en Dioniso de Halicarnaso (*AR* XIV 9, 4, 3; *Dem.* 54, 43).

²⁹⁰ Poetismo que aparece ya en la literatura arcaica, concretamente en Hesíodo (*Op.* 320) y Píndaro (*P.* 5, 13; *Fr. Hymn.* 42, 6), aunque su uso es infinitamente más frecuente en época cristiana.

²⁹¹ Aparece también en Filón de Alejandría (*Cher.* 25, 5; *Heres.* 166, 5; *Fug.* 100, 5; 101, 5; *Mos.* 2, 96, 1; 2, 97, 3) o Flavio Josefo (*AJ* 16, 182, 4).

²⁹² Fuera de los escritores cristianos tan sólo aparece en Pseudo-Herodiano (*Part.* 77, 17; 78, 2)

²⁹³ Aparece ya en época clásica, pero es mucho más usada en la literatura griega cristiana.

παντοδύναμος, -ον (*Vita* 26, 20); πηγάζω (*Mir.* 44, 4)²⁹⁵; πληροφορία (*Vita* 24, 16); Πνεῦμα (*Vita* 1, 32; 7, 45; 12, 49; 13, 35; 26, 4; *Mir.* 14, 58); προσκυνητής, -ές (*Vita* 7, 46); σταυρός (*Vita* 9, 17; 12, 52; 12, 53; 12, 58; 26, 26; *Mir.* 14, 64; 22, 2; 22, 10 bis); συνάξις (*Mir.* 33, 12; 33, 32); Τριάς (*Vita* 7, 46; 13, 33; 26, 7; 26, 8; 26, 10; 26, 14; 26, 16; 26, 19; 26, 22; *Mir.* 10, 7; 14, 59); ὑψηλόφρων (*Vita* 9, 54); φίλειρις (*Vita* 9, 42); φιλόθεος, -ον (*Vita* 9, 49)²⁹⁶; χοροστασία (*Mir.* 37, 11)²⁹⁷; χριστιανός (*Vita* 6, 77; 8, 16; 9, 48; 12, 28; 15, 3; *Mir.* 4, 13; 14, 15; 14, 74; 17, 32; 18, 4; 18, 23; 18, 47; 18, 48; 19, 7; 32, 21); χριστοφόρος, -ον (*Mir.* 27, 47-48); ψαλμωδία (*Mir.* 33, 17; 44, 30).

▪ Términos poco frecuentes

ἀδελφομιξία (*Vita* 7, 29)²⁹⁸; ἀείπαις (*Vita* 1, 6)²⁹⁹; ἀκοινωνησία (*Mir.* 12, 68; 12, 92; 12, 106)³⁰⁰; ἀναβάθρα (*Mir.epil.* 32)³⁰¹; ἀντιρρητορεύω (*Vita* 8, 1)³⁰²; ἀνυποστόλως (*Vita* 8, 3)³⁰³; ἀποκομίζω (*Mir. ep.* 23)³⁰⁴; ἀρχαίζω (*Vita prol.* 23)³⁰⁵;

²⁹⁴ Fuera de la literatura cristiana aparece en Ateneo de Náucratis (*Deipn.* 2, 1, 67, 9) y el rétor Eudemo (*Περὶ λέξεων ῥητορικῶν* 171β 9).

²⁹⁵ En origen término filosófico. Aparece, por ejemplo, en Crisipo (*Fr. log. phys.* 662, 10 von Arnim), Filón de Alejandría (*Opif.* 133, 2; *Spec.* III 147, 2; III 199, 5; *Virt.* 128, 5) o Heráclito Homérico (*Alleg.* IX 7, 4)

²⁹⁶ En origen término filosófico que aparece en Aristóteles (*Rhet.* 1391b), Crisipo (*Fr. mor.* 359, 6 von Arnim) y con especial importancia en Filón de Alejandría (41 veces).

²⁹⁷ Es sobre todo en los escritores cristianos del siglo IV donde aparece este sustantivo, seguramente recuperado gracias a aticistas como Ateneo de Náucratis (*Deipn.* 13, 71, 58), Dionisio (*Orbis descriptio* 842), Elio Aristides (*Ἱεροὶ λόγοι* δ' 331, 33) o Julio Pólux (4, 106, 1). Antes de ellos sólo lo tenemos recogido en las elegías de Hermesiánax (*Fr.* 7, 58) y en Calímaco (*In lavacrum Palladis* 66). También aparece en la *Antología Palatina* (VII 38, 2; VII 613, 6; VIII 2, 4; VIII 144, 4; IX 603, 2; XVI 284, 2).

²⁹⁸ Este sustantivo aparece tan sólo en Diodoro Sículo (X 31, 1, 9), Metodio de Olimpo (*Symp.* 1, 2, 27; 1, 4, 2) y en Basilio de Cesarea (*Ep.* 217, 67, 1).

²⁹⁹ Además de en nuestro texto tan sólo lo encontramos en una ocasión en Epifanio de Salamina (PG 43, 493, 25), otra en Paladio (*V.Chyrs.* 91, 6) y 22 en el Pseudo-Cesáreo. Tanto en el caso de Epifanio como en el del pasaje de la *Vida* dicho adjetivo va referido a María para subrayar su virginidad. Aparece también en Evagrio Escolástico (*HE* 38, 19) y en Juan Damasceno (PG 96, 648, 26).

³⁰⁰ Este término aparece por vez primera en Aristóteles (*Pol.* 1263b) y en Ario Dídimo (*Phil. sect.* 99, 1, 16) y ya en época cristiana en Eusebio de Cesarea (*PE* XV 5, 12; *HE* VI 43, 6), Epifanio de Salamina (*Haer.* III 162, 1), Sócrates Escolástico (*HE* V 22, 49) y Teodoreto de Ciro (*HE* 164, 13; *Ep.* 42, 18; 43, 11; 44, 14; 45, 25).

³⁰¹ Aparece en Posidonio (*Fr.* 44a, 45 Theiler), Estrabón (VII 2, 3, 8), el Pseudo-Luciano (*Philopat.* 23, 6) y Cirilo de Alejandría (PG 72, 660, 35).

³⁰² Aparece en la *Septuaginta* (4Mac. 6, 1) y en Efrén el Sirio (*Virt. vit.* 17, 23; *Correct.* 284, 10).

³⁰³ Como adverbio aparece en autores aticistas como Dion Crisóstomo (*Or.* 13, 16, 2), en Julio Pólux (IV 24, 4; VI 208, 1), en Alcifrón (*Ep.* 2, 37, 3) y en textos cristianos en Eusebio de Cesarea (PG 20, 1521, 56), Juan Crisóstomo (PG 59, 504, 72; PG 61, 723, 75), Teodoreto de Ciro (*HE* 293, 4), Cirilo de Alejandría (*Com. in XII proph. min.* 1, 507, 19; *Com. Joan.* 1, 707, 25; 2, 236, 24; 2, 564, 14; *Trin. dial.* 535, 18; 569, 44; 596, 29; *Com. Matt.* 212, 16) y en los *Acta Philippi* (77, 23).

³⁰⁴ Aparece también en Evagrio Póntico (PG 79, 1137, 26) y en una de las *Epístolas de Sócrates* (1, 6, 9).

ἀσκολίαζω (*Mir.* 17, 38)³⁰⁶; ἀσπιδόφορος, -ον (*Mir.* 2, 8)³⁰⁷; ἡμιβάρβαρος, -ον (*Mir.* 9, 24-25)³⁰⁸; δεικτήριον (*Mir.* 41, 21)³⁰⁹; ἐγκαθορμίζω (*Mir.* 15, 40)³¹⁰; ἐκπαθῶς (*Vita* 12, 15)³¹¹; ἐπαναλίσκω (*Mir.* 35, 4)³¹²; ἐπελαφρύνω (*Vita* 17, 26)³¹³; ἐπεισκωμάζω (*Vita* 7, 15)³¹⁴; ἐπικλαγγάζω (*Vita* 27, 60)³¹⁵; ἐρινυώδης, -ες (*Mir.* 27, 46)³¹⁶; εὐαγγελίστρια (*Vita* 13, 55)³¹⁷; ζωοθυσία (*Vita* 7, 14)³¹⁸; θωπευτικός, -ή, -όν (*Vita* 3, 58; -ῶς 3, 63; 9, 43)³¹⁹; καρούκευμα (*Mir.* 42, 18)³²⁰; καταγυμνάζω (*Vita* 20, 15)³²¹;

³⁰⁵ Aparece desde el siglo V a.C. en muy pocos textos literarios: Helánico (*Fr.* 1a, 4, F 85b Jacoby), Janto (*Fr.* 27, 2 Müller), Fenias (*Fr.* 33, 2 Wehrli), Dionisio de Halicarnaso (*Rh.* 10, 7, 13), Atenodoro (*Fr.* 4a, 18 Müller), Plutarco (*Mor.* 558A), Ateneo (*Deipn.* 1, 36, 18), Pseudo-Galeno (*Introd.* XIV 683, 14), Clemente de Alejandría (*Protrep.* 1, 6, 4, 9; 4, 48, 4, 2; *Strom.* I 21, 131, 6), Jámblico (*Vit. Pyth.* 34, 247, 9), Gregorio de Nisa (*Eunom.* II 1, 256); Epifanio de Salamina (*Haer.* I 263, 11; II 158, 6; III 33, 19; III 96, 10; III 171, 27; III 361, 15; III 361, 23; III 383, 22) y Juan Crisóstomo (*cat.Petr.* 41, 1).

³⁰⁶ Aparece también con o en los *Escolios a Aristófanes* (*Sch. Plut.* 1129, 21). Se trata seguramente de un error en la edición del texto, ya que en realidad es una forma del verbo ἀσκολίαζω con ω, bien testimoniado en la literatura griega desde época clásica (P. ej. Ar. *Plu.* 1129; Pl. *Symp.* 190d).

³⁰⁷ Aparece también en Teodoreto de Ciro (PG 80, 637, 13; 81, 1121, 31).

³⁰⁸ Lo tenemos recogido en el gramático Demetrio (*Fr.* 36, 5 Gaede), en Estrabón (XIII 1, 58), en Flavio Filóstrato (VA I 16, 17; II 563, 29) y en Eunapio (*Fr. Hist.* I 246, 32 Dindorf).

³⁰⁹ Aparece *a posteriori* en la literatura bizantina.

³¹⁰ Verbo que aparece ya en época imperial en Flavio Arriano (*Hist. Ind.* 40, 10, 3), Flavio Filóstrato (*Her.* 746, 12), Gregorio de Nisa (*Eunomium* III 7, 1, 8), Basilio de Cesarea (*Hom. hex.* 7, 4, 55; *Hom. Att. tibi* 23, 13; PG 32, 1369, 36) y Cirilo de Alejandría (*De sancta trin. dial.* 429, 3).

³¹¹ Aparece tan sólo en Teles (*Or.* 44, 35, 5), en Flavio Josefo (*BJ* II 472, 1), en Apiano (*BC* III 3, 23; 3, 5, 35), en Ateneo de Náucratis (*Deipn.* 10, 61) y en Porfirio (*V.Plot.* 14, 3).

³¹² Este verbo con doble preverbo aparece tan sólo en Pseudo-Demóstenes (*Or.* 50 42, 3; 54, 4), Estrabón (III 2, 8, 38), en el filósofo Alejandro (*Mixt.* 236, 21), Jámblico (*Babyl.* 101, 4) y en Gregorio de Nisa (*Apol. hex.* 93, 27).

³¹³ Aparece ya en época imperial en los siguientes autores: Plutarco (*Mor.* 165E), Flavio Josefo (*AJ* XVIII 7, 2; *Vit.* 284, 4), Dion Crisóstomo (*Or.* III 124, 1), Casio Dion (*Hist. Rom.* XXXVIII 18, 4), Julio Pólux (I 99, 5; III 100, 4) Claudio Eliano (*VH* IX 11, 18), Máximo (*Dial.* 11, 10c, 6; 37, 5d, 1), Asterio (*Hom. I-14* 1, 12, 2), Juan Crisóstomo (PG 62, 605, 49) y Hierocles (*Aur. carm.* X 26, 2; XI 34, 5; XV 10, 9).

³¹⁴ Verbo de escasísima frecuencia ligado al ámbito de la filosofía (Pl. *Theaet.* 184a; Chrysipp. *Fr. mor.* 768, 9; 768, 16 von Arnim; Plut. *Mor.* 621E; Eus. *PE* VIII 14, 14; Procl. *Alc* 281, 6; *Philos. Chald.* 3, 3) y la retórica (Lucian. *Pseudol.* 11, 7; Aristid. *Or.* 22, 258).

³¹⁵ Tan sólo aparece en el Pseudo-Cesáreo (*Quaest.* 1, 60).

³¹⁶ Adjetivo que tan sólo aparece antes de nuestro autor en Plutarco (*Mor.* 458B; 602E). Con doble v lo encontramos asimismo en Plutarco (277A), el Gramático Teodosio (*Gramm.* 100, 28).

³¹⁷ Este sustantivo femenino, que en nuestro texto hace referencia a Tecla, tan sólo aparece en dos pasajes de Juan Crisóstomo (PG 52, 452, 6; PG 63, 493, 31).

³¹⁸ Se trata de un neologismo que nace en la literatura griega cristiana del siglo IV. Lo encontramos tan sólo en Gregorio de Nisa (*De tridui* 9, 295, 7; 9, 296, 2; *In inscript. Psal.* 5, 112, 13; *In Cant. cant.* 6, 267, 19; *Ep.* 3, 24, 6; *De catech. magna* 18, 12; PG 46, 944, 19), en Basilio de Cesarea (*Ep.* 258, 4, 11; PG 31, 168, 19; 31, 169, 19) y en Cirilo de Alejandría (PG 77, 1193, 52; 77, 1213, 57).

³¹⁹ Dicho adjetivo aparece en Platón (*Leg.* 634a) y Aristóteles (*HA* 488b) y no reaparece hasta el siglo II donde lo encontramos en Pseudo-Ignacio de Antioquía (*Ep.* 11, 9, 4), Galeno (*Epigen.* 14, 600, 2), Casio Dion (*Hist. Rom.* 69, 6, 1; S 245, 8), Claudio Eliano (*NA* IV 24, 9), Orígenes (*Orat.* 29, 8, 9), Gregorio de Nisa (*De or. dom. or.* 5, 294, 6), Gregorio Nacianceno (PG 30, 1, 2), Amfiloquio (*In mul. pecc.* 107), Cirilo de Alejandría (PG 68, 801, 53) y Hesiquio (*Lex.* Tau 1345).

³²⁰ Aparece por primera vez en Julio Pólux (6, 56, 1) y ya en escritores del siglo IV como el pagano Hierófilo (*De nutriendi methodo* 1, 1, 2) y los cristianos Basilio de Cesarea (*Hom. hex.* 9, 6, 106), Sócrates (*HE* III 7, 57), Cirilo de Alejandría (PG 77, 728, 50) y Juan Crisóstomo (9 veces).

³²¹ Aparece también en Luciano (*Nigr.* 27, 7; *Tim.* 36, 8; *Merc. Cond.* 42, 24; *Anach.* 21, 26; 24, 2), Oribasio (*Ecl. med.* 58, 4, 2), Gregorio de Nisa (*Eunom.* I 1, 129, 9; *Basil. frat.* 13, 17; *Infant. praem.* 84, 17), Teodosio (*Περὶ γραμματικῆς* 125, 6) y Basilio de Cesarea (PG 31, 185, 29).

