

Inuentiones y translationes de S. Mercurio¹

Inuentiones and translationes of S. Mercurius

Álvaro Ibáñez Chacón

<alvaroic@ugr.es>

<https://orcid.org/0000-0002-4126-5641>

Universidad de Granada

Departamento de Filología Griega y Eslava

Campus Universitario de Cartuja, s/n

18071 Granada (España)

Fecha de recepción: 24/10/2019

Fecha de aceptación: 17/11/2019

RESUMEN: Los relatos de *inuentio* y *translatio* de las reliquias forman parte del dossier hagiográfico de un santo y aportan interesantes datos acerca de su culto a lo largo de los siglos. En el caso de S. Mercurio de Cesarea, los textos originales en griego se han perdido, pero conservamos dos colecciones de milagros en copto que narran el proceso de *inuentio* y *translatio* de los restos mortales del santo y existe también una tradición medieval sobre la *translatio* del mártir hasta Benevento (Italia). De todos estos textos se deduce cierto culto sanador de S. Mercurio basado en los tópicos habituales.

PALABRAS CLAVE: S. Mercurio — Hagiografía — *Inuentio* — *Translatio* — Culto

ABSTRACT: *Inuentiones* and *translationes* of the relics are part of the hagiographic dossier of a saint and provide interesting information about his cult over the centuries. For S. Mercurius of Caesarea the original texts in Greek have been lost, but we have two collections miracles in Coptic that narrate the *inuentio* and *translatio* of his relics and there is also a medieval tradition about his *translatio* to Benevento (Italy). From all these texts is deduced a healing cult of S. Mercurius based on the usual topics.

KEYWORDS: S. Mercurius — Hagiography — *Inuentio* — *Translatio* — Cult

Presentación

S. Mercurio de Cesarea (Capadocia) forma parte junto con Jorge, los dos Teodoros, Demetrio o Procopio del grupo de santos militares, esto es, soldados cristianos o

¹ Trabajo realizado tras la revisión, análisis y traducción de la documentación hagiográfica que conservamos sobre Mercurio de Cesarea para el volumen colectivo coordinado por Casas Olea, en prensa. Quisiéramos agradecer a los revisores anónimos de *SPhV* por las precisas puntualizaciones.

conversos martirizados en época imperial². Los orígenes de S. Mercurio mártir se difuminan en la Antigüedad Tardía y no es posible determinar con exactitud la veracidad de la leyenda, siendo, quizá, fruto de la casualidad y de la (mal)interpretación de diferentes hechos, sobre todo aquellos relacionados con el *miraculum* póstumo del asesinato de Juliano el Apóstata a partir de fuentes orientales³. Sea como fuere, se supone que S. Mercurio fue un soldado escita de padres cristianos que recibió la típica revelación angelical durante una batalla, despreciando los honores imperiales y convirtiéndose al instante en acérrimo defensor del cristianismo ante el emperador Decio, quien lo juzga, condena al martirio y a la pena máxima por decapitación el 25 de noviembre del año 250 o 251⁴.

Tal es, por tanto, el relato que se extrae de las diferentes *passiones* conservadas en las principales lenguas del cristianismo antiguo y medieval⁵. Sin embargo, la tradición oriental, por influencias diversas, incorporó a la leyenda de S. Mercurio el episodio fantástico de los cinocéfalos, que actúan, en principio, como antagonistas de los héroes (del padre y del propio santo) y después como auxiliares, cuando son convertidos al cristianismo⁶.

Esta fabulosa innovación no deja de ser anecdótica en la biografía de S. Mercurio, ya que fue realmente venerado en Oriente y Occidente por su vinculación con S. Basilio de Cesarea, receptor de las visiones divinas sobre el *miraculum* de la muerte de Juliano en la mayoría de las versiones⁷. Ahora bien, es importante señalar que el relato de la muerte del Apóstata no figura en las *passiones* bizantinas, lo que implica que es una tradición paralela que los hagiógrafos adoptaron por *contaminatio* con los textos historiográficos, mientras que su divulgación en Oriente se debe al hecho de formar parte de la *Historia de la iglesia de Alejandría*⁸. S. Basilio, Juliano y S. Mercurio quedarán unidos en la tradición cristiana desde entonces⁹.