καταρρητορεύω (*Vita* 6, 75)³²²; λιπαυγέω (*Vita*. 21, 33; *Mir.* 2, 35)³²³; λυσσητήρ (*Mir.* 7, 9; 33, 51)³²⁴; μεγαλομάρτυς (*Mir.* 4, 52)³²⁵; μορμολύττομαι (*Vita* 9, 63)³²⁶; νεοτελής (*Mir.* 33, 9)³²⁷; νυμφοστολία (*Vita* 1, 47; *Mir.* 21, 7)³²⁸; νυκτεγεροσία (*Mir.* 26, 9; 29, 35; 33, 17)³²⁹; νυκτιαῖον (*Mir.* 7, 25; 24, 19; 40, 9)³³⁰; παιδοφθορία (*Vita* 7, 46; 26, 6; 26, 12; 26, 14; 26, 16; 26, 19; 26, 22; *Mir.* 10, 25; 14, 58)³³¹; πανεπίσκοπος (*Vita* 26, 20)³³²; περιαθροίζομαι (*Mir.* 17, 5; 44, 9)³³³; περιθρuléω (*Vita* 13, 10)³³⁴;

³²² Este verbo pertenece a la tradición retórica apareciendo en el orador ático Hipérides (1 col. XXVI), después su uso se extiende en época imperial, aunque en un número muy reducido de autores: Plutarco (*Mor.* 801F), Luciano (*Anach.* 19, 28), *Martirio de Ignacio* (8, 3, 3), Juan Crisóstomo (*Com. in Job* 41, 9; PG 60, 87, 14) y Leoncio (*Mesopent.* 172; *Pent.* 50).

³²³ Nuestro autor lo utiliza como verbo a través de la forma participial λιπαυγήσασα que hemos traducido como “perder la consciencia”. También aparece en los *Milagros* como λειπαυγέω. Sin embargo, son las únicas formas verbales que hemos hallado, seguramente a partir del adjetivo λιπαυγής, otro término que aparece tan sólo en época tardía en la *Antología Palatina* (IX 31, 1; IX 615, 1), en el poeta Marcelo (*Pisc.* 56) y en Nono de Panópolis (*Paraph. Jo.* 8, 2; 9, 180).

³²⁴ A pesar de aparecer ya en Homero (*Il.* 8, 299), lo cierto es que aparece con muy poca frecuencia en los textos griegos hasta el siglo V: Aristónico (*Sign. Il.* VIII 299, 1), Plutarco (*Mor.* 732A), Sinesio de Cirene (*Ep.* 127, 2), Epifanio de Salamina (*Haer.* 3, 164, 12; 3, 268, 25; 3, 454, 8).

³²⁵ Referido a Tecla. Lo hallamos además en Atanasio (*Sent. Dion.* 7, 3, 5) y en los títulos del *De sancta Droside martyre* de Juan Crisóstomo, en el *Sermo in martyrium sancti Bonifatii magnimartyris* de Efrén el sirio y en la *Passio sancti Theodori Pergae in Pamphylia*. Con posterioridad será utilizado en la literatura bizantina. Por ejemplo lo hallamos en Juan Damasceno (PG 96, 1316, 20), Jorge el Monje (*Chron.* 737, 2; 737, 5; *Chron. B* 110, 916, 23; 110; 1229; 24) o Focio (*Bibl.* 255, 469a).

³²⁶ Término que ya aparece en época clásica (Ar. Av. 1245; Xen. *Symp.* IV 27, 2; Pl. *Crito* 46c; *Gorg.* 473d; Ax. 364b; Crates *Fr.* 8, 1 Kock) y es recuperado en la época imperial por autores paganos como Filón de Alejandría (*Prob.* 146, 2), Plutarco (*Mor.* 638B), Luciano (*Bis Acc.* 20, 24; *Anach.* 32, 5; *D Deor.* 23, 1, 22; *D Meretr.* IX 5, 9), Diogeniano (*Paroem.* II 65, 1), Timeo (*Lex. Plat.* M 995b) o Temistio (*Or.* 9, 121β, 8; *Or.* 28, 346β, 9) y por cristianos como Orígenes (*Cel.* 8, 36, 23), Gregorio de Nisa (*Eunom.* I 1, 556; II 1, 148), Gregorio Nacianceno (*Fil.* 3, 17), Eusebio de Cesarea (*PE* XIII 6, 2; XIII 6, 12), Basilio de Cesarea (*Ep.* 210, 2, 21) o Juan Crisóstomo (*Eunom.* 29, 637, 47).

³²⁷ Lo tenemos ya en Platón (*Phaedr.* 250e), aunque después no vuelve a aparecer hasta la época imperial con Luciano (*D. Meretr.* 11, 2, 11; 11, 2, 13), Sinesio de Cirene (*Ep.* 151, 2; *Calv. enc.* 7, 39), Gregorio de Nisa (*Lumin.* 9, 240, 17), Gregorio Nacianceno (*Ep.* 217, 2, 5; 228, 1, 3), Himerio (*Decl.* 10, 51; 17, 19; 48, 138), Timeo (*Lex. Plat.* N 996a) o las *Constitutiones apostolorum* (7, pin. 74; 8, 15, 21). En el siglo V aparece con mayor frecuencia gracias a los filósofos Proclo (*in R* 1, 256, 5; 2, 72, 2; 2, 185, 23; 2, 186, 1; 2, 305, 7; 2, 311, 23; *in Cra.* 94, 5; 94, 6; *in Ti.* 1, 83, 4; 3, 235, 20; 3, 281, 14; 3, 292, 30; 3, 295, 15) y Hermias (*In Platonis Phaedrum scholia* 5, 19; 180, 13; 180, 18; 215, 23; 233, 46).

³²⁸ Primer testimonio. Después aparece en Miguel Pselo (*Poem.* 2, 20), quien quizá conociera la obra.

³²⁹ Aparece también en Demetrio (*Fr.* 68, 12), Filón de Alejandría (*Cher.* 92, 5), Estrabón (*Georg.* 9, 5, 18, 25), Porfirio (*ad Il.* 10, 274, 5; 10, 274, 43), en el *De Homero* atribuido a Plutarco (2, 2559) y en los escolios de Homero (*in Il.* 8, 91a, 6; 10, 1, 1) y de Eurípides (*Rh.* 1, 51).

³³⁰ Aparece tan sólo en nuestro autor y en el Pseudo-Cesario (*Quaest.* 218, 813).

³³¹ Este sustantivo propio de la apologética cristiana aparece hasta llegar a nuestro autor en Clemente de Alejandría (*Paed.* 2, 10, 88, 3), Teófilo de Antioquía (*Autol.* 1, 9, 8), Orígenes (*Com. Matth.* 13, 30, 36; *Fr. Com. Eph.* 24, 4; *Com. Jo.* 20, 22, 178, 2), Gregorio Nacianceno (*Eunom.* 6, 5), Atanasio de Alejandría (*Gent.* 12, 38; 15, 18; 26, 16; *V. Ant.* 26, 945, 26), Juan Crisóstomo (PG 60, 699, 28) y Efrén el Sirio (*Sec. Adv.* 17, 11; 26, 3; *Interrog.* 80, 8; 89, 7; *Virt.* 396, 3).

³³² Dicho adjetivo aparece hasta llegar a nuestro autor en los *Oracula Sybillina* (1, 152; 2, 177; 5, 352), la *Sapientia Salomonis* de la *Septuaginta* (*Sap.* 7, 23), Clemente de Alejandría (*Paed.* III 12, 101, 3; *Strom.* III 10, 69, 2; VII 3, 15, 3), el *Corpus Hermeticum* (Ἐκ τοῦ ὕμνον πρὸς τὸν παντοκράτορα 3), Orígenes (*Sch. Matth.* 17, 300, 11), Manetón (*Apot.* 4, 30; 4, 95; 4, 110), Eusebio de Cesarea (*PE* 7, 12, 6; 11, 14, 10), Gregorio Nacianceno (*Carm. dogm.* 517, 4), Cirilo de Alejandría (PG 69, 869, 28) y el Pseudo-Dionisio Areopagita (*Eccl. hier.* 90, 7).

περιοιδάνω (*Mir.* 11, 8)³³⁵; περιορθρον (*Mir.* 12, 19)³³⁶; περιτρομος (*Vita* 10, 44; *Mir.* 7, 16)³³⁷; περσολέτης (*Mir.* 20, 27)³³⁸; πολυκλεής, -ές (*Vita* 25, 8)³³⁹; προασπιστής (*Vita* 15, 8)³⁴⁰; προδουλώ (*Mir.* 34, 29-30)³⁴¹; προσονειδίζω (*Mir.* 12, 82; 39, 14)³⁴²; προσφύγιον (*Vita* 22, 71)³⁴³; οιστρομανία (*Vita* 17, 48)³⁴⁴; όμηρίζω (*Mir.* 6, 12)³⁴⁵; όμόκοιτος, -ον (*Mir.* 34, 23-24)³⁴⁶; συνεκπορίζω (*Vita* 15, 23)³⁴⁷; ταρταραίος, -α, -ον (*Vita* 7, 21)³⁴⁸; τριμίσιον (*Mir.* 12, 83)³⁴⁹; τροχαλῶς (*Vita* 6, 74)³⁵⁰; ύπερασμενίζω (*Vita* 20, 38)³⁵¹; ύπερχρόνος (*Vita* 1, 48; 26, 21)³⁵²; ύποσφίγω (*Mir.* 21, 11)³⁵³; ύψηλογνώμων (*Vita* 9, 54)³⁵⁴; χρυσωρύχος (*Mir.* 28, 4)³⁵⁵.

³³³ Aparece en el gramático Heráclito (*Quaest. Hom.* 43, 1), en Orígenes (*Fr. Lam.* 23, 31) y con posterioridad en el biógrafo Cirilo (*V. Euth.* 6, 6; *V. Sab.* 86, 2).

³³⁴ Verbo que sólo aparece a partir del siglo IV en ámbito cristiano en Gregorio de Nisa (*Ep.* 5, 1, 7; 5bis, 1, 7), Gregorio Nacianceno (PG 35, 600, 32), Basilio de Cesarea (*Ep.* 9, 2, 5; *Eunom.* 29, 581, 2) y Teodoro de Ciro (*HR III* 12, 8; PG 83, 393, 48).

³³⁵ Verbo que sólo aparece en el siglo IV con Gregorio de Nisa (*Mort.* 9, 36, 20; *Insc. Psalm.* 5, 163, 1; *V. Greg.* 46, 925, 49) y Gregorio Nacianceno (PG 36, 260, 43).

³³⁶ Sustantivo neutro que aparece con muy poca frecuencia en los textos griegos desde época clásica. Aparece en Tucídides (2, 3, 4) y luego ya en época imperial en autores como Herodiano (*Exc. Marc.* II 2, 10, 3; VI 9, 3, 2; VII 4, 5, 1), Julio Pólux (I 68, 1), Caritón (III 3, 1, 2), Juan Crisóstomo (PG 50, 813, 44), Apolinar (*Fr. Psal.* 72, 2) y Libanio (*Decl.* 26, 1, 13; *Prog.* 2, 26, 1).

³³⁷ Sustantivo derivado del verbo περιτρομέομαι ('temblar'), que sólo aparece en Opiano (*Hal.* 2, 309) y en Gregorio Nacianceno (*Carm. dogm.* 413, 7). También tenemos el adverbio περιτρόμως en las *Epístolas de Fálaris* (109, 1, 11).

³³⁸ Nuestro autor se inspira como ya indicamos en la *Historia Alexandri Magni* del Pseudo-Calístenes (*Recensio α* 3, 22, 12; *Recensio β* 3, 22, 31; *Recensio γ* 22, 41; *Recensio λ* 48, 13).

³³⁹ Tan sólo aparece en Temistio (*Or.* 4, 53β, 1).

³⁴⁰ Término tardío que tenemos en los escritos de Filón de Alejandría (*Som.* 1, 113, 5), Orígenes (*Philoc.* p. 1b, 16), Eusebio de Cesarea (*Laud. Const.* 17, 3, 6; 18, 3, 2), Juan Crisóstomo (*Laud. Pauli* 3, 6, 14) y Cirilo de Alejandría (*Com. XII proph. min.* 1, 278, 20; 2, 488, 1; *Com. Jo.* 3, 54, 13; PG 68, 312, 50; 68, 384, 46; PG 69, 884, 2; PG 70, 293, 52).

³⁴¹ En Esquilo (*Ag.* 945) encontramos el sustantivo πρόδουλος. Como verbo aparece en Filón de Alejandría (*Spec.* 3, 139, 3) y en Osanandro (*Strat.* 14, 3, 13).

³⁴² Lo tenemos atestiguado también en Esopo (*Synt.* 23, 8), Flavio Josefo (*AJ* 16, 69, 3; 16, 209, 3; *BJ* 1, 313, 2; 2, 396, 4), Gregorio Nacianceno (PG 35, 897, 9) y Basilio de Seleucia (*Serm.* 60, 48).

³⁴³ Sustantivo con el sufijo diminutivo -ιον a partir de la forma προσφυγή que hasta llegar a nuestro autor aparece tan sólo en Efrén el Sirio (*Prec. Mat.* 2, 356, 16; 4, 366, 6; 4, 367, 8).

³⁴⁴ Sustantivo que sólo aparece en nuestro texto y en Hipócrates (*Ep.* 17, 239).

³⁴⁵ Además de nuestro autor lo recogen Filóxeno (*Fr.* 262, 3 Theodoridis), Aquiles Tacio (VIII 9, 3, 3), Artemidoro (*Onir.* 4, 2, 76) y Orión de Tebas (*Etym.* o 123, 19). A posteriori aparecerá en Teofilacto Simocata (*Hist.* 4, 15, 21) y en la *Suda* (ε 549; o 249).

³⁴⁶ Hasta nuestro autor lo encontramos en la κοινή de época imperial en el sofista Apolonio (*Lex. Hom.* 1, 9; 19, 29), en Justino (*Apol. Sec.* 2, 6, 4), en el *Martyrium Ptolemaei et Lucii* (6, 4), en Heliodoro (*Aeth.* 6, 8, 4, 8; 7, 22, 1, 6), en Gregorio Taumaturgo (*Orig. Pan.* 5, 79) y en Eusebio de Cesarea (*HE* 4, 17, 5, 4).

³⁴⁷ Lo tenemos también en Jenofonte (*Anab.* 5, 8, 25), Plutarco (*Mor.* 73E), Gregorio de Nisa (*Eunom.* 3, 2, 65; *Opific. Hom.* 176, 1) y Hierocles (*Aur. Carm.* 11, 36, 6).

³⁴⁸ Neologismo que aparece en el *Martyrium Pionii presbyteri et sodalium* 14, 11, 3; en Juan Crisóstomo (PG 61, 769, 23) y en Dídimo el ciego (PG 39, 768, 2). Se trata de un doblete de la forma ταρτάρειος.

³⁴⁹ τριμίσιον. Lat. *tremis(sis)*, "a coin worth of 1/3 of the aureus" (Liddell & Scott, p. 1820). Hasta el siglo V es un hápax, después aparece en otros autores.

³⁵⁰ Adverbio que aparece en Clemente de Alejandría (*Paed.* 2, 7, 59, 2), Porfirio (*Eis τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ύπόνημα* 10, 21), Dositeo (*Ars gramm.* 43, 6) y Evagrio Póntico (*Eulog.* 79, 1120, 48).

³⁵¹ Sólo lo tenemos en nuestro texto y en Plutarco (*Mor.* 1094C).

▪ **Ἡράκλῃς**

ἄεικτον (*Mir.* 12, 14) → “imperturbabilidad, impavidez”.

ἄρκόχοιρος (*Mir.* epil. 24) → “cerdo”³⁵⁶.

ἰσονεφής, -ές (*Mir.* 28, 25-26) → “igual a una nube, alto como una nube”.

κατασυσκιάζω (*Mir.* 12, 83) → “disimular”.

κατεξωλεύομαι (*Mir.* 34, 14) → “arruinarse por completo”³⁵⁷.

πολυανέμος, -ον (*Mir.* 19, 36) → “ventoso/a”.

³⁵² Hasta llegar a nuestro texto lo tenemos en Pseudo-Plutarco (*Prov. Alex.* 3, 1), Diogeniano (*Paroem.* 8, 63), Zenobio (*Collect. Luc. Did.* 6, 30), Epifanio de Salamina (*Anc.* 17, 6, 3), Gregorio Nacianceno (PG 30, 5, 6; PG 35, 749, 41), Basilio de Cesarea (*Hom. hex.* 1, 5, 6) y Teodoreto de Ciro (*Graec. affect.* 2, 85, 2; *Eran.* 216, 28; *Incarn.* 75, 1456, 15; 75, 1461, 52; 75, 1469, 38).

³⁵³ Verbo que sólo recoge Libanio (*Prog.* 12, 16, 6).

³⁵⁴ Término tardío que aparece en Temistio (*Or.* 14, 190δ, 9) y en Flavio Justiniano (*Nov.* 233, 33).

³⁵⁵ Aparece en Megástenes (*Fr.* 29, 13; 39a, 5), Agatárquides (*Mari Erythr.* 24, 2), Estrabón (*Geog.* II 1, 9, 12; III 2, 8, 22; V 1, 12, 24; XV 1, 12, 24; XV 1, 37, 4; XV 1, 44, 1; XV 1, 44, 6; XV 1, 69, 7), en el anónimo *Periplus maris Erythraei* (63, 12), en Clemente de Alejandría (*Paed.* 2, 12, 120, 1), en el alquimista Zósimo (*Tò prṓton biblíon tḗs telēutaias ἀποχῆς Ζωσίμου* Θ 2, 240, 7; 2, 240, 17) y en el también alquimista Olimpiodoro (*Eis tò kat' ἐνέργειαν ζωσίμου ὅσα ἀπὸ Ἑρμοῦ* 2, 87, 8; 2, 87, 13; 2, 88, 4; 2, 90, 18; 2, 103, 16).

³⁵⁶ Siguiendo criterios estrictamente etimológicos, podríamos traducir este vocablo por ‘oso porcino’, aunque hemos preferido dejarlo simplemente en ‘cerdo’. Este sustantivo compuesto está formado por la fusión de los sustantivos (ἄρκος) ‘oso’ y (χοῖρος) ‘cerdo’. Seguramente se refería a algún tipo de cerdo cuya naturaleza no estamos en disposición de adivinar, aunque quizá pudiera tratarse de un jabalí. En cualquier caso, lo más interesante es su uso despectivo en tono de insulto.

³⁵⁷ Verbo denominativo a partir de la forma ἡ ἐξώλεια.

Conclusiones

Nuestro punto de partida era la particular situación del panorama literario griego de la época imperial con el género de la biografía como hilo conductor. A partir de la especial relación que comúnmente se acepta entre la hagiografía y la biografía, resumimos brevemente el proceso de gestación de este género tan en boga en la antigüedad tardía y destacamos la multiplicidad de géneros involucrados bajo la etiqueta de 'hagiografía'. Así, pudimos observar cómo el proceso de nacimiento de la biografía se fue dilatando poco a poco desde la época clásica hasta ser un género plenamente operativo con Nepote en lengua latina y Plutarco en lengua griega. El máximo apogeo de la biografía se producía precisamente en un momento en el que surge el cristianismo como alternativa religiosa, movimiento que también adoptará dicho género para la difusión de sus primeros testimonios literarios. A propósito de estos primeros textos cristianos, pudimos comprobar cómo, a pesar de poder constituir un modelo literario para la hagiografía, en absoluto fue así.

De hecho, distinguimos dos claras etapas en el nacimiento y desarrollo de la hagiografía griega en la que separábamos una primera fase que denominábamos proto-hagiográfica de una segunda que considerábamos como ya plenamente hagiográfica. Para esta proto-hagiografía tuvieron una importancia capital los *Hechos de los apóstoles* de Lucas, cuyo género, largamente debatido, se relacionaba a su vez con la novela, otro de los productos literarios de mayor trascendencia en aquel momento. En los *Hechos* canónicos los autores de la proto-hagiografía, compuesta mayoritariamente por *Hechos* apócrifos de los apóstoles y actas de mártires, encontraron un modelo literario para narrar la evangelización en solitario de algunos de los apóstoles y las diferentes leyendas en torno a ella, caso del primer grupo, o para relatar los martirios sufridos de mano de las autoridades romanas, caso del segundo, con el testimonio del martirio de Esteban, además de los episodios del martirio de Jesús en los *Evangelios*, como punto de referencia.

Precisamente en esta primera etapa proto-hagiográfica (siglos II-IV) aparecen los *Hechos de Pablo*. En ellos la historia de Tecla alcanzaba un notable protagonismo durante la estancia de Pablo en Iconio y Antioquía. Los *Hechos de Pablo y Tecla* (*ATH*), como hemos visto, se inscribían en la tradición del cristianismo primitivo que seguía la corriente de los *Hechos* de Lucas. Su pertenencia a los *Hechos de Pablo* parece quedar

demostrada no sólo por la secuencia narrativa que nos muestran los papiros de Heidelberg o Hamburgo, en los que la historia narrada en los *ATH* encaja perfectamente en la sucesión de la obra, sino también por los numerosos pasajes que parecen repetirse como los martirios, las escenas con los leones o las acusaciones de mago a Pablo, en las que incluso se utilizan expresiones similares. Esto demuestra que una misma persona redactó la secuencia narrativa completa de los *Acta Pauli* antes de que la historia de Tecla comenzara a circular en solitario.

En el análisis y el comentario del texto, no sólo nos hemos dedicado a destacar los diferentes pasajes inspirados en los textos canónicos que se adaptan a las escenas y los personajes que aparecen en la narración, basándose en momentos clave de los *Evangelios* como el episodio de María Magdalena a los pies de Jesús o el de las negaciones de Pedro – cuyas semejanzas hasta ahora habían pasado inadvertidas a la mayoría de los estudiosos que se habían ocupado del texto –, sino que también hemos intentado demostrar cómo esos pasajes parecen ser recordados de memoria, sin apenas literalidad, y cómo los *ATH* contienen una serie de elementos que permiten pensar en una transmisión oral del relato previa a su redacción. Por otro lado, en cuanto al debate acerca de su género, a pesar de sus evidentes e innegables similitudes con la novela, señalamos la dificultad de adscribirlo a este género, puesto que en un principio pertenecía a una obra mucho más extensa como los *Hechos de Pablo*, cuyo modelo no sería otro que los *Hechos* canónicos, de ahí que quizá pudiéramos plantear la opción de considerar estos *Hechos* apócrifos como propias de un género diferente, muy específico y exclusivamente cristiano.

Sin embargo, sí que reconocimos cómo esas similitudes de los *ATH* con la novela, debidas seguramente a la utilización del material folclórico para la elaboración de todas estas obras, habrían favorecido la difusión de los *ATH* como texto independiente. No obstante, al tratarse de un texto cristiano la clave de su difusión y su importancia con el paso del tiempo estaba también en las escenas de martirio que en él se narraban. Su condición de μάρτυς, a pesar de que no perecía durante el suplicio, hicieron que su historia se identificase más con las actas de los mártires que con los *Hechos* apócrifos y pasara así a ser una de las leyendas de la literatura martirial con más solera.

Con todo, a partir del siglo IV, con la expansión del cristianismo y su oficialización como religión del imperio acaban las persecuciones y la hagiografía continúa su desarrollo y su evolución. En esta época es cuando se escriben las primeras

biografías de santos inspiradas seguramente por las biografías de filósofos y cuando los modelos literarios comienzan a cambiar para adaptarse a la caracterización de los nuevos personajes prototípicos de estos relatos que ya no se limitan a retratar a apóstoles y mártires.

Precisamente para un tipo específico de esos nuevos modelos de conducta como es el de la *παρθένος* Tecla se convierte en un ejemplo paradigmático. Así, aparece en buena parte de los escritores cristianos en lengua griega de los siglos III-V como un ejemplo de virginidad que las jóvenes cristianas habrán de seguir. Su figura poco a poco irá adquiriendo un mayor grado de honor dentro del imaginario cristiano oriental, llegando a ser calificada como *πρωτομάρτυς*, en relación al Esteban de los *Hechos* lucanos. Y para culminar ese proceso, el especial desarrollo de su culto en Seleucia no es más que una muestra de su enorme repercusión en el panorama religioso oriental de la época.

Pero hasta el gran esplendor del culto a Tecla en el siglo V su figura había recibido también las censuras de la Iglesia Occidental. Los *ATH* sufrieron la condena de Tertuliano o Jerónimo de Estridón, aunque Tecla fuera en Oriente una figura destacada en toda la propaganda a favor de la virginidad femenina difundida por los Padres de la Iglesia a través del ideal del *βίος ἀγγελικός*. Finalmente, en el *Decreto Gelasiano* el *liber qui appellatur Actus Theclae et Pauli* se incluía entre los textos considerados apócrifos.

No obstante, la difusión del texto en la época, sobre todo en Oriente, fue bastante importante, no sólo por el conocimiento que en la literatura patristica se tiene de Tecla o por el hecho de que su nombre sea utilizado para bautizar a las muchachas cristianas, sino también por las citas del texto que encontramos en Orígenes, las diferentes traducciones que de la obra comienzan a circular en la época o la inspiración que suscita al autor de los *Hechos de Jantipa y Polixena*, cuyas personalidades remiten constantemente a la Tecla de los *ATH* en lo que representa un ejemplo tardío de la tradición de los *Hechos* apócrifos de los apóstoles, totalmente influenciado ya por las novelas griegas con las que tradicionalmente se había comparado este tipo de textos.

En último lugar, en el cuarto capítulo de este estudio hemos podido comprobar la importancia de Tecla para la ciudad de Seleucia. En el recorrido diacrónico por los textos que nos hablaban de la santa, la *Vida y Milagros de Santa Tecla* representa a la perfección el apogeo del culto a los santos en el siglo V y nos muestra la consolidación

de Tecla como santa en el cristianismo oriental. En cualquier caso, los aspectos más relevantes de nuestro estudio se han centrado en diferentes aspectos literarios y lingüísticos que es necesario destacar en estas conclusiones.

Desde el punto de vista literario hemos podido comprobar la total armonía entre los géneros utilizados en la *Vida* y los *Milagros* y el panorama de la literatura hagiográfica de la época. Tanto las paráfrasis como las recopilaciones de milagros eran dos tipos de textos de moda en la época que renovaban y diversificaban los relatos sobre los santos.

De la *Vida* es imprescindible recordar los procedimientos utilizados por el autor anónimo que redacta su propia versión de los *ATH*. La literalidad es evitada en la inmensa mayoría de la narración excepto en cuatro pasajes de excepcional importancia que aparecían en el texto original en boca de Tecla. La esencia de la narración es la misma, pero el gran peso del artificio retórico y la gran densidad de los discursos en estilo directo que siguen las reglas de la etopeya y de las secciones narrativas dilatan la acción hasta el extremo y denotan que el objetivo que persigue su autor es más bien el de deleitar y deleitarse que el de propagar un mensaje divino.

De los *Milagros*, en cambio, destaca sobre todo la glorificación de Tecla a través de sus prodigios. La mayor parte de ellos presenta una tipología común en la que la santa se aparece al enfermo y procura el remedio de su dolencia, pero sus actuaciones no sólo se limitan a curaciones. Asimismo, en esta segunda sección de la obra destaca la notable presencia de pasajes y alusiones que remiten a la literatura griega, desde Homero a los escritores cristianos del siglo IV. El repertorio que el hagiógrafo manejaba y que ya se intuía en algunos pasajes de la *Vida* lo expone decididamente en los *Milagros* en los que se inspira en diferentes tradiciones literarias para enriquecer su texto y hacer las delicias de esos gramáticos amigos suyos que son mencionados en algunos pasajes del texto.

Por lo que respecta a su lengua, nuestro análisis ha certificado la riqueza del texto y la excelente formación del hagiógrafo, quien, en ocasiones, muestra un excesivo barroquismo en su expresión, utilizando infinidad de figuras retóricas que hemos destacado a causa de su importancia en el texto. Los rasgos lingüísticos comentados muestran un equilibrio entre elementos propios de la κοινή y características usadas por los aticistas que inducen a pensar en la adscripción de nuestro autor a ese movimiento que se ha denominado “tercera sofística”. Además, el léxico que emplea parece haber sido cuidadosamente seleccionado, al nutrirse de términos propios de diferentes

géneros, épocas y corrientes de pensamiento que dan una idea de la peculiaridad de este siglo V y, más en particular, de nuestro autor, para quien en un mismo texto tiene cabido tanto Homero como Lucas el evangelista, tanto la apologética como la novela y, en definitiva, tanto la tradición helenística como la doctrina cristiana.

En conclusión, con nuestro trabajo creemos haber analizado a fondo el proceso de creación y desarrollo de una figura tan importante para la hagiografía griega como lo es Santa Tecla a través de los diferentes textos que hemos expuesto y analizado con la *Vida y Milagros* como punto de llegada. Evidentemente, el recorrido que hemos delimitado no puede ser tomado como un paradigma absoluto que serviría para explicar el origen y el desarrollo de la tradición de otros santos del cristianismo oriental. Al contrario, por tratarse de una figura especial como es Tecla, su origen, su difusión y su consolidación son aún más extraordinarias y más aptas para un estudio de estas características. Además, hemos redescubierto bajo un nuevo enfoque los *ATH* y sobre todo la *Vida y Milagros de Santa Tecla*, un texto de una ingente riqueza filológica y retórica y un documento excepcional para su época.

Seguramente en nuestro análisis de la tradición de Santa Tecla en el cristianismo primitivo hasta llegar al primer *floruit* de la hagiografía, teniendo como frontera el texto de la *Vida y Milagros*, habremos dejado por el camino algún aspecto interesante para su tradición o no habremos profundizado tanto como se esperaba en algún punto que lo merecía, puesto que, parafraseando *sui generis* al anónimo de Seleucia, μήτε γὰρ ἄν τήν ζωὴν οὕτω μακρὰν ὡς ἐξαρκέσαι τοσούτῳ καὶ οὕτως ἀπείρῳ πλήθει πραγμάτων.

Además de todo ello, somos conscientes de que hemos dejado por analizar la interesante recepción de Tecla en el Oriente bizantino y en la tradición literaria occidental. Nuestro estudio se detiene en la Seleucia del siglo V pero la tradición de Tecla no se interrumpe en absoluto. En Bizancio continuará siendo una de las santas de primer orden y a las diferentes traducciones que apuntábamos a propósito de su transmisión en los siglos III y IV se sumará la interesante versión armenia medieval estudiada por Valentina Calzolari (2005)³⁵⁸, cuya traducción latina acompañada de una reliquia, en concreto un brazo de la santa, llegó a Tarragona desde la zona de la antigua Seleucia, por entonces parte de la Pequeña Armenia, entre el 17 y el 18 de Mayo de 1321 durante el reinado de Jaime II. Otros aspectos que hemos dejado para otro

³⁵⁸ CALZOLARI, V. (1996-1997) “Un nouveau texte arménien sur sainte Thècle: les *Prodiges de Thècle* (présentation et analyse linguistique)”, *REArm* 26, 249-271.

momento son la presencia de Tecla en la hagiografía medieval, su aparición como *exemplum* virtuoso femenino en la literatura moral dirigida a las mujeres en los siglos XVI y XVII o la curiosa versión francesa de los *ATh* de Guillaume Reboul³⁵⁹. Con todo y con eso, esperamos haber cumplido con el análisis de la figura de Tecla en el cristianismo primitivo y con el estudio de los textos griegos referentes a su figura, a través de los cuales hemos podido observar el particular proceso de génesis y de desarrollo de la tradición hagiográfica de Tecla que partiendo del ámbito de la literatura apócrifa neotestamentaria, consigue permanecer en la tradición hagiográfica camuflada como una auténtica mártir de las persecuciones para convertirse en un modelo de conducta para las fieles cristianas y en la santa protectora y sanadora de su santuario de Seleucia.

³⁵⁹ CULLIERE, A. (2000) “La conversion de sainte Thècle, de Guillaume Reboul (1602)”, *TL* 13, 81-100.

Bibliografía

Diccionarios

- Bailly = BAILLY, A. (1894) [1950] *Dictionnaire Grec-Français. Sezième édition revue par L. Séchan et P. Chantraine*, Paris.
- Beekes = BEEKES, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek.*, Leiden.
- Cerny = CERNY, J. (1976) *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge.
- Chantraine = CHANTRAINE, P. (1968-1980) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris.
- Crum = CRUM, W.E. (1939) *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- DRAE = *Diccionario de la Real Academia Española*. Edición online. <http://drae.rae.es>
- Grimal = GRIMAL, P. (1981) *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona.
- Liddell & Scott = LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1843) [1996] *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by H. Stuart Jones*, Oxford.
- Pokorny = POKORNY, J. (1989), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.
- Tuggy = TUGGY, A.E. (1996) *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*, El Paso.