² Además del clásico estudio de Delehaye (1975a), véanse Orsell (1993), Fernández Ubiña (2000: 340-363), Walter (2003) y Narro (2019: 187-209).

³ Vid., entre otros, Peeters (1921: 79-87), Baynes (1937), Binon (1937b: 85-88), Orlandi (1968: 87-145), Curta (1995: 111-113), Bouhol (2004: 111-115), Bidez (2004: 293-301), Bouffartigue (2006), Teja - Acerbi (2009) o Teitler (2017: 125-133).

⁴ Para configurar el trasfondo histórico y dotar de veracidad a los hechos se sitúa el martirio en la persecución *sui generis* orquestada por el emperador Decio (Llorca, 1976: 295-304; Santos Yanguas, 1994; Rives, 1999; Fernández Ubiña, 2000: 308-310; Selinger, 2004²: 27-82; Baslez, 2007: 297-326).

⁵ El estudio de referencia sigue siendo Binon (1937b), complemento a la edición de textos en Binon (1937a), aunque debe ser actualizado, sobre todo en lo relativo a las fuentes orientales.

⁶ Un sucinto análisis en Ibáñez Chacón (2019).

⁷ Orlandi (1968b: 127-137) y, con diferentes argumentos, Teja - Acerbi (2009: 188-190). Hay, no obstante, otra tradición nubia que cambia a S. Basilio por S. Pacomio; sin embargo, el texto debe ser estudiado con detalle a tenor de ciertas malinterpretaciones de Frend (1986).

⁸ Cf. Orlandi (1968b: 110-117). Edición y traducción latina de los fragmentos conservados en Orlandi (1968a); precisiones en Gribomont (1971).

⁹ Se pueden dar diversas muestras de su tradición/recepción: las comedias de Lope de Vega y Vélez de Guevara con el relato como argumento (Roux, 1978; Conti, 2010); un villancico popular capadocio que alaba a Basilio y al santo (Papadópolos-Kerameús, 1909; Dawkins, 1946); la existencia de un santo homónimo en la Etiopía del s. XV (edición del texto etíope y traducción latina en Conti Rossini [1904]).

El dossier documental sobre S. Mercurio es bastante completo, destacando las *passiones* griegas (BHG 1274-1276)¹⁰, latinas (BHL 5933-5935)¹¹, coptas¹² y etíopes¹³. Sin embargo, aquí nos centraremos en las diferentes leyendas que circularon sobre la *inuentio reliquiarum* y su correspondiente *translatio* a diferentes lugares, a fin de analizar qué tipo de culto pudo haber recibido el santo en sus nebulosos orígenes, dado que ha pasado a la posteridad casi exclusivamente como asesino del Apóstata.

En Oriente

La vida cultural de un mártir suele comenzar en su muerte, es decir, cuando recibe la corona del martirio, y S. Mercurio es, como la mayoría de los santos, decapitado, de modo que las referencias a la coronación celestial y las reliquias que aseguran conservar su cabeza (cf. *infra*) cumplen con lo que Dumézil denominó “mutilación paradójicamente calificadora”¹⁴. Ya muerto, su cadáver asume el típico aspecto de las reliquias: el cuerpo blanco “como la nieve” (ὡσεὶ χιών) despidе el habitual aroma a santidad¹⁵ (en concreto a incienso y mirra en determinadas versiones: μύρων καὶ θυμιαμάτων εὐωδία BHG 1274, BHG 1276), pero de la suerte de los restos mortales solo se dice que fueron enterrados en el lugar indicado, donde hacen milagros curativos (ιάσεις BHG 1274, ἰάματα BHG 1275, ὑγείας καὶ θεραπείας BHG 1276). Cabe suponer, por tanto, que S. Mercurio fue enterrado en Cesarea en el mismo lugar donde se ubicó su *martýrion*, pero de esta construcción apenas quedan restos¹⁶; de hecho, la representación del *Menologio de Basilio* es una simple idealización¹⁷ y la descripción que da el pseudo-Anfiloquio (9.89) puramente retórica. Para obtener más detalles sobre su *martýrion* debemos recurrir a la tradición copta, en concreto a dos encomios pseudepígrafos:

— Uno atribuido a S. Basilio de Cesarea, en dialecto sahídico, conservado en New York, Pierpont Morgan M. 588, fols. 27v-31r, del s. IX¹⁸ (clavis coptica 0078).