Ediciones y traducciones de los *ATH*

- BARRIER, J.W. (2009) *The Acts of Paul and Thecla*, Tübingen.
- ESCH-WERMELING, E. (2008) *Thekla - Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Münster.
- HANSEN, W. (ed.) (1998) *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, Indiana.
- HENNECKE, E.; SCHNEEMELCHER, W. & WILSON, R. (1965) *New Testament Apocrypha*, London.
- HOLZHEY, K. (1905) *Die Thekla-Akten: Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche*, München.
- JENSEN, A. (1995) *Thekla die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg.
- LIPSIUS, R. (1990) *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig. [Lipsius, R. & Bonnet, M. (1891) *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig]
- MORALDI, L. (1971) *Apocrifi del Nuovo Testamento II*, Torino.
- PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2005) *Hechos Apócrifos de los Apóstoles, Vol. II, Hechos de Pablo y Tomás*, Madrid.
- SCHMIDT, C. (1904) *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushand-Schrift*, Leipzig.
- VON GEBHARDT, O. (1902) *Passio S. Theclae virginis. Die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen*, Leipzig.
- VOUAUX, L. (1913) *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes: Introduction, textes, traduction et commentaire*, Paris.
- WRIGHT, W. (1968) *Apocryphal Acts of the Apostles*, Amsterdam.

Ediciones y traducciones de autores griegos y latinos¹

Aquiles Tacio

GASELEE, S. (1969) *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon*, Harvard.

Aristóteles

FREESE, J.H. (1926) *Aristotle. Art of Rhetoric*, Harvard.

Caritón de Afrodísias

GOOLD, G.P. (1995) *Chariton. Callirhoe*, Harvard.

Cornelio Nepote

AGNES, L. (1977) *Opere di Cornelio Nepote*, Turín.

SEGURA MORENO, M. (1985) *Cornelio Nepote. Vidas*, Madrid.

Diógenes Laercio

GARCÍA GUAL, C. (2007) *Diógenes Laercio. Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid.

MARCOVICH, M. (1999) *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*, 2 Vols., Stuttgart & Leipzig.

Diodoro Sículo

OLDFATHER, C.H. (1946) *Diodorus of Sicily. Books I-XV 19*, Vols. I-VI, London.

SHERMAN, C.L. (1952) *Diodorus of Sicily. Books XV 20-XVI 65*, Vol. VII, London.

BRADFORD WELLES, C. (1963) *Diodorus of Sicily. Books XVI 66-95 and XVII*, Vol. VIII, London.

GEER, R.M. (1947) *Diodorus of Sicily. Books XVIII -XX*, Vol. IX-X, London.

WALTON, F.R. (1957) *Diodorus of Sicily. Books XXI-XXXII*, Vol. XI, London.

¹ En esta sección, al igual que en la de los textos cristianos, tan sólo hemos incluido las obras más importantes para nuestro estudio. Para el resto de autores y textos griegos se ha utilizado la versión electrónica del *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* contrastada con el texto en papel.

- WALTON, F.R. & GEER, R.M. (1967) *Diodorus of Sicily. Books XXXIII-XL*, Vol. XII, London.
- Filón de Alejandría
COHN, L. & WENDLAND, P. (1896-1915) *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt*, 6. Vols.
- Filósofos presocráticos
BERNABÉ, A. (1988) *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid.
DIELS, H. & KRANZ, W. (1985) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich.
- Flavio Filóstrato
JONES, C.P. (2005) *Philostratus. Apollonius of Tyana. Books 1-4*, Harvard.
— (2005) *Philostratus. Apollonius of Tyana. Books 5-8*, Harvard.
MIRALLES, C. & MESTRE, F. (1996) *Filóstrato. Heroico, Gimnástico y Descripciones de cuadros*, Madrid.
- Heliodoro
CRESPO, E. (1979) *Heliodoro. Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*, Madrid.
LUMB, T.W.; MAILLON, J. & RATTENBURY, R.M. (1960) *Heliodorus. Aethiopica*, Paris.
- Heródoto
ROSÉN, H.B. (1987) *Herodotus. Historiae*, 2 Vols., Leipzig
- Hipócrates
LITTRÉ, É. (1839-1861) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Amsterdam.
- Homero
WEST, W.L. (2000) *Homeri Ilias*, 2 Vols., Stuttgart & Leipzig.
MURRAY, A.T. & DIMOCK, G. E. (1995) *The Odyssey*, Cambridge.
- Libanio
GONZÁLEZ GÁLVEZ, Á (2005) *Libanio. Cartas. Libros I-IV*, Madrid.
FOERSTER, R. (1903-1923) *Libanius. Opera*, Leipzig.
- Longo de Lesbos y Jenofonte de Éfeso
HENDERSON, J. (2009) *Longus. Daphnis and Chloe / Xenophon of Ephesus. Anthia and Habrocomes*, Harvard.
- Macario de Magnesia
GOULET, R. (2003) *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. 2 Vols.*, Paris.
- Papiros mágicos
BETZ, H. D. (1985) *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic spells*, Chicago.
DANIEL, R.W. & MALTOMINI, F. (1990-1992) *Supplementum Magicum*, Opladen.
PREISENDANZ, K. (2001) *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri II*, München & Leipzig.
- Platón
SERRANO, R. & DÍAZ DE CERIO, M. (2006) *Platón. Protágoras*, Salamanca.
- Plutarco
PÉREZ JIMÉNEZ, A. (1985) *Plutarco. Vidas Paralelas I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Madrid.
TRAGLIA, A. (2005) *Plutarco. Vite parallele I*, Torino.
- Polibio
PATON, W.R. (2010-2012) *Polybius. The Histories*, 6 Vols., Harvard.
- Tucídides
SMITH, C.F. (1919-1921) *History of the Peloponnesian War*, 3 Vols., Harvard.

Ediciones y traducciones de textos cristianos

- Actas de los mártires
MUSURILLO, H. (1972) *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford.
- Ambrosio de Milán
CAZZANIGA, I. (1948) *S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi. De virginitate libri tres*, Torino.
— (1954) *S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi. De virginitate liber unus*, Torino.
- Atanasio de Alejandría y Pseudo-Atanasio
BERNARD, O.B. (1972) *Vie de Sainte Synclétique*, Abbaye Notre Dame de Bellefontaine.
BRASSE, D. (2002) *Pseudo-Athanasius On Virginitate*, Leuven.
CASTELLI, E.A. (1990) "Pseudo-Athanasius. The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Synclética", in Wimbush, V.L. (ed.) *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, Minneapolis, 265-311.
LEFORT, L.T. (1929) "Saint Athanase, sur la virginité", *Muséon* 42, 197-264.
— (1955) *Athanasius. Lettres festales et pastorales en copte*, Paris.

- SHAW, T.M. (1990) "Homily: On Virginity", in Wimbush, V.L. (ed.) *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, Minneapolis, 29-44.
- Egeria
- ARCE, A. (1996) *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid.
- MARAVAL, P. (1982), *Égérie. Journal de Voyage. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes*, Paris.
- PRINZ, O. (1960) *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*, Heidelberg.
- WILKINSON, J. (1971) *Egeria's Travels*, London.
- Elia Eudocia
- BEVEGNI, C. (2006) *Eudocia Augusta. Storia di san Cipriano*, Milano.
- Epifanio de Salamina
- WILLIAMS, F. (1987) *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*, Leiden.
- (1994) *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II and III (Sects 47-80, De Fide)*, Leiden.
- Eusebio de Cesarea
- CURETON, W. (1861) *History of the Martyrs in Palestine*, London.
- LAWLOR, H.J. & OULTON, J.E.L. (1927) *Eusebius. Ecclesiastical History and Martyrs of Palestine. Translated with introduction and notes. Volume I: Translation*, London.
- (1928) *Eusebius. Ecclesiastical History and Martyrs of Palestine. Translated with introduction and notes. Volume II: Introduction, Notes and Index*, London.
- MRAS, K. (1954), *Eusebius Werke 8-1*, Berlin.
- SCHAFF, P. & WALLACE, H. (2007) *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series. Volume I. Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, Oration in Praise of Constantine*, New York.
- Evangelios Apócrifos*
- DE SANTOS, A. (1963) *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid.
- Gerencio
- CLARK, E. (1984) *Gérontius. The Life of Melania the Younger*, New York.
- Gregorio de Nisa
- MARAVAL, P. (1971) *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, Paris.
- VIVES, J. (2008) *Gregori de Nissa. Obres ascètiques*, Barcelona.
- Gregorio Nacienceno
- BERNARDI, J. (1983) *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien*, Paris.
- MOSSAY, J. (1981) *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26*, Paris.
- GALLAY, P. (1964) *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres. Tome I*, Paris.
- (1967) *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres. Tome II*, Paris.
- Hechos apócrifos de los apóstoles
- PIÑERO, A. & DEL CERRO, G. (2004) *Hechos apócrifos de los Apóstoles. Vol. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid.
- Hechos de Andrés*
- PRIEUR, J.M. (1989) *Acta Andreae*, Turnhout.
- Hechos de Tomás*
- KLIJN, A.F.J. (2003) *The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary*, Leiden & Boston.
- Itinerarios a Jerusalén
- GEYER, P. (1898) *Itineraria hierosolymitana saec. IV-VIII*, Wien.
- GILDEMESITER, J. (1882) *Theodosius. De situ terrae sanctae*, Bonn.
- Juan Crisóstomo
- BAREILLE, J. (1866) *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome. Traduction nouvelle. Tome deuxième*, Paris.
- Metodio de Olimpo
- MUSURILLO, H. & DEBIDOUR, V.H. (1963) *Méthode d'Olympe. Le banquet*, Paris.
- Milagros de San Artemio*
- CRISAFULLI, V.S. & NESBITT, J. W. (1997) *The Miracles of St. Artemios. A collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden.
- Milagros de San Cosme y San Damián*
- DEUBNER, L. (1907) *Kosmas und Damian*, Stuttgart.
- Milagros de San Minas*
- DRESCHER, J. (1946) *Apa Mèna: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, El Cairo.
- POMIALOVSKII, I. (1900) *Zhitie prepodobnago Paisiia Velikago i Timofeia patriarkha aleksandriiskago poviestvovanie o chudesakh Sv. velikomuchenika Miny*, St. Petersburg.

Orígenes

GUÉRAUD, O. & NAUTIN, P. (1979) *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Paris.

JUNOD, É (1976) *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre: Introduction, Texte, Traductions et Notes*, Paris.

REDEPENNING, E. (1836) *Origenes. De principiis*, Leipzig.

ROBINSON, J. A. (1893) *The Philocalia of Origen*, Cambridge.

Patrología griega y latina

MIGNE, J. P. (1844-1855) *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, 221 vols., Paris.

— (1857-1866) *Patrologia Cursus Completus, Series Graeca*, 161 vols., Paris.

Physiologus

MURADYAN, G. (2005) *Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, Leiden.

ZUCKER, A. (2004) *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble.

Proclo de Constantinopla

CONSTAS, N. (2003) *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5, Texts and Translations*, Leiden.

Q

ROBINSON, J.; HOFFMANN, P. & KLOPPENBORG, J. (2000) (eds.) *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospel of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Leuven.

Recopilaciones de milagros

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

Severo de Antioquía

BRIÈRE, M. (1943) "Les *Homiliae Cathedrales* de Sévère d'Antioche. Homélies XCI à XCVIII", in Graffin, P. (ed.) *Patrologia orientalis* 25, Paris, 1-174.

Sofronio de Jerusalén

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

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

Sulpicio Severo

GIANNARELLI, E. & SPINELLI, M. (1995) *Sulpicio Severo. Vita di Martino*, Milano.

Teodoreto de Ciro

TEJA, R. (2008) *Teodoreto de Ciro. Historias de los monjes de Siria*, Madrid.

Textos Apócrifos cristianos

BOVON, F. & GEOLTRAIN, P. (eds.) (1987) *Écrits Apocryphes Chrétiens*, Saint Herblain.

JAMES, M. R. (1893) *A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge.

Vida y milagros de Santa Tecla

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

Monografías, artículos y colaboraciones en obras colectivas

ADAMIK, T. (1996) "The baptized lion in the Acts of Paul", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 60-74.

AGUILAR, R.M. (2003) "La figura de Télefo en la literatura y el arte griegos", *CFC(G)* 13, 181-193.

AIGRAIN, R. (1953) *L'hagiographie. Ses sources—Ses méthodes—Son histoire*, Paris.

AJA, J.R. (2001) "Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (S. IV)", *Gerión* 19, 569-594.

ALBALADEJO, M. (2005) *La India en la literatura griega. Un estudio etnográfico*, Alcalá de Henares.

ALBRECHT, R. (1986) *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen.

ALEXANDER, L. (1986) "Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing", *NT* 28, 48-74.

ALEXANDRE, M. (1992) "Early Christian Women", in Schmitt, P. (Ed.) *A History of women in the West: From ancient goddesses to Christian saints*, Harvard, 409-444.

ALFONSI, L. (1974) "I generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana", *Augustinianum* 14, 451-458

ALLEN, J.T. & ITALIE, G. (1983) *A concordance to Euripides*, London.

AMADO, M. T. (1995) "Verbos denominativos derivados de gentilicios y topónimos", *Myrtia* 10, 67-113

AMATO, E. & SCHAMP, J. (eds.) (2005) *Ἡθοποιῖα. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno.

- AMAND DE MENDIETA, D. & MOONS, M. C. (1953) "Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille", *RBen* 63, 211-238.
- ANLAUF, G. (1960) *Standard Late Greek oder Attizismus? Eine studien zum Optativgebrauch im nachklassischen Griechisch*, Köln.
- ANSON, J. (1974) "The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif", *Viator* 5, 1-32.
- ANTONELLI, F. (1928) "I primi monasteri di monaci orientali in Roma", *RAC* 5, 105-121.
- ARIAS ABELLÁN, C. (2000) *Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano*, Sevilla.
- ARMELLINI, M. (1889) "Oratorium und Coemeterium der Hl. Thecla", *RQA* 3, 343-353.
- ARMSTRONG, A.M. (1958) "The Methods of the Greek Physiognomists", *G&R* 5, 52-56.
- ARREDONDO, P. (2008) "Los deportes y espectáculos del imperio romano vistos por la literatura cristiana", *FE* 10, 265-280.
- ARTÉS, J. A. (1997) "Las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y los *Hechos Apócrifos* de Pedro y Pablo: Estudio lingüístico (II)", *Minerva* 11, 35-54.
- (1999) *Estudios sobre la lengua de los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*, Murcia.
- (2004) "Acta Pauli et Petri Apocrypha y Patrística griega: paralelismos léxicos", *Augustinianum* 44, 321-336.
- ASHE, G. (1988) *The Virgin. Mary's and the re-emergence of the goddess*, New York.
- ASHERI, D. (2011), "Book I" en D. Asheri, A. Lloyd & A. Corcella (eds.), *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*, Oxford, 57-218.
- AUBIN, M. (1998) "Reversing Romance? The *Acts of Thecla* and the Ancient Novel", in Hock, R.F.; Chance, J.B. & Perkins, J. (eds.) *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Atlanta, 257-272.
- AUBINEAU, M. (1975) "Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrysostome (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé", *AB* 93, 347-355.
- (1975) "Compléments au dossier de Sainte Thècle", *AB* 93, 356-362.
- AUNE, D.E. (1988) *The New Testament in its literary environment*, Cambridge.
- AYMER, M.P. (1997) "Hailstorms and Fireballs: Redaction, World-Creation, and Resistance in the *Acts of Paul and Thecla*", *Semeia* 79, 45-61.
- BAIN, K. (2011) "Socioeconomic Status in Early Christianity and Thecla's Rejection of Marriage", *JFSR* 27:2, 51-69.
- BALCH, D.L. (1989) "Comments on the Genre of Luke-Acts. A Preliminary Comparison of two Hellenistic Historians", in *SBL 1989 Seminars Papers*, Atlanta, 343-361.
- (1990) "The genre of Luke-Acts: Individual Biography, Adventure Novel or Political History?", *SWJT*, 33, 5-19.
- BALDERAS, G. (2007) *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*, México D.F.
- BALDWIN, B. (1976) "Petronius' Tryphaena", *Eranos* 74, 53-57.
- BALDWIN, M.C. (2005) *Whose Acts of Peter?*, Tübingen.
- BALTZER, K. (1975) *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen.
- BARBAGLIO, B. (1985) *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi.
- BARBU, N.I. (1934) *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les biographies de Plutarque*, Paris.
- BARDY, G. & DI NOLA, G. (1996) *Storia della letteratura cristiana antica greca. Storia Letteraria. Letteratura critica e Approfondimenti tematici*, Città del Vaticano.
- BARNES, T.D. (1981) *Constantine and Eusebius*, Harvard.
- (2001) *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire*, Harvard.
- (2010) *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen.
- BARTELINK, G.J.M. (1961) "Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens", *VChr* 15, 32-39.
- BEAN, G.E. & MITFORD, T.B. (1970) *Journeys in Rough Cilicia in 1964-1968*, Wien.
- BERGER, T. (1999) *Women's Ways of Worship: Gender Analysis and Liturgical History*, Minnesota.
- BERMEJO, J. C. & REBORDA, S. (1996) "El héroe griego: mito, culto y literatura", in Bermejo, J. C.; González, F.J. & Reboreda, S. (eds.) *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 129-161.
- BERNAL, M. (2006) *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume III: The Linguistic Evidence*, New Jersey.
- BERNARDI, J. (1995) *Saint Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps (339-390)*, Paris.
- BEST, E. (1983) *Mark: The Gospel as Story*, Edinburgh.
- BEVEGNI, C. (2006-2007) "Il «De sancto Cypriano» dell'imperatrice Eudocia: questioni aperte", *Koinonia* 30-31, 155-168.

- BIELER, L. (1935) *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*. *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Wien.
- BLOSS, F. & DEBRUNNER, A. (1961) *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1958) “El ‘despotes therón’ en Etruria y en el Mundo Mediterráneo”, *Zephyrus* 9, 163-175.
- BOLLOK, J. (1996) “The description of Paul in the Acta Pauli”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 1-15.
- BOUCHÉ-LECLERQ, A. (1880) *Histoire de la divination dans l’Antiquité III*, Paris.
- BOVON, F. (1981) “La vie des Apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes”, in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les Actes Apocryphes des Apôtres, Christianisme et monde païen*, Genève, 141-158.
- (1988) “The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles”, *HTR* 18-1, 19-36.
- (1994) “Une nouvelle citation des *Actes de Paul* chez Origène”, *Apocrypha*, 5, 113-117.
- (2003) “Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles”, *JECS* 11, 165-194.
- BOYER, J.L. (1984) “The classification of participles a statistical study”, *CTJ* 5-2, 163-179.
- BOWIE, E. (1978) “Apollonius of Tyana: Tradition and Reality”, *ANRW* II 16-2, 1652-1699.
- (2002) “The chronology of the earlier Greek novels since B.E. Perry: revisions and precisions”, *AN* 2, 47-63.
- (2003) “The Ancient Readers of the Greek Novel”, in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden, 92-106.
- BRASSE, D. (1994) “The Authenticity of the Ascetic Athanasiana”, *Orientalia* 63-2, 17-56.
- BREMMER, J. N. (1996) “Magic, Martyrdom and Women’s Liberation”, in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 36-59.
- (2001) “The Five Major Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership”, in Bremmer, J. N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven, 164-170.
- BRIOSO, M. (1971) “El vocativo y la interjección *ὦ*”, *Habis* 2, 35-48.
- BROCK, A. G. (1994) “Genre of the Acts of Paul. One tradition enhancing another.” *Apocrypha*, 5, 119-136.
- BRODIE, T.L. (1990) “Luke-Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative”, in Richard, E. (ed.) *New Views on Luke and Acts*, Collegeville, 78-85.
- BROMILEY, G.W. (1979) *The International Standard Bible Encyclopedia. Volume One: A-D*, Michigan.
- BROX, N. (1961) *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München.
- BROWN, P. (1971) “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61, 80-101.
- (1984) *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris. [Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago]
- (1993) *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia social*, Barcelona. [Brown, P. (1988) *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York]
- BURRIDGE, R. A. (1992) *What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman biography*, Cambridge.
- BURRUS, V. (1987) *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston.
- BURKERT, W. (1985) *Greek Religion*, Harvard.
- BUTTI DE LIMA, P. (1996) *L’inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino.
- BYRSKOG, S. (2000) *Story as History – History as Story*, Tübingen.
- (2003) “History or Story in Acts – A Middle Way? The ‘We’ Passages, Historical Intertexture, and Oral History”, in Penner, T.C. & Stichele, C.V. (eds.) *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, 257-283.
- CALERO, I. (2006) “Los delitos de adulterio y rapto en la ficción de la novela griega”, *Minerva* 19, 63-83.
- CALHOUN, G.M. (1935) “Zeus the Father in Homer”, *TAPhA* 66, 1-17.
- CALLAN, T. (1985) “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, *NTS* 31, 576-581.
- CALZOLARI, V. (1996-1997) “Un nouveau texte arménien sur sainte Thècle: les *Prodiges de Thècle* (présentation et analyse linguistique)”, *REArm* 26, 249-271.
- (1997) “La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in armeno: l’esempio degli *Atti di Paolo e Tecla*”, in Valvo, A. (ed.) *La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica e medievale: forme e modi di trasmissione. Atti del seminario nazionale, Trieste, 19-20 settembre 1996*, Alessandria, 45-58.

- (2005) “Une traduction latine médiévale de la légende arménienne de Thècle et la traslation du bras de la sainte de l’Arméno-Cilicie à Tarragone en 1321”, *AB* 123-2, 349-367.
- CAMERON, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley & Los Angeles.
- (2000) “Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 72-88.
- CANDAU, J.M. (1995) “Los silencios de Plutarco. Consideraciones sobre la composición de las *Vidas Paralelas* a propósito de un libro reciente”, *Habis*, 26, 133-143.
- CANETTI, L. (2008) “Biografía, agiografía e persona. Una genealogía del discurso biografico”, in Canetti, L. (ed.) *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, 63-84.
- CARGILL, J. (1977), “The Nabonidus chronicle and the fall of Lydia: Consensus with feet of clay”, *AJAH* 2, 97-116.
- CARRIÈRE, J. (1983) *Stylistique grecque. L’usage de la prose attique*, Paris.
- CARROLL, M.P. (1992) *The Cult of Virgin Mary*, Oxford.
- CHANTRAINE, P. (1983) *Morfología histórica del griego*, Barcelona.
- CHIOVARO, F. (1991) “I santi nella storia del cristianesimo” in Chiovaro, F.; Delumeau, J.; Mandouze, A.; Plogeron, B.; Riché, P.; Savart, C. & Vauchez, A. (dir.) *Storia dei santi e della santità cristiana. Vol. I. La schiera dei testimoni*, 15-20.
- CHRISTIDIS, T. (1972) “Further remarks on A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE”, *Kadmos* 11-2, 125-128.
- CIPRIANO, P. (1990) *I composti greci con ΦΙΛΟΣ*, Viterbo.
- CLARK, G. (2001) “Philosophic Lives and the Philosophic Life. Porphyry and Iamblichus”, in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 29-51.
- CLARK WIRE, A. (2010) “Mark: News as Tradition”, in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (eds.) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 52-70.
- CLARKE, G. (2005) “Third-century Christianity”, in Bowman, A., Cameron A. & Garnsey, P. (eds.) *The Cambridge Ancient History. XII The Crisis of Empire. A.D. 193-337*, Cambridge, 589-671.
- COLEMAN, K.M. (1990) “Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, *JRS* 80, 44-73.
- (1993) “Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire”, *JRS* 83, 48-74.
- CONNOR, C.L. (2004) *Women of Byzantium*, Yale.
- CONSOLINO, F.E. (1992) “La donna negli *Acta martyrum*”, in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 95-117.
- CONSTANTINOU, S. (2005) *Female Corporeal Performances. Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, Uppsala.
- COOPER, G.L. (1998) *Attic Greek Prose Syntax. Vol. I*, Michigan.
- COOPER, K. (1995) “A saint in exile: the early medieval Thecla at Rome and Meriamlik”, *Hagiographica* 2, 1-24.
- COOPER, R. (1996) *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Massachussets & London.
- CORSSEN, P. (1903) “Die Urgestalt der Paulusakten”, *ZNTW* 4, 22-47.
- CORTÉS, R. & LÓPEZ VILLAR, J. (1999) “La inscripció de *Thecla*, verge consagrada a Crist”, in Marina, M. & Sala, M. (coords.) *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l’any mil*, Barcelona, 119-122.
- COSTAS, P.S. (1935) *An Outline of the History of the Greek Language*, Chicago.
- COTTER, W. (1999) *Miracles in Greco-Roman antiquity: a sourcebook for the study of New Testament miracle stories*, London.
- COURCELLE, P. (1957) “Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Agustin”, *RPh* 31, 23-51.
- “Collections grecques de miracles”, *JS* 4-1, 233-240.
- COUROYER (1975) “Un égyptianisme dans Ben Sira IV, 11”, *RBi* 82, 206-217.
- COUSSIN, J. (1953) “Suetone Physiognomiste dans les Vies des XII Césars,” *REL* 31, 234-256.
- COX MILLER, P. (1983) *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley and Los Angeles.
- (2009) *The corporeal imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia.
- CRAHAY, R. (1956) *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.

- CRIBIORE, R. (2008) "Vying with Aristides in the Fourth Century: Libanius and his Friends", in Harris, W.V. & Holmes, B. (eds.) *Aelius Aristides Between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden, 263-278.
- CULLIERE, A. (2000) "La conversion de sainte Thècle, de Guillaume Reboul (1602)", *TL* 13, 81-100.
- CULLMANN, O. (1991) "Infancy Gospels", Schneemelcher, W. (Ed.) *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, Cambridge, 414-470.
- CZACHESZ, I. (2007) *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, Leuven.
- DAGRON, G. (1974) *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.
- (1974) "L'ateur des 'Actes' et des 'Miracles' de Sainte Thècle", *AB* 92, 5-11.
- (1977) "Le christianisme dans la ville byzantine", *DOP* 31, 1-25.
- DALMAN, G. (1902) *The words of Jesus considered in the light of post-biblical Jewish writings and the Aramaic language*, Edinburgh.
- DAVIES, S. L. (1983) *The Revolt of the Widows*, Carbondale & Edwardsville.
- DAVIES, W.D. & ALLISON, D.C. (1988) *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume I: Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh.
- DAVIS, S.J. (1998) "Pilgrimage and the cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt", in Frankfurter, D. (ed.) *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 303-340.
- (2001) *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, New York & Oxford.
- DE STE. CROIX, G.E.M. (1954) "Aspects of the 'Great' Persecution", *HTR* 47-2, 75-113.
- DE STE. CROIX, G.E.M.; STREETER, J. & WHITBY, M. (2006) *Christian persecution, martyrdom and orthodoxy*, Oxford.
- DEHANDSCHUTTER, B. (1993) "Le martyre de Polycarpe et le développement de la conception du martyr au deuxième siècle", *StP* 17, 659-668.
- DEL AMO GUINOVART, M.D. (2007) "La Beata Tecla y el origen del culto a Santa Tecla en Tarragona", *BA* 29, 69-79.
- DEL CERRO, G. (1992) "Cronología de los Hechos Apócrifos de los Apóstoles (AAA)", *AMal* 15, 1-2, 85-96.
- (2003) *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, Madrid.
- DELCOURT, M. (1958) "Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne", *RHR* 153-1, 1-33.
- DELEHAYE, H. (1912) *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles.
- (1921) *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Wetteren.
- (1925) "Les recueils antiques de miracles des saints", *AB* 43, 5-85.
- (1927a) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles.
- (1927b) "Martyr et confesseur", *AB* 39, 20-49.
- (1927c) *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles.
- (1991) *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources. Les premiers modèles. La formation des genres. Textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux*, Bruxelles.
- DEN BOEFT, J. & BREMMER, J. (1991) "Notiunculae Martyrologicae IV", *VChr* 45, 105-122.
- DENNISTON, J.D. (1934) *The Greek Particles*, Oxford.
- DEONNA, W. (1949) "Daniel, le 'Maître des Fauves': À propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève", *ArA* 12 1/2, 119-140.
- DEFERRARI, R.J. (1969) *Lucian's Atticism*, Amsterdam.
- DEUBNER, L. (1900) *De incubatione*, Stuttgart.
- DEVOS, P. (1951) "Actes de Thomas et Actes de Paul", *AB* 69, 119-130.
- DEVOTI, D. (1992) "Alle origini del monachesimo femminile: tra follia e santità", in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 183-221.
- DIHLE, A. (1956) *Studien zur griechischen Biographie*, Göttinga.
- DODDS, E.R. (1960) *Los griegos y lo irracional*, Madrid. [Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley]
- (1970) *Pagani e cristiani in un' epoca di angoscia*, Firenze. [Dodds, E. R. (1965) *Pagans and Christians in an age of anxiety*, Cambridge]
- DORIVAL, G. (2008) "Les formes et les modèles littéraires", in Norelli, E. & Pouderon, B. (eds.) *Historire de la littérature grécque chrétienne*, Genève, 139-188.
- DOSSI, L. (1951) "S. Ambrogio e S. Atanasio nel 'De virginibus'", *Acme* 4, 241-262.
- DOVER, K. (1997) *The evolution of Greek prose style*, Oxford.
- DU PLESSIS, I.I. (1974) "Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk I 1-4)", *NT* 16, 259-271.
- DUFF, T. (2002) *Exploring Virtue and Vice*, Oxford.

- DUMÉZIL, G. (1976) "Alexandre et les sages de l'Inde", in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Vol. II, Brescia, 555-560.
- DUNN, P. W. (1996) "The influence of 1 Corinthians on the *Acts of Paul*", in *Seminar Papers: One-Hundred Thirty-Second Annual Meeting November 21-28 Society of Biblical Literature, New Orleans, Atlanta*, 438-454.
- DURLING, R.J. (1993) *A Dictionary of medical terms in Galen*, Leiden.
- EDMONSON, M.E. (1971) *Lore: An Introduction to the Science of Folklore and Literature*, New York.
- EDWARDS, M.J.. (2001) "Birth, Death and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*", in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 52-71.
- EFTHYMIADIS, S. (2011) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, Farnham & Burlington.
- EGGER, B. (1994) "Women and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance", in Tatum, J. (ed.) *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, MD & London, 270-280.
- (1999) "The Role of Women in the Greek Novel: Woman as Heroine and Reader" in Swain, S. (ed.) *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford, 108-136.
- ELLENDT, F. (1965) *Lexicon Sophocleum*, Berlin.
- ELLIOT, J.K. (1997) "The influence of the Apocrypha on manuscripts of the New Testament", *Apocrypha* 8, 265-271.
- (2010) "Imitations in Literature and life: Apocryphal and martyrdom" in Bingham, D.J. (ed.) *The Routledge Companion to Early Christian Thought*, London & New York, 87-107.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, E. (2004) "Identidades y (de)construcciones socio-religiosas en los relatos de curación de los hechos apócrifos", *EB* 62-2, 205-226.
- EVANS, E. C. (1941) "The Study of Physiognomy in the Second Century A.D.", *TAPhA* 72, 96-108.
- (1969) *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia.
- FARNELL, L.R. (1921) *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
- FATOUROS, G. (1996) *Index verborum zur frühgriechischen Lyrik*, Heidelberg.
- FENNER, F. (1912) *De Basilio Seleucensis quaestiones selectae*, Marburg.
- FERGUSON, E. (2009) *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in First Five Centuries*, Cambridge.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1943) "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", *RHR* 125, 32-57.
- (1968) "Les énigmes de sainte Thècle", *CRAI*, 112-1, 52-63, Paris.
- FISHER, E. (1982) "Greek translations of Latin literature in the fourth century A.D.", in Winkler, J.J. & Williams, G. (eds.) *Later Greek Literature*, Cambridge, 173-216.
- FITZMYER, J. A. (2000) *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Cambridge.
- FLEISCHER, R. (1981) "Artemis Ephesia und Aphrodite Von Aphrodisias", in Vermaseren, M.J. (ed.) (1981) *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, Leiden, 298-308.
- FREND, W.H. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford.
- FOERSTER, R. (1893) *Scriptores physiognomici Graeci et Latini I*, Leipzig.
- FONTENROSE, J. (1978) *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, London & Los Angeles.
- FOUCAULT, M. (2002) *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, México D.F. [Foucault, M. (1984) *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs*, Paris]
- FOX, L. R. (2006) *Pagani e cristiani*, Bari. [Fox, R.L. (1986) *Pagans and Christians*, London]
- FRAZÃO, F. & MORAIS, G. (2009) *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, Vol. I. Lisboa.
- FRICKENSCHMIDT, D. (1997) *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen.
- GAGE, J. (1993) *Color and Culture. Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, Berkeley & Los Angeles.
- GALLO, I. (1974) "L'origine e lo sviluppo della biografia greca", *QUCC*, 18, 173-186.
- (1990) *Problemi vecchi e nuovi della biografia greca*, Napoli.
- GARCÍA GUAL, C. (1991) *Audacias femeninas*, Madrid.
- GARCÍA PÉREZ, J.M. (2007) *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid.
- GARCÍA VILLADA, N. (1922) "La traslación del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323)", *EE* 1-2, 113-124.
- GARZÓN, J. (1992-1993) "El amor en la novela griega", *MHA* 13-14, 43-76.
- GENTILI, B. & CERRI, G. (1983) *Storia e biografia nel pensiero antico*. Bari.
- GEIGER, J. (1985) *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography*, Stuttgart.
- GIL, L. (1969) *Therapeia*, Madrid.