¹⁰ Ediciones en Binon (1937a) y Delehayе (1975²: 243-258).

¹¹ Los textos en las antiguas ediciones de Martène - Durand (1729: 743-750) y Giovardi (1730: 9-45).

¹² Los relatos completos en Budge (1915), Hyvernat (1922), Orlandi - Giuseppe Camaioni (1976); fragmentos en Till (1935: 39-41) y Orlandi (1974: 135-139).

¹³ Textos en Budge (1915: 1161-1187).

¹⁴ Con esta expresión se refiere Dumézil (1996: 276) al hecho de que “una divinidad sea privada o se prive ella misma del órgano que, por lo normal, le es necesario para desempeñar la función que constituye su atributo”, aplicado a los dioses y héroes indoeuropeos, pero extendible, creemos, a los santos cristianos; recuérdese, entre otros, los casos de Lucía o Apolonia. Dedicaremos un estudio al tema.

¹⁵ Tópico de cuño clásico bien explotado por el cristianismo (Deonna, 1939; Classen *et al.*, 1994; Pratsch, 2005: 219-220; Brazinski – Fryxell, 2013).

¹⁶ Cf. Bernardakis (1908: 24), Binon (1937b: 91-92), Destephen (2015: 99).

¹⁷ En la versión ilustrada del *Vat. gr.* 1613 (s. X), fol. 206r; hay edición facsímil (Franchi De' Cavalieri, 1907).

¹⁸ Edición y traducción en Weidmann (1991).

- Otro asignado a S. Acacio de Cesarea, conservado en varias copias completas: en dialecto sahídico en New York, Pierpont Morgan M. 588, fols. 8v-27v¹⁹ (clavis coptica 0002), y en London, BL Or. 6802, fols. 25r-43v, del s. XI²⁰ (clavis coptica 0001); en dialecto fayúmico en New York, Pierpont Morgan M. 589, fols. 8v-30v, del s. IX²¹.

Estos encomios homiléticos relatan las fases cruciales del culto de S. Mercurio (al parecer) en Capadocia, en todo lo cual los *miracula* son indispensables para reafirmar el poder del santo²². Ahora bien, mientras que se conocen el origen y los medios de conservación/transmisión de las colecciones de milagros para otros santos²³, se han perdido las versiones griegas relativas a S. Mercurio y las colecciones coptas de *miracula* encadenados representan el desarrollo local de la tradición hagiográfica copta sobre el santo.

En el encomio atribuido a S. Acacio se relatan 7 milagros que, poco a poco, van configurando los momentos clave en la instauración del culto a S. Mercurio: *inuentio*, *translatio*, consagración del *martýrion* e institucionalización de la festividad. Así, en el primero se cuenta cómo una viuda pagana idolatraba la imagen de un ibis de oro y quedó milagrosamente ciega; el santo se aparece a un «obrero» (εργατης, cf. Ahmed, 2010: 123) vecino de la viuda ciega y le revela la localización de su cuerpo y que iba a destruir el ídolo y a sanar a la viuda. Ante el milagro el obrero se apresura a buscar los restos del mártir, pero es entorpecido por el hijo de la viuda, al que castiga S. Mercurio por medio de un caballo parlante. Las reliquias son halladas, la viuda sanada y los presentes convertidos al cristianismo. En el segundo milagro se cuenta cómo el propio cadáver de S. Mercurio da indicios del lugar donde quiere ser depositado: primero levantándose de su tumba y caminando hacia la ciudad, y después haciéndose muy pesado para no ser movido del lugar donde quería que erigieran su santuario. El tercer milagro narra el episodio milagroso del buey herido²⁴ por otro buey mientras se comenzaban los trabajos de construcción del *martýrion* sufragado por la familia de la viuda; el santo castigó al buey impetuoso haciéndolo «manso» (οὔμνητῆρμερος)²⁵ y privándolo de su cornamenta. En el cuarto milagro cierto magistrado pagano pretende robar los ladrillos fabricados para la construcción del santuario de S. Mercurio y el santo hace que sea atacado por uno de sus camellos, que lo arrastra hasta el lugar exacto para erigir el *martýrion*; una vez allí, pidió perdón, fue curado e hizo bautizar a toda su familia. En el quinto milagro otro ciudadano roba la madera recogida para la construcción del santuario y es enloquecido por el santo;

¹⁹ Edición fotográfica en Hyvernat (1922), versión bilingüe en Orlandi - Giuseppe Camaioni (1976), a leer con las reseñas de Devos (1976), Osing (1977) y Godron (1980). Uno de los revisores de la revista nos señala la existencia de una versión árabe en Paris, BnF, Arabe 4782, ff. 18r-65v.

²⁰ Edición y traducción en Budge (1915: 256-399 [texto], 828-871 [traducción inglesa]).

²¹ Edición fotográfica en Hyvernat (1922).

²² Pratsch (2005: 225-297), Efthymiadis (2014), Narro (2017), entre otros.

²³ Delehayé (1910), Grégoire (1987: 159-162), Efthymiadis (1999), Aigrain (2000: 178-185).

²⁴ Hay un error en la traducción de Di Giuseppe en Orlandi (1976: 73), pues el relato no se refiere a un «camello ferito», sino a un «buey» o algún tipo de animal de carga con cuernos, que es lo que significa τβνη (pl. τβνοογε), cf. Crum s.v.

²⁵ Literalmente significa «sin, privado de deseo», cf. Crum s.v.

es perdonado y sanado a condición de trabajar en la obra santa. El sexto milagro relata los impedimentos puestos por un sacrílego judío a la decoración milagrosa del interior del santuario²⁶; S. Mercurio lo ataca con su lanza y aquel, pidiendo clemencia, es perdonado por intercesión de un ángel. El judío y su esposa se convierten: él asume el nombre de Zacarías y ella el de Elisabeth, que era estéril, pero al poco tiempo tuvieron gemelos, llamando a uno Mercurio y al otro Juan, por el Bautista²⁷. Finalmente, el séptimo milagro narra los novelescos hechos acontecidos cuando el santuario ya estaba construido: había cierto magistrado de una población cercana a Gaza²⁸ que tenía una hija adoptada. Otro magistrado tenía un hijo para el que pide la mano de la muchacha, pero aquel se negó y el joven, movido por el mal de amores, recurrió a las artes de un mago que, mediante una figurilla de la joven (ΖΟΔΙΟΝ)²⁹, le produjo una enfermedad. Como esta no remitía, sus padres la llevaron al *martýrion* tres días antes de la festividad del santo, donde su cuerpo sufría más, como si estuviera endemoniada. S. Mercurio se aparece al joven, ordenándole buscar al mago y llevarlo al santuario; este rehusa y el joven pide perdón a los padres de la muchacha que, por intervención del santo, se la conceden en matrimonio. Durante la festividad de S. Mercurio aparece el mago y unos demonios lo atacan a él y a los asistentes, pero son vencidos por el santo, quien obliga al mago a retirarse al desierto. Los jóvenes son desposados y toda la ciudad celebra anualmente los milagros de S. Mercurio.