- (1987) “Una ojeada a la koiné: ensayo de caracterización periodológica”, *Minerva* 1, 81-92.
- GIANNARELLI, E. (1980) *La tipologia del femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma.
- GIGNAC, F.T. (1981) *A grammar of the greek papyri of the roman and byzantine periods*, Vol. II, Milano.
- GILLENBAND, W.U. (1927) *Plutarch und die griechische Biographie. Studien zu plutarchischen Lebensbeschreibungen des V Jahrhunderts*, Stuttgart.
- GOBRY, I. (1991) *Storia del monachesimo I*, Roma.
- GOODSPEED, E.J. (1907) *Index Patristicus*, Leipzig.
- GORMAN, J. (2001) “Thinking with and about ‘same-sex desire’: Producing and policing female sexuality in the *Acts of Xanthippe and Polyxena*”, *JHSex* 10 3/4, 416-441.
- (2006) “Sexual defence by proxy: Interpreting women's fasting in the *Acts of Xanthippe and Polyxena*”, Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (ed.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, 206-215.
- GOROSTIDI, D. (2011) “*Vita, mores et aetas*: aspectos del hábito epigráfico funerario en la Hispania tardoantigua”, in Andreu, J.; Espinosa, D. & Pastor, S. (coords.) *Mors omnibus instat. Aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*, Madrid, 529-548.
- GOULET, R. (1981) “Les vies de philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérieuse”, in Bovon, F.; Junod, É. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, pp. 162-183.
- (1984) “Porphyre et Macaire de Magnésie”, in Livingston, E. (ed.) *Studia Patristica XV. Septième Congrès International de Patristique, Oxford 1975*, Berlin, 448-452.
- GRAFFIN, F. (1978) “La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère: Injures contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques”, in Wiessner, G. (ed.) *Erkenntnisse und Meinungen II. Göttinger Orientforschungen. Syriaca* 17, Wiesbaden, 115-130.
- GRANT, R. M. (1982) “The description of Paul in the Acts of Paul and Thecla”, *VChr* 36-1, 1-4.
- (1987) *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia. [Grant, R. M. (1977) *Early Christianity and Society*, New York]
- GRAU, S. (2002) “Tàmiris el traci”, *Itaca* 18, 129-190.
- (2010) *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona.
- GROSSI, V. (2001) “Il *Decretum Gelasianum*. Nota in margine all'autorità della chiesa di Roma alla fine del sec. V”, *Augustinianum* 41, 231-256.
- GUERRA, M. (1987) *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en los primeros siglos del cristianismo)*, Toledo.
- HÄGG, T. (1983) *The Novel in the Antiquity*, Berkeley & Los Angeles. [Hägg, T. (1980) *Den Antika Romanen*, Uppsala]
- (1994) “Orality, Literacy, and the “readership” of the early Greek novel”, in Eriksen, R. (ed.) *Contexts of Pre-Novel Narrative. The European Tradition*, Berlin, 47-81.
- HÄGG, T. & ROUSSEAU, P. (2001) “Introduction: Biography and Panegyric.” En Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles.
- HAGEN, H.-M. (1966) *Ἡθοποιῶν. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Nürnberg.
- HAINES-EITZEN, K. (2012) *The Gendered Palimpsest. Women, Writing and Representation in Early Christianity*, Oxford.
- HAMMAN, A. (1980) “La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences”, *ANRW* 23-2, 1190-1247.
- HALKIN, F. (1951) “Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie”, *AB* 69, 67-76.
- HANSON, J.S. (1980) “Dreams and visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity”, *ANRW* 23-2, 1395-1427.
- HANSON, R.P.C. (1980) “The Christian Attitude to Pagan Religious up to the Time of Constantine the Great”, *ANRW* 23-2, 910-973.
- HARNACK, A. (1913) *Das Leben Cyprians. Die erste christliche Biographie*, Leipzig.
- HARRIS, B.F. (1969) “Apollonius of Tyana: Fact and Fiction”, *JRH* 5, 189-199.
- HARNACK, A. (1899) *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die «Acta Pauli»*, Leipzig.
- HART, J. (1983) *Herodotus and Greek History*, Manuka.
- HAYNE, L. (1994) “Thecla and the Church Fathers”, *VChr* 48-3, 209-218.
- HELLENKEMPER, H. (1992) “Ecclesiastical Silver Hoards and Their Findspot: Implications for the Treasure Found at Korydalla, Lycia”, in Boyd, S.A. & Mango, M.M. (eds.) *Ecclesiastical Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, 65-70.

- HENNIG, J. (1964) "Quelques notes sur la mention de sainte Thècle dans la *Commendatio animae*", *ND* 14, 21-27.
- HERCZEG, P. (1996) "New Testament Parallels to the apocryphal Acta Pauli documents", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.142-149.
- HERSHBELL, J. (2004) "Philostratus's *Heroikos* and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs", in Aitken, E. & J.K. Maclean (eds.) *Philostratus's Heroikos in the Third Century CE*, Leiden, 169-180.
- HERZFELD, E. & GUYER, S. (1930) *Monumenta Asiae Minoris Antiqua, II (Meriamlik und Korykos, zwei christliche Ruinenstätten des Rauhen Kilikiens)*, Manchester.
- HEUSCH, C. (2005) "Die Ethopoiie in der griechischen und lateinischen Antike: von der rhetorischen Progymnasma-Theorie zur literarischen Form", in Amato, E. & Schamp, J. (eds.) (2005) *Ἡθοποιῖα. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno, 11-33.
- HEWSON, J. & BUBENIK, V. (2006) *From Case to Adposition. The development of configurational syntax in Indo-European languages*, Amsterdam & Philadelphia.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (1993) "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo", *Gerión* 11, 229-244.
- HILHORST, A. (1995) "Apocryphal Acts as martyrdom texts: the case of the Acts of Andrew", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of John*, Kampen, 1-14.
- (1996) "Tertullian on the Acts of Paul", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 150-163.
- HILLS, J.V. (1994) "The Acts of the Apostles in the Acts of Paul", in Lovering, E.H. (ed.) *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta, 1-47.
- HOFFMANN, O.; DEBRUNNER, A. & SCHERER, A. (1973) *Historia de la lengua griega*, Madrid. [HOFFMANN, O.; DEBRUNNER, A. & SCHERER, A. (1969) *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin]
- HOLLANDER, H.H. (2000) "The Words of Jesus: From Oral Tradition to Written Record in Paul and Q", *NT* 42-4, 340-357.
- HOLLEAUX, M. (1918) *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ ΥΠΑΤΟΣ. Étude sur la traduction en grec du titre consulaire*, Paris.
- HOLMES, B. (2008) "Aelius Aristides' Illegible Body", in Harris, W.V. & Holmes, B. (eds.) *Aelius Aristides Between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden.
- HOLZBERG, N. (1995) *The Ancient Novel: An Introduction*, London & New York.
- HOMEYER, H. (1962) "Zu den Anfängen der griechischen Biographie", *Philologus* 106, 75-85.
- HOMMEL, F. (1877) *Die aetiopischen Übersetzung des Physiologus*, Leipzig.
- HONEY, L. (2006) "Justifiably Outraged or Simply Outrageous? The Isaurian Incident of Ammianus Marcellinus 14, 2", Drake, H. A. (ed.) *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 47-56.
- HONIGMANN, E. (1953) *Patristic Studies*, Roma.
- HOOGVEEN, H. (1829) *Greek Particles*, London.
- HÖRANDNER, W. (1981) *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien.
- HORN, C.B. (2006) "Suffering Children, Parental Authority and the Quest for Liberation?: A Tale of Three Girls in the Acts of Paul (and Thecla), the Act(s) of Peter, the Acts of Nerseus and Achilleus and the Epistle of Pseudo-Titus", in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, 118-145.
- HORSLEY, R.A. (2010) "The Gospel of Mark in the Interface of Orality and Writing", in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (2010) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 144-165.
- HOW, W. & WELLS, J. (1928) *A Commentary on Herodotus*, Oxford.
- HUNZINGER, C. (2001) "Miracles et merveilles dans les vies des poètes anciens", in Dubel, S. & Rabau, S. (eds.) *Fiction d'auteur? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 47-61.
- IMPELLIZZERI, S. (1993) *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Milano.
- ITALIE, G. (1955) *Index Aeschyleus*, Leiden.
- ITO, A. (2011) "Paul the 'Herald' and 'Teacher': Paul's self-images within an oral milieu", in Lardinois, A.P.M.H.; Blok, J.H. & Van der Poel, M.G.M. (eds.) *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden & Boston, 351-370.
- JACOBS, A.S. (1999) "A Family Affair: Marriage, Class, and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles", *J ECS* 7-1, 105-138.

- (2006) “Her Own Proper Kinship’: Marriage, Class and Women in the Apocryphal Acts of the Apostles”, in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, 19-46.
- JAEGER, W. (1973) *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México D.F. [Jaeger, W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard]
- JANZEN, W. (1965) “אשרי in the Old Testament”, *HTR* 58, 215-226.
- JAY, E.G. (1993) *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato.
- JENSEN, A. (1996) *God's Self-confident daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville.
- JONES, A.H.M. (1989) “El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo”, in Momigliano, A. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 31-52. [Jones, A.H.M. (1963) “The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity in the Fourth Century”, in Momigliano, A. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 79-99]
- JOHNSON, A.P. (2006) “Eusebius’ *Praeparatio Evangelica* as Literary Experiment”, in Johnson, S.F. (ed.) *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, 67-90.
- JOHNSON, L.T. (1986) *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, London.
- JOHNSON, S.F. (2006a) *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study*, Harvard.
- (2006b) “Late Antique Narrative Fiction: Apocryphal Acta and the Greek Novel in the Fifth-Century *Life and Miracles of Thekla*”, in Johnson, S.F. (ed.) *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, 189-207.
- JOHNSON, T. & DANDEKER, C. (1989) “Patronage relation and system”, in Wallace-Hadrill, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*, London, 210-241.
- JOSSA, G. (1997) *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma.
- JUNOD, É. (1981) “Les vies de philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?”, in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 209-219.
- (1989) “Vie et conduite des saintes femmes Xanthippe, Polyxène et Rébecca (BHG 1877)”, in Papandreou, D.; Bienert, W.A. & Schäferdiek, K. (eds.) *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, 83-106.
- KAESTLI, J.-D. (1981) “Les scènes d’attribution des champs de mission et de départ de l’apôtre dans les actes apocryphes”, in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 249-264.
- (1990) “Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres”, *Apocrypha* 1, pp. 279-302.
- KAHLOS, M. (2007) *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Hampshire.
- KALLISTOS OF DIOKLEIA (1999) “Man, Woman and the Priesthood of Christ”, in Hopko, T. (ed.) *Women and the priesthood*, New York 5- 54.
- KASSER, R. (1960) “Acta Pauli 1959”, *RHPPhR* 40, 45-57.
- KASTER, R. A. (1997) *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles.
- KENNEDY, G.A. (2003) *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*, Logroño. [Kennedy, G. A. (1980) *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill]
- KEIL, J. & WILHELM, A. (1931) *Monumenta Asiae Minoris Antiqua 3. Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*, Manchester.
- KERSCH, K.K. (2010) *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, New York.
- KIEFER, A. (1929) *Aretalogische Studien*, Freiburg.
- KLAUCK, H.J. (2008) *Los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Una introducción*, Santander. [Klauck, H.J. (2008) *The Apocryphal Acts of the Apostles: An Introduction*, Waco]
- KOESTER, H. (1989) “From Kerygma-Gospel to Written Gospels”, *NTS* 35, 361-381.
- (1994) “Written Gospels or Oral Tradition?”, *JBL* 113-2, 293-297.
- KOLENKOW, A.B. (1980) “Relationship between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity”, *ANRW* 23-2, 1470-1506.
- KONSTAN, D. (2004-2005) “Travel in Heliodorus: Homecoming or voyage to a promise land”, *Classica* 17-18, 185-192.
- (2009) “Reunion and Regeneration: Narrative Patterns in Ancient Greek Novels and Christian Acts” in Karla, G.A. (ed.) *Fiction on the Fringe. Novelistic Writing in the Post-Classical Age*, Leiden, 105-120.