Los personajes que intervienen en cada episodio son, por lo general, anónimos, muchos de ellos definidos a partir de sus profesiones (obrero, magistrado), todo lo cual conecta el relato con la universalidad de los cuentos populares. Así, la mayoría funciona como oponentes del héroe-santo (la viuda idólatra, su soberbio hijo, el magistrado avaro, el ladrón, el judío converso³⁰ y el mago), pero nada tienen que hacer contra los poderes divinos y acaban finalmente convertidos al cristianismo y funcionando con asistentes del héroe. Junto a los personajes humanos no pueden faltar los animales³¹, también protagonistas de milagros, como el caballo parlante o el buey impetuoso del tercer milagro, lo que aporta al relato un aire fabuloso que culmina en la historia del joven enamorado del último milagro —estrechamente relacionado con los tópicos de la novela

²⁶ Este relato podría estar figurado en London, BL, Or. 6081, fol. 1v (Budge 1915: XLVI; Binon, 1937b: 129).

²⁷ No solo Zacarías y Elisabeth son los padres del Bautista, como señala Godron (1980: 220), sino que la esterilidad y la presencia del ángel también son motivos de tradición neotestamentaria, cf. Lc. 1:5-25. Juan el Bautista es, junto a Jesús y María, la figura bíblica más venerada en la iglesia copta (Aranda Pérez 1991).

²⁸ Además de la supuesta localización de los hechos en Cesarea de Capadocia, esta es la única referencia espacial precisa que se da en la colección de milagros. Como es sabido, no hay que tener muy en cuenta las referencias geográficas en la hagiografía, dado que carecen de precisión y veracidad, y, en nuestro caso, se ha debido confundir la Cesarea capadocia con la de Judea; esta confusión se mantiene hasta hoy en Egipto (Legrain, 1914: 32).

²⁹ Seguimos la interpretación de Godron (1980: 221), acorde con la praxis antigua de la utilización de figurillas para la magia coercitiva (Faraone, 2001: 41-42).

³⁰ Esencial en la tradición antisemita de los siglos VII-VIII: véanse los trabajos reunidos en Dragon - Déroche (2010).

³¹ Cf. para otras tradiciones hagiográficas (Grégoire, 1987: 405-412; Voisenet, 1994: 138-149).

griega³²– y la instauración de su festividad anual. Es probable, por tanto, que sobre la base de una colección de milagros griega la hagiografía copta añadiera los elementos de carácter popular y folclórico que le son propios³³.

En cuanto al otro encomio, forma parte de la abundante literatura copta en torno a S. Basilio de Cesarea (Orlandi - Gribomont, 1975) y, supuestamente, fue pronunciado con ocasión de la festividad del santo. Solo contiene 5 milagros, más la indispensable muerte de Juliano, en un tono similar a la colección anterior: en el primero, un “mercader” (πραγματευτης, cf. Ahmed, 2010: 139) de nombre Agatonico había prometido sufragar la construcción del *martyrion*, pero se gastó el dinero en comida y bebida; el santo se le apareció y le recordó su promesa, por lo que el mercader inició enseguida la construcción del santuario. En el segundo, el “jefe de obra” (αρχιτεκτων, cf. Ahmed, 2010: 118) del santuario muere por culpa del Diablo envidioso, que lo empujó cayendo despeñado en el suelo; S. Mercurio lo resucitó haciéndole la señal de la cruz. En el tercer milagro se cuenta que, ya construido el santuario, apareció una horda de sármatas que rapta a muchos fieles; el santo, asistido por un ejército celestial, los persiguió, matando a muchos enemigos con su lanza y liberando a los prisioneros. El cuarto milagro refiere la enfermedad enviada a cierta mujer rica que no había contribuido con los gastos del *martyrion*; acudió suplicante al santuario y fue sanada por S. Mercurio a cambio de que fuese caritativa con los pobres. Finalmente, unos ladrones fueron cegados tras robar ciertos objetos sagrados y, cuando intentaron venderlos al administrador del santuario, nada más escuchar el nombre del santo recobraron la vista y fueron perdonados. Las coincidencias con la serie de *miracula* pseudo-acacianos es evidente, pero la atribuida a S. Basilio destaca por el hecho de aportar verosimilitud histórica a los acontecimientos, situando la construcción del *martyrion* en época del emperador Joviano (ca. 363-364), sucesor de Juliano y más tolerante con el cristianismo (Llorca, 1976: 425). Sea como sea, ambos relatos tienen como principal función dotar de soporte narrativo a la institucionalización del culto a S. Mercurio en Cesarea y lo mismo cabe decir de los relatos sobre la *translatio* a Occidente³⁴.