- KOPP, C. (1939) *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867-1938*, Köln.
- KRAEMER, R.S. (1980) "The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity", *Signs* 6-2, 298-307.
- (1992) *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Graeco-Roman World*, New York & Oxford.
- KRAUTHEIMER, R. (1982) *Three Christian Capitals: Topography and Politics*, Berkeley & Los Angeles.
- KRETSCHMER, P. (1894) *Die Griechischen Vaseninschriften. Ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh.
- KÜMMEL, W.G. (1975) *Introduction to the New Testament*, London.
- KYLE, D.G. (2007) *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden.
- LALLEMAN, P.J. (1996) "The Resurrection in the Acts of Paul", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.126-141.
- LANZONI, F. (1927) "Il sogno presagio della madre incinta nelle letteratura medioevale e antica", *AB* 45, 225-261.
- LIASSO DE LA VEGA, J. S. (1962) *Héroie griego y santo cristiano*, La Laguna.
- (1968) *Sintaxis griega*, Vol I, Madrid.
- LAURENCE, P. (2001) "Gérontios et la *Vie de Sainte Mélanie*. Hagiographie et Roman.", in Pouderon, B. (ed.) *Les personnages du roman grec*, Lyon, 309-327.
- LAVAGNINI, B. (1963) "S. Tecla nella vasca delle foche e gli spettacoli in acqua", *Byzantion* 33, 185-190.
- LEBRETON, G. & ZEILLER, G. (1975) *Storia della chiesa. I. La chiesa primitiva*, Torino.
- LECOZ, R. (1997) "Les Pères de l'Église grecque et la médecine", *BLE* 98, 137-154.
- LEFORT, L.T. (1935) "Athanase, Ambroise et Chenute", *Muséon* 48, 55-72.
- LEJEUNE, M. (1939) *Les adverbes grecs en -θεν*, Bordeaux.
- (1982) *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*, Paris.
- LEO, F. (1901) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*. Leipzig.
- LEPELLEY, C. (2000) "I cristiani e l'Impero romano" in Mayeur, J.M.; Pietri, C.; Pietri, L.; Vauchez, A. Venard, M. (eds.) *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. I. Il nuovo popolo dalle origini al 250*, Roma, 225-259.
- LIMBERIS, V. (2002) *Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of the Christian Constantinople*, New York.
- LINCICUM, D. (2010) "Thecla's auto-immersion (Apth 4.2-14 [3.27-39]): a baptism for dead?", *Apocrypha* 21, 203-213.
- LIPSETT, B.D. (2011) *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford.
- LIVREA, E. (1998) "L'imperatrice Eudocia e Roma. Per una datazione del *de S. Cypr.*", *ByzZ* 91-1, 70-91.
- LOI, V. (1984) *Le origini del Cristianesimo*, Roma.
- LONGO, V. (1969) *Aretologia nel mondo greco*, Genova.
- LÓPEZ EIRE, A. (1981) "Fundamentos sociológicos del origen de la *koiné*", *CFC* 17, 21-53.
- (1984) "Tucídides y la *koiné*", in De Cuenca, L.A.; Gangutia, E.; Bernabé, A. & López Facal, J. (eds.) *Athlon. Saturata Grammatica in honorem F.R. Adrados*, Vol. I, Madrid, 245-262.
- (1991) *Ático, koiné y aticismo. Estudios sobre Aristófanes y Libanio*, Murcia.
- (1992) "Koiné y aticismo: nuevas perspectivas", in Zaragoza, J. & González Senmartí, A. (eds.) *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. Tarragona, 28 a 30 de novembre de 1990*, Tarragona, 39-50.
- (1993) "De l'attique à la *koiné*", in Brixhe, C. (ed.) *La Koiné grecque antique I: une langue introuvable?*, Nancy, 41-57.
- (1996a) "Dislocación sintáctica y ático coloquial en la comedia aristofánica", in Agud, A., Fernández Delgado, J.A. & Ramos Guerreira, A. (eds.) *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*, Madrid-Salamanca, 177-197.
- (1996b) "L'influence de l'ionien-attique sur les autres dialectes épigraphiques et l'origine de la *koiné*", in Brixhe, C. (ed.) *La koiné grecque antique II: La concurrence*, Nancy, 7-42.
- LÓPEZ-SALVÁ, M. (1972) "Los Thaumata de Basilio de Seleucia", *CFC* 3, 217-319.
- (1978) "Observaciones lexicales a los *Thaumata* de Artemio y de Cosme y Damián", *CFC* 8, 303-320.
- (1976) "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *CFC* 10, 147-188.
- (1992) "Isis y Sarapis: Difusión de su culto en el mundo grecorromano", *Minerva* 6, 161-192.
- (1997) "Actividad asistencial y terapéutica en el *Kosmidion* de Constantinopla", in Bádenas, P.; Bravo, A. & Pérez Martín, I. (eds.) *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, 133-145.

- LÓPEZ VILLAR, J. (2006) *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós*, Tarragona.
- LUGARESI, L. (2008) *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico: 2-4 secolo*, Brescia.
- MAC DONALD, D.R. (1983) *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia.
- (1997) “Which Came First? Intertextual Relationships Among the Apocryphal Acts of the Apostles”, *Semeia* 80, 11-41.
- MANAS, J.H. (2004) *Divination Ancient and Modern: An Historical, Archaeological and Philosophical Approach to Seership and Christian Religion*, Whitefish.
- MANDILARAS, B.G. (1973) *The verb in the greek non-literary papyri*, Athens.
- MANGOGNA, V. (2002-2003) “Annotazioni sulla lingua degli Atti di Paolo e Tecla”, *Koinonia* 26-27, 179-203.
- (2006) *Commentario agli Atti di Paolo e Tecla. Composizione e trasmissione di un modello narrativo nel cristianesimo delle origini*, (Tesis doctoral) Tutor: Prof. Ugo Mario Criscuolo, Università degli studi di Napoli Federico II.
- MARA, M.G. (2007) “I macarismi di Paolo”, *Augustinianum* 47, 5-19.
- MARASCO, G. (2011) “L’accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità”, *Augustinianum* 51, 367-422.
- MARKUS, R. (1990) *The end of Ancient Christianity*, New York.
- MATEO DONET, M.A. (2007) “La enkráteia y las uniones castas cristianas”, in Alfaro, C. & Aleixandre, A. (eds.) *Espacios de infertilidad y agamía en la antigüedad*, Valencia, 69-84.
- MATTHEWS, S. (2010) *Perfect martyr. The stoning of Stephen and the construction of Christian identity*, New York.
- MATTIOLI, U. (1983) *Ἀσθένεια e Ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma.
- (1987) “La donna nel pensiero patristico”, in Uglione, R. (ed.) *Atti del Convegno nazionale di studi su ‘La donna nel mondo antico’. Torino, 21-22-23 Aprile 1986*, Torino, 223-242.
- MAUDUIT, C. (1998) “Les miracles d’Empédocle ou La naissance d’un thaumaturge”, *BAGB* 4, 289-309.
- MAYSER, E. (1934) *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig.
- MCDUGALL, J.I. (1983) *Lexicon in Diodorum Siculum*, Hildesheim, Zürich & New York.
- MCGINN, S.E. (1994) “The Acts of Thecla”, in Schüssler Fiorenza, E. (ed.) *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, Vol. II, New York, 800-828.
- MCGUCKIN, J. A. (2001) *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood.
- (2006) “Gregory: The rhetorician as poet”, in Børtnes, J. & Hägg, T. (eds.) *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen, 193-212.
- MEEKS, W. (1974) “The Image of the Androgyne”, *HR* 13-3, 165-208.
- MEILLET, A. (1920) *Aperçu d’une histoire de la langue grecque*, Paris.
- MEISTER, K. (1992) *La storiografia greca*, Bari. [Meister. K. (1990) *Die griechische Geschichtsschreibung: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart-Berlin-Köln]
- MEISTERHANS, K. (1900) *Grammatik der Attischen Inschriften*, Berlin.
- MEYER, E. (1989) “Die Biographie Kimons”, *FAG* 2, Halle, 1-87.
- MILLAR, F. (2006) *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II. 408-450*, Berkeley and Los Angeles.
- MIRALLES, C. (1996) “Novela, aretología, hagiografía”, *Synthesis* 3, 3-18.
- MISCH, G. (1907) *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig & Berlin.
- MISSET-VAN DE WEG, M. (1996) “A wealthy woman named Tryphaena: patroness of Thecla of Iconium” in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, pp.17-35.
- (2006) “Answers to the plights of an ascetic woman named Thecla”, in Levine, A.J. & Robbins, M.M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Cleveland, 146- 162.
- MOMIGLIANO, A. (1986) *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México D.F. [Momigliano, A. (1971) *The Development of Greek Biography*, Harvard]
- (1989) “El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano”, in Momigliano, A. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 15-30. [Momigliano, A. (1963) “Christianity and the Decline of the Roman Empire”, in Momigliano, A. (ed.) *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1-16]
- MONACI, A. (2004) “Pagani e cristiani nello specchio della biografia”, in Monaci, A. (ed.) *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, Verucchio, 51-109.
- (2006) “La trasformazioni del discorso agiografico da Eusebio a Atanasio”, *AnnSE* 23, 45-65.
- (2010) *L’agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia.

- MONTIGLIO, S. (2012) *Love & Providence. Recognitions in the Ancient Novel*, Oxford.
- MORARD, F. (1981) "Souffrance et martyre dans les Actes Apocryphes des Apôtres", in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 95-108.
- MORENILLA, C. (1998) "Amor y aventuras en la comedia y la novela", in Bañuls, J.V.; De Martino, F.; Morenilla, C. & Redondo, J. (eds.) *El teatro clásico al mar de la cultura griega i la seua pervivència dins la cultura occidental*, Bari, 223-248.
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E. (2000) *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève. [Moreschini, C. & Norelli, E. (1995) *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina 1. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia]
- MORRISON, J. (2011) "Divine voice, Literacy models, and human authority: Peter and Paul in the Early Christian Church", in Lardinois, A.P.M.H.; Blok, J.H. & Van der Poel, M.G.M. (eds.) *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden & Boston, 371-388.
- MOULTON, J.H. (1906) *A grammar of New Testament Greek*, Edinburgh.
- MOXNES, H. (2011) "Because of 'The Name of Christ'. Baptism and Location of Identity in *1Peter*", in Hellholm, D.; Vegge, T.; Nordeval, Ø. & Hellholm, C. (eds.) *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, Berlin & Boston, 605-628.
- MULLINS, T. Y. (1973) "Ascription as a Literary Form", *NTS* 19, 194-205.
- MUNTEANU, D. (2002) "Types of Anagnorisis: Aristotle and Menander. A Self-Defining Comedy", *WS* 115, 111-126.
- MUSSIES, G. (1971) *The morphology of koine Greek as used in the Apocalypse of St. Joh. A study in bilingualism*, Leiden.
- MUSTI, D. (1987) "Protagonismo e forma politica nella città greca", in *Il protagonismo nella storiografia classica (XIVe Giornate filologiche genovesi - febbraio 1986)* Genova, 9-36.
- NAAMAN, P. (2011) *The Origins of an Antiochene Church. A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*, Minnesota.
- NAUERTH, C. & WARNS, R. (1981) *Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*, Wiesbaden.
- NERI, C. (2003) *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna.
- NEYTON, A. (1979) *Les clefs païennes du Christianisme*, Paris.
- NICKLAS, T. (2006) "Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme", *AnnSE* 23, 27-44.
- NINEHAM, D.E. (1963) *St. Mark*, London.
- NIETO IBÁÑEZ, J.M. (1989) "Estudio estadístico del hexámetro de los oráculos de Delfos", *RISSH* 26, 139-155.
- (1998) "Fórmulas homéricas y lenguaje oracular", *Minerva* 2, 33-46.
- (2010) *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos griegos en la Patrística griega (siglos II-IV)*, Madrid.
- NILSSON, M.P. (1938) "Vater Zeus", *ARW* 35, 156-171
- (1955) *Geschichte der griechischen Religion*, Vol. I, München.
- NIQUET, H. (2007) "Christians at late Roman Tarraco: a reappraisal of the evidence", in Mayer, M.; Baratta, G. & Guzmán, A. (eds.) *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae: Barcelona, 3-8 Septembris 2002*, Barcelona, 1012-1027.
- NISSEN, C. (2001) "Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos", *Kernos* 14, 111-131.
- NOCK, A.D. (1933) *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- NORTH, H. (1966) *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York.
- NOVEMBRI, V. (2005) "L'educazione delle donne nel cristianesimo antico: fra modelli tradizionali e nuovi paradigmi", *SdD* 1, 187-200.
- (2013) "La polémique contre les médecins et la médecine des païens dans l'hagiographie chrétienne: les dossiers des saints Côme et Damien", in Capone A. (ed.) *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout, 117-135.
- OAKLEY, J.H. & SINOS, R.H. (1993) *The Wedding in Ancient Athens*, London.
- OMERZU, H. (2008) "The Portrayal of Paul's Outer Appearance in the *Acts of Paul and Thekla*. Re-Considering the Correspondence between Body and Personality in Ancient Literature", *RT* 15, 252-279.
- ONG, W.J. (1982) *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London & New York.
- OSBORNE, R. (2006) "Introduction: Roman Poverty in Context", in Atkins, M. & Osborne, R. (eds.) *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 1-20.

- OSIEK, C. & BALCH, D.L. (1997) *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Philadelphia.
- O'SULLIVAN, S. (2007) "Anti-Jewish Polemic and Early Islam", in Thomas, D. (ed.) *The Bible in Arab Christianity*, Leiden, 49-68.
- PARKE, H.W. (1985) *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London, Sidney & Dover.
- PAROLI, E. (2000) "L'oceano nei *Miracula* di santa Tecla", *RSBN* 37, 5-27.
- PASCUAL BARCIELA, E. (2010) "El motivo de la anagnórisis en la novela griega: de la *Odisea*, de Homero, a *Quéreas* y *Calíroo*, de Caritón de Afrodísias", *PhU* 3, 95-112.
- PASQUATO, O. (1981) "Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare in Constantinopoli nei secc. IV-V, tra paganesimo, eresia e ortodossia", *Augustinianum* 21-1, 207-242.
- PASQUIER, A. (2005) "Les Actes de Paul et de Thècle: une vérité fictionnelle", *CEA* 42, 123-147.
- PASTORINO, A. (1985) "La condizione femminile nei Padri della Chiesa", in *Sponsa, Mater, Virgo. La donna nel mondo biblico e patristico. Pubblicazioni dell'istituto di Filologia Classica e Medioevale* 92, 109-122.
- PATLAGEAN, E. (1976) "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *SMed* III-17, 597-623.
- PATTERSON, S.J. (2013) "Platonism and the Apocryphal Origins of Immortality in the Christian Imagination", in Schroeter, J. (ed.) *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Leuven (en prensa).
- PELLEGRINO, M. (1932) *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano.
- (1961) "Le sens ecclésial du martyre", *RSR* 35, 151-175.
- PELLIZER, E. (1986) "La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche", *Itaca* 2, pp.43-53.
- PÉREZ MARTÍNEZ, M. (2006) "La invenció (*inventio*) del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval", *BRABLB* 50, 21-58.
- PERVO, R.I. (1987) *Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia.
- (1994) "Early Christian Fiction", in Morgan, E.J. & Stoneman, R. (eds.) *Greek fiction. The Greek Novel in Context*, London-New York, 239-254.
- (1997) "Egging on the Chickens: A Cowardy Response to Dennis MacDonald and Then Some", *Semeia* 80, 43-55.
- (2003) "The Ancient Novel Becomes Christian", in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden, pp. 685-712.
- PESTHY, M. (1996) "Thecla among the Fathers of the Church", in Bremmer, J.N. (ed.) *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 164-178.
- PETERSON, E. (1947) "Die 'Acta Xanthippae et Polyxenae' und die Paulus-Akten", *AB* 65, 57-61.
- (1949) "Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli", *VChr* 3, 142-162.
- PHILIPPART, G. (1994) "Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts", *Hagiographica* 1, 1-16.
- PHILLIPS, T.E. (2006) "The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?", *CBR* 4-3, pp. 365-396.
- PICARD, C. (1922) *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris.
- PIÑERO, A. (1993) "Los evangelios apócrifos", in Piñero, A. (ed.) *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Madrid, 367-454.
- (1994) "Cronología relativa de los Hechos apócrifos de los Apóstoles. Reflexiones sobre ediciones recientes.", in Aguilar, R.M.; López-Salvá, M. & Rodríguez Alfageme, I. (eds.) *ΧΑΡΙΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ, Studia in honorem Ludovici Aegidi, Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 453-463.
- POMPELLA, G. (1996) *Lexicon Menandreum*, Hildesheim, Zürich & New York.
- POUPON, G. (1981) "L'accusation de magie dans les Actes apocryphes", in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 71-85.
- PRAEDER, S.M. (1981) "Luke-Acts and the Ancient Novel", *SBSSP* 20, 269-292.
- PREISENDANZ, K. (1942) "Ostanes", *RE* 18, cols. 1610-1612.
- PRIEUR, J.M. (1981) "La figure de l'apôtre dans les Actes Apocryphes d'André", in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, 121-139.
- QUASTEN, J. (1984) *Patrología*, Vol.I, Madrid. [Quasten, J. (1950) *Patrology*, Vol. I, Utrecht]
- (1985) *Patrología*, Vol. II, Madrid. [Quasten, J. (1953) *Patrology*, Vol. II, Utrecht]
- (1986) *Patrología*, Vol. III, Madrid. [Quasten, J. (1960) *Patrology*, Vol. III, Utrecht]