Translatio

La *historia traslationis* se ha transmitido con ligeras diferencias en varias redacciones:

³² Las consecuencias negativas de la pasión amorosa se dan, por ejemplo, en la novela de Caritón de Afrodiasias: Quéreas cree que Calíroo lo engaña, por lo que la golpea y ella queda como muerta (tópico de la muerte aparente: [Brioso Sánchez, 2007 y 2008]); la magia (benéfica y maléfica) es un motivo recurrente en la novela grecolatina y su uso erótico esencial para interpretar determinados fragmentos (Stramaglia, 1991).

³³ Las críticas de Delehay (1922: 148-154) a la hagiografía copta por su imaginación desbordada han sido atenuadas por Orlandi (1981: 220-223) o Papaconstantinou (2011).

³⁴ Una amplia panorámica de *traslationes* contemporáneas en Vocino (2008).

- *BHL* 5936, *translatio* en prosa conservada en un manuscrito beneventano de principios del s. XII³⁵.
- *BHL* 5937, *translatio* en prosa conservada en Veroli, Biblioteca Giovardiana, ms. 1, fols. 15r-21v, del s. XII³⁶ y en Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 457, fols. 52v-56v, del s. XIV (ed. Martène - Durand 1729: 751-756).
- *BHL* 5938a, *translatio* hexamétrica conservada en el mismo *Verolensis* 1, fols. 11r-13r³⁷.
- *BHL* 5938b, *translatio* en prosa de Roma, Biblioteca Alessandrina, ms. 96, fols. 209v-213v, del s. XVII y aún inédita.
- Fuera de *BHL* se conoce una *translatio* hímica atribuida a Pablo Diácono (720-799), pero, por lo general, el poema se considera pseudepígrafo³⁸.

En síntesis, los textos vienen a decir que el emperador Flavio Heraclio Constantino III, más conocido como Constante II (†668)³⁹, se llevó las reliquias de S. Mercurio de Capadocia y las transportó consigo durante la campaña militar que inició en el año 661 contra los longobardos desde el sur de Italia⁴⁰. Tras la derrota, los tres monjes que custodiaban los restos los escondieron por orden del santo en la ciudad de Quitodécimo, antigua *Aeclanum*⁴¹, donde permanecieron ocultos y olvidados durante 95 años, hasta que el *princeps* Arequis II de Benevento (†787)⁴², por inspiración divina, tomó la determinación de buscarlos y trasladarlos a Benevento. Después de una ardua búsqueda, Arequis localizó las reliquias y durante el traslado a Benevento el *princeps* tuvo que aumentar sus votos para que el carro, milagrosamente detenido sobre el puente del río Calore, continuara con el trayecto hasta Santa Sofía de Benevento⁴³, donde fueron depositados el 26 de agosto del año 768.

No hay duda de la creación *ad hoc* de esta historia, basada en la existencia en *Aeclanum* de un antiguo culto a un desconocido *Mercurius martyr*, según la breve referencia del *Martyrologium Hieronymianum* (s. V)⁴⁴ de la que parten Delehaye (1908)

³⁵ Texto en Borgia (1763: 221-232) y Waitz (1878: 576-578); según Binon (1937b: 44), Delehaye (1966: 189) o Wood (2010: 198) podría ser la redacción más antigua.

³⁶ Edición en Giovardi (1730: 55-62), que ha actuado en exceso sobre el texto (Wood 2010: 198-199).

³⁷ Texto en Giovardi (1730: 63-65) y Waitz (1878: 578-580).

³⁸ Así desde Bethmann (1851: 290-291) o Dahn (1876: 71); el texto en *PL* XCV, 1600.

³⁹ Sobre la vida y obra del Emperador sigue siendo de referencia Kästner (1907), a completar con Haldon (1997: 53-63).

⁴⁰ Las principales fuentes latinas son el *Liber Pontificalis*, cap. 78 y la *Historia de los longobardos* de Pablo Diácono, libro v, caps. 6-11, aunque en ningún momento hablan de Mercurio, como tampoco las numerosas referencias en las crónicas bizantinas y orientales. Sobre la expedición italiana del Emperador bizantino véanse, sobre todo, Kästner (1907: 79-87), Maisano (1975), Corsi (1977-1979), Stratos (1982) y Mecella (2011).

⁴¹ Enclave que sobrevivió hasta el s. VIII (Lo Pilato 2013).

⁴² Llevó a cabo una incesante labor política, diplomática y evergética en toda la región, destacando su interés por la recuperación de reliquias; véanse, entre otros, Delogu (1977: 13-69), Plebani (2002), Rotili (2010: 49-66), Indelli (2011), Zornetta (2018: 119-129) y los trabajos recientemente compilados en Rotili (2017).

⁴³ Acerca del trasfondo de la construcción de esta basílica véase, sobre todo, Esposito (2017).

⁴⁴ Comentario en Quentin - Delehaye (1931: 467-468). La presencia del culto a S. Mercurio se documenta en otras zonas de influencia bizantina (Binon, 1937b: 118; Halkin, 1952: 135, n. 3).

para plantear una confusión entre ambos santos homónimos⁴⁵ y Binon (1937b: 52) para incidir en la idea de la apropiación de los escasos datos sobre el *martyr indigena* por parte de un hagiógrafo de buenas intenciones y mucha imaginación; sin embargo, a nuestro juicio, tal apropiación cultural se corresponde perfectamente con el *modus operandi* de Arequis II⁴⁶, a quien, incluso, se le ha atribuido la composición de una de las *passiones* latinas (Wood, 2010: 198).

Las reliquias de S. Mercurio y su culto

Para el tema que nos ocupa, en la *historia traslationis* a Occidente no se especifica la naturaleza exacta de las reliquias de S. Mercurio, como tampoco en el *miraculum* contemporáneo de *BHL* 5938d⁴⁷: el santo se aparece a dos monjas para augurar la muerte del impío Adelmondo⁴⁸, que había expoliado su santuario, una evidente adaptación del episodio de la muerte de Juliano y de la tradición greco-copta⁴⁹.

Según Binon (1937b: 94), las reliquias de Mercurio pudieron haber desaparecido de Cesarea en fecha temprana y solo el pseudo-Anfiloquio detalla que ἔνθα καὶ αὐτὸς κατέκειτο καὶ τὰ ὄπλα αὐτοῦ (9.83: “y allí yacían él y sus armas”), lo que resulta esperable a tenor de su *status* de santo militar; de hecho, en diversos documentos del Monte Atos se alude a la custodia de la cabeza, de diferentes partes del cuerpo, del casco y del escudo⁵⁰. En Egipto se conservan otros restos indefinidos, por ejemplo, en El Cairo y en Luxor (Legrain, 1914: 19), y también varias ciudades italianas aseguran custodiarlos (Binon 1937b: 99-102): se cree que reposan en la Cripta de San Guillermo del santuario de MonverGINE (Mercogliano, Avellino), a donde fueron trasladados por el rey Guillermo en el año 1156 (Mastrullo, 1663: 26; Borgia, 1763: 217-220; Roccia, 2015: 36-39); de ellos se extrajo una parte del brazo para enviarla a Toro (Molise), según reza en el acta de entrega de la reliquia el 26 de agosto de 1935 (la efeméride de su depósito en Benevento)⁵¹. En España se custodian en el Real Monasterio de El Escorial dos reliquias:

⁴⁵ Seguido, entre otros, por Sauget (1967) o Roccia (2015); por su parte, Pedroni (2014) establece una serie de conexiones simbólicas y culturales a veces difíciles de sostener. El llamado *Martirologio de Usardo*, sin embargo, lo consigna para el 15 de junio en Benevento, dato que no coincide con la fecha ni con el lugar del martirio de Mercurio de Cesarea, luego se ha entendido como la conmemoración previa a la confusión de ambos santos homónimos (Dubois, 1965: 247; Roccia, 2015: 31-32).