- QUISPEL, G. (1956) "An unknown fragment of the Acts of Andrew", *VChr* 10, 129-148.
- RABEHL, W. (1906) *De Sermone Defixionum Atticarum*, Berlin.
- RADERMACHER, L. (1916) *Hippolytus und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Wien.
- RAMÓN PALERM, V. (1991) "Sobre tradición y originalidad en el modelo biográfico de Plutarco", in García López, J. & Calderón Dorda, E. (eds.) *Estudios sobre Plutarco: Paisaje y Naturaleza*, Madrid, 107-113.
- (1992) *Plutarco y Nepote. Fuentes de la interpretación del modelo biográfico plutarqueo*, Zaragoza.
- RAMSAY, W.M. (1893) *The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*, New York & London.
- RAPP, C. (1998) "Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis", *JECS*, 6-3, 431-448
- (2004) "Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity", in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente. LII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, 1221-1280.
- RAYNOR, D.H. (1984) "Moeragenes and Philostratus: Two views of Apollonius of Tyana", *CQ* 34, 222-226.
- REDONDO, J. (1991) "La adaptación de ὡς como conjunción final a partir del s. V. a.C., en una nueva perspectiva", in Brea, M. & Fernández Rei, F. (eds.) *Homenaxe ó Prof. Constantino García*, Santiago de Compostela, 419-425.
- (1993) "Niveles retóricos en el Corpus Hippocraticum", in López Férez, J. A. (ed.) *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su estructura, contenido e influencia)*, Madrid, 409-419.
- (2006) "La tria de Constantinoble al *Tirant lo Blanc*: Ficció literària o manlleu a la realitat?", *Tirant* 9, (http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.9/ArtRedondo_Constantinoble.htm) (Última revisión: 27/03/12)
- (2013) "Cambios en el sistema de conectores del griego bajoimperial", in *Discourse Markers in Corpus Languages. Discourse markers from a cross-linguistic perspective and from the internal perspective of the Greek language over its history*, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, 28-30 Novimebre 2012 (en prensa).
- REITZENSTEIN, R. (1963) *Hellenistische Wundererzählungen*, Stuttgart.
- RHOADS, D. (2010) "Performance Events in Early Christianity: New Testament in an Oral Context", in Weissenrieder A. & Coote, R.B. (eds.) *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, Tübingen, 166-193.
- RICHARD, P. (1998) *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los apóstoles*, Santander.
- ROBBINS, V.K. (1978) "Prefaces in Graeco-Roman Biography and Luke-Acts", in Achtemeier, P. J. (ed.) *Seminar Paper*, Vol. II, Missoula, 193-207.
- ROBERTS, M. (1985) *Biblical epic and rhetorical paraphrases in late antiquity*, Liverpool.
- ROBINSON, J. (2005) (ed.) *The Sayings Gospel Q: collected essays*, Leuven.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M. (2006-2008) "Infundios y verdades. Epifanio de Salamina y el Evangelio de Judas", *ARYS* 7, pp.145-158.
- ROHRBACHER, D. (2010) "Physiognomics in Imperial Latin Biography", *CA* 29-1, 99-116.
- ROLFFS, E. (1924) "Paulusakten", in Hennecke, E. (ed.) *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen II*, Tübingen, 358-395.
- ROLOFF, J. (1984) *Hechos de los Apóstoles*, Madrid. [Rolloff, J. (1981) *Die Apostelgeschichte*, Göttingen]
- RORDORF, W. (1984) "Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale", *Augustinianum* 24, 73-81.
- (1985) "Tradition et composition dans les Actes de Thècle. État de la question", *ThZ* 41, 272-283.
- (1986) "Tradition and Composition in the Acts of Thecla. The State of Question", *Semeia* 38, 43-52.
- (1989) "Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?", in Papandreou, D.; Bienert, W.A. & Schäferdiek, K. (eds.) *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, 71-82.
- (1990) "Tertullien et les Actes de Paul (à propos de bapt. 17, 5)", in Granarolo, J. & Biraud, M. (eds.) *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, Nice & Paris, 151-160.
- ROSCHER, N.H. (1915) *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. IV, Leipzig.
- ROSSI, L.E. (1981), "Gli oracoli come documento d'improvvisazione", in Brillante, C.; Cantilena, M. & Pavese, C.O. (eds.), *I Poemi epici rapsodici non-omerici e la tradizione orale*, Padova, 203-220.
- ROSSO, G. (1983) "La 'Lettera alle vergini', Atanasio e Ambrogio", *Augustinianum* 23-3, 421-452.

- ROTMAN, Y. (2012) "Converts in Byzantine Italy: Local Representations of Jewish-Christian Rivalry", in Bonfil, R.; Irshai, O.; Stroumsa, G.G. & Talgam, R. (eds.) *Jews in Byzantium. Dialects of Minority and Majority Cultures*, Leiden, 893-922.
- ROUSSEAU, P. (2000) "Antony as Teacher in the Greek *Life*", in Hägg, T. & Rousseau, P. (eds.) *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, 89-109.
- RUIZ MONTERO, C. (1982) "Una interpretación del 'estilo καί' de Jenofonte de Éfeso", *Emerita* 50-2, 305-323.
- (1988) *La estructura de la novela griega*, Salamanca.
- (1996) "The Rise of the Greek Novel", in Schmeling, G. (ed.) *The Novel in the Ancient World*, Leiden-New York-Köln, 29-85.
- (2003) "Aspetti dello stile della narrativa popolare greca", *Lexis* 21, 81-99.
- (2006) *La novela griega*, Madrid.
- (2007) "Magic in the Ancient Novel", in Paschalis, M.; Frangoulidis, S.; Harrison, S. & Zimmerman, M. (eds.) *The Greek and Roman Novel. Parallel Readings*, Groningen, 38-56.
- SAELID GILHUS, I. (2006) *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman, and Early Christian Ideas*, New York.
- SANDERS, E.P. & DAVIES, M. (1989) *Studying the Synoptic Gospels*, London.
- SARADI, H. (2008) "The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts", in Hahn, J.; Emmel, S. & Gotter, U. (eds.) *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, 113-134.
- SCHAMP, J. (2006) "Sophistes à l'ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire", in Amato, E. (ed.) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles, 286-338.
- SCHEIN, S. (1998) "The 'Female-Men of God' and 'Men who were women'. Female Saints and Holy Land Pilgrimage during the Byzantine Period", *Hagiographica* 5, 1-36.
- SCHENELLE, U. (1994) *The History and Theology of the New Testament Writings*, London.
- SCHERER, A. (1934) *Zur Laut- und Formenlehre der milesischen Inschriften*, München.
- SCHMID, W. (1964) *Der attizismus in Seinen Hauptvertretern*, Vol. 4, Hildesheim.
- SCHNEEMELCHER, W. (1964) "Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli", in Eltester, W. (ed.) *Apophoreta für Ernst Haenchen*, Berlin, 236-250.
- SCHNEEMELCHER, W. & WILSON, R. (2003) *New Testament Apocrypha. Writings related to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Cambridge.
- SCHNEIDER, H. (2001) "Thekla und die Robben", *VChr* 55-1, 45-57.
- (2002) "Das Ibis-Kapitel im *Physiologus*", *VChr* 56, 151-164.
- SCHROEDER, C.T. (2006) "The Erotic Ascetism of the *Passion of Andrew*: The Apocryphal Acts of Andrew, the Greek Novel and Platonic Philosophy", in Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, 47-59.
- SCHWARTZ, S. (2003) "The Trial Scene in the Greek Novels and Acts", in Penner, T.C. & Stichele, C.V. (eds.) *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, 105-137.
- SCHULZE, E.R. (1889) *Quaestiunculae grammaticae ad oratores Atticos spectantes*, Ostern.
- SCOTT, A. (1998) "The date of the Physiologus", *VChr* 52-4, 430-441.
- SFAMENI GASPARRO, G. (1983) "Gli Atti Apocrifi degli Apostoli e la tradizione encratita", *Augustinianum* 23, 237-307.
- (1984) *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma.
- (1991) *La coppia nei Padri*, Milano.
- (1992) "La donna nell'esegesi patristica di Gen. 1-3", in Mattioli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 17-50.
- (1995) "Il progetto antropologico nella tradizione dell'enkrateia: modalità diverse e problemi", in Ries, J. (dir.) *Crisi, Rotture e Cambiamenti*, Milano, 117-141.
- (2007) "Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia", *Hormos* 9, 321-343.
- SHAW, B. D. (1990) "Bandits Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia (Continued)", *JESHO* 33-3, 237-270.
- SHINER, W. (2003) *Performing the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg.
- SHULER, P.L. (1986) *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia.
- SHUPAN, N. (1993) *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Egyptian Literature*, Freiburg-Göttingen.

- SIMONETTI, M. & PRINZIVALLI, A. (2003) *Letteratura Cristiana Antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in appendice*, Asti.
- SKEDROS, J.C. (2004) "The *Heroikos* and Popular Christianity in the Third Century CE", in Aitken, E. & J.K. Maclean (eds.) *Philostratus's Heroikos in the Third Century CE*, Leiden, 181-194.
- SMITH, D.E. (2003) *Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis.
- SMITH, S. H. (1995) "A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel", *NT*, 37-3, 209-231.
- SÖDER, R. (1932) *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart.
- SORCI, P. (1992) "Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna", in Matteoli, U. (ed.) *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 332-364.
- SOURVINOU, C. (1970) "A-TE-MI-TO and A-TI-MI-TE", *Kadmos* 9, 42-47.
- SOWERS, B.P. (2008) *Eudocia: The Making of a Homeric Christian*, Dissertation submitted to the Division of Research and Advanced Studies of the University of Cincinnati.
- SPITTLER, J.E. (2008) *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles*, Tübingen.
- STANG, C.M. (2012) *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*, Oxford.
- STELLADORO, M. (1997) "Agiografia e *mythologema*", *Hagiographica* 4, 1-8.
- STERLING, G.E. (1992) *Historiography and Self-Definition, Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden.
- STREETE, G.P.C. (2009) *Redeemed Bodies. Women Martyrs in Early Christianity*, Louisville.
- STUART, D.R. (1928) *Epochs of Greek and Roman Biography*. Berkeley, California.
- SZALC, A. (2011) "Alexander's dialogue with Indian philosophers: riddle in Indian and Greek tradition", *Eos* 98, 7-25.
- SZEPESSY, T. (2004) "Narrative model of the *Acta Xanthippe et Polyxenae*", *AAH* 44, 317-340.
- TABBERNEE, W. (2007) *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions*, Leiden.
- TALBERT, C.H. (1974) *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula.
- (1978) "Biographies of Philosophers and Rulers as a Instrumental of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", *ANRW II*, 16-2, 1619-1651.
- TALBOT, A.-M. & JOHNSON, S.F. (2012) *Miracle Tales from Byzantium*, Cambridge & London.
- TAYLOR, J.E. (1993) *Christians and the Holy Places: The myth of Jewish-Christians Origins*, Oxford.
- TEJA, R. (2007) "De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandría)", *Ilu* 18, pp. 99-114.
- TEZT, M. (1990) "Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313)", *ZNTW* 81, pp. 79-102.
- THOMAS, C.M. (2003) *The Acts of Peter, Gospel Literature and the Ancient Novel. Rewriting the Past*, New York.
- THREATTE, L. (1980) *The Grammar of Attic Inscriptions*, Berlin & New York.
- TIBILETTI, C. (1983) *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma.
- TISSOT, Y. (1981) "Éncratisme et Actes Apocryphes", in Bovon, F.; Junod, E. & Kaestli, J.D. (eds.) *Les Actes Apocryphes des Apôtres, Christianisme et monde païen*, Genève, 109-119.
- TORALLAS, S. (1994) "De codicibus Graecis Upsaliensibus olim Escorialensibus", *Erytheia* 15, 191-258.
- TORRES PRIETO, J.M. (2000) "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *Edades* 8, 137-144.
- (2010) "*Mulieres diaconissae*. Ejemplos paradigmáticos en la iglesia oriental de los ss. IV-V". *Diakonia, Diakonias, Diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa. Studia Ephemeridis Augustinianum* 117, 625-638.
- TOSI, R. (2007) "Polluce: struttura onomastica e tradizione lessicografica", in Bearzot, C.; Landucci, F. & Zecchini, G. (eds.) *L'onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Milano, 3-16.
- TOYNBEE, J.M.C. (1973) *Animals in Roman Life and Art*, London.
- TRAINA, G. (2009) *428 AD. An Ordinary Year at the End of the Roman Empire*, Princeton.
- TRENKNER, S. (1960) *Le style καί dans le récit attique oral*, Assen.
- TREVETT, C. (1996) *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge.
- TURNER, N. (1980) *Christian words*, Edinburgh.
- USENER, H. (1948) *Götternamen*, Frankfurt.
- VALLETTE, P. (1908) *De Oenomaos Cynico*, Paris.
- VAN UYTFANGHE, M. (1994) "L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?", *AB* 111, 135-188.
- (2005) "La biographie classique et l'hagiographie chrétienne tardive", *Hagiographica* 12, 223-248.
- VANDENBERGHE, B.H. (1955) "Saint Jean Chrysostome et les spectacles", *ZRGG* 7-1, 34-36.

- VANDER STICHELE, C. & PENNER, T. (2009) *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse. Thinking beyond Thecla*, New York.
- VERHEYDEN, J. (1999) "The Unity of Luke-Acts. What Are We Up To?", in Verheyden, J. (ed.) *The Unity of Luke-Acts*, Leuven, 3-56.
- VISCONTI, E.Q. (1811) *Iconographie ancienne, ou recueil des portraits authentiques des empereurs, rois et hommes illustres de l'antiquité. Iconographie Grecque*, Paris.
- VILLARRUBIA, A. (2007) "La Paráfrasis a Juan de Nono de Panópolis. Consideraciones literarias", *Habis* 38, 287-304.
- (2008) "Notas generales sobre la poesía bucólica de Eudocia Augusta", *Habis* 39, 335-361.
- VON DOBSCHUTZ, E. (1902) "Der Roman in der alt-christlichen Literatur", *DR* 111, 87-106.
- VORSTER, J.N. (2006) "Construction of Culture Through the Construction of Person: The Construction of Thecla in the *Acts of Thecla*", in Levine, A.J. & Mayo Robbins, M. (eds.) *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, London & New York, 98-117.
- VRUGT-LENZ, J.T. (1971) "Das Christentum und die Leberschau", *VChr* 25, 17-28.
- YUEL, E. (2004) "Acts of Paul and Thecla. Women's stories and precedent?", *JThS*, 55-1, 1-29.
- WALLACE-HADRILL, A. (ed.) (1989) *Patronage in Ancient Society*, London.
- WESSEL, K. (1955) "Ecclesiae orans", *AA* 70, 316-320.
- WEST, M.L. (1982), *Greek Metre*, Oxford.
- WHITMARSH, T. (2011) *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. Returning Romance*, Cambridge.
- WHITTAKER, M. (1969) *New Testament Greek Grammar. An Introduction*, London.
- WRIGHT, R.O. (2004) "Rendezvous with Thekla and Paul in Ephesos: Excavating the Evidence", in Haron, H. E. (ed.) *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of Antoinette Clark Wire*, Colledgeville, 227-240.
- ZIEME, P. (2002) "Paulus und Thekla in der türkischen Überlieferung", *Apocrypha* 12, 53-62.
- ZOCCA, E. (2003) "Modelli-Martirio-Santità: un rapporto multidirezionale", *Adamantius* 14, 378-394.
- ZORZI, M.B. (2003) "Castità e generazione nel bello. L'eros nel *Simposio* di Metodio d'Olimpo", *Reportata* 1. (<http://mondodmani.org/reportata/zorzi02.htm#rif61>) (Última revisión: 10/02/2013).
- ZUCKER, A. (2011) "Qu'est-ce qu'une *paraphrasis*? L'enfance grecque de la paraphrase", *Rursus* 6 (<http://rursus.revues.org/476#quotation>) (Última revisión: 14/04/2013).

Recursos electrónicos y páginas web más utilizados

- Thesaurus Linguae Graecae* (TLG): <http://www.tlg.uci.edu/>
- Perseus Digital Library*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Lacus Curtius*: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/home.html>
- Interclassica. Investigación y Difusión del Mundo Griego y Romano Antiguo*: <http://interclassica.um.es/>
- Searchable Greek Inscriptions*: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>
- Elpenor*: <http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/greek-word.asp>
- AΩ The Online Greek Bible*: <http://www.greekbible.com/>
- Documenta catholica omnia*: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- The Tertullian Project*: <http://www.tertullian.org/>
- Google Books*: books.google.com/
- JSTOR*: <http://www.jstor.org/>
- Dialnet*: <http://dialnet.unirioja.es/>
- Academia.edu*: <http://www.academia.edu/>