⁴⁶ Para otros casos Belting (1962), Vuolo (1996: 202-217), Martin (2000: 46-47), Plebani (2002: 567-568), Lofoco (2007: 188-190), Indelli (2011: 151-155). Zornetta (2018: 127-129) destaca el hecho de que en su mayoría las reliquias procedan de distintos lugares de Italia, realizando una centralización cultural en Benevento.

⁴⁷ Se conserva después de una traducción latina de los textos griegos sobre la muerte de Juliano en copia manuscrita de los siglos XVI-XVII, si bien el original podría ser un ejemplar beneventano del s. IX (Orlandi, 1967).

⁴⁸ Hay constancia de un convento benedictino en Santa Sofía de Benevento, sustituido en el s. X por uno masculino (Martin, 2000: 45-63; Zornetta, 2019: 8-15).

⁴⁹ Otros casos de adaptación del *miraculum* a relatos medievales en Krappe (1928).

⁵⁰ Véanse Binon (1937b: 94-96) y Meinardus (1970: 217). En Constantinopla no tenía ninguna iglesia a él consagrada, pero sí hay reliquias en otros centros de culto ortodoxo (Meinardus, 1970: 218).

⁵¹ Para otras iglesias a él consagradas (Lofoco, 2007; Mascia, 2009; Roccia, 2015: 100-111).

el cuerpo entero y el cuerpo con la cabeza por separado, procedentes de diversos lugares de Alemania (Del Estal, 1998b: 1201 y 1999: 761; Mediavilla Martín - Rodríguez Díez, 2004: 703, 764, 766).

Los restos mortales de un santo –relacionados en parte con la tradición clásica del culto a los héroes y a los dioses evemerizados⁵²– adquieren un *status* mágico que los hace objeto de deseo para los cristianos y de recelo para los paganos, por lo que su control será indispensable para unos y otros (Hunt, 1981; Boesch Gajano, 1999; Leemans *et al.*, 2003: 9-12; Salisbury, 2004: 30-44; Saxer - Heid, 2007; Brown, 2012: 95-112). El poder milagroso de las reliquias suele estar vinculado a la experiencia vital del santo, pero en el caso de S. Mercurio no hay una conexión evidente y el carácter sanador de su culto solo tiene que ver con las veces que él mismo fue sanado durante la tortura, lo que configura el único cuasi-milagro destacable del santo en vida⁵³; así, en el propio encomio copto atribuido a Acacio se dice expresamente que recibió el don de la curación y del exorcismo por las torturas recibidas (Orlandi - Giuseppe Camaioni 1976: 54-55). No obstante, el carácter curativo del culto a S. Mercurio se evidencia, sobre todo, en las colecciones de *miracula* coptos, que podemos clasificar en dos tipos⁵⁴:

- Sanaciones espontáneas, llevadas a cabo por el santo para complacer a quienes acuden a él piadosos (la fertilidad de la judía conversa, por ejemplo), o bien a quienes le son favorables (como el resucitado en el encomio atribuido a S. Basilio).
- Curaciones vengativas o paliativas, es decir, realizadas para emendar el castigo que previamente el santo ha enviado al personaje en cuestión. Estas son las más frecuentes, dado que ponen de relieve no solo la vileza del ser humano, sino también la piedad y el poder sanador de S. Mercurio; además, por lo general concluyen en la conversión de los paganos, incluyendo al judío y al mago de los milagros pseudo-acacianos.

Por otro lado, también cabe analizar el *status* social de los protagonistas de los milagros del santo. Así, la mayor parte de los personajes pertenece a las clases dirigentes y privilegiadas de Cesarea y en el caso concreto de los milagros pseudo-acacianos estos se desarrollan en torno a familias de magistrados o de personas con cierto poder económico y que podrían tener la primacía en la construcción y administración del santuario, aunque también hay obreros, ladrones y extranjeros. Opera, por tanto, esa universalidad que se pretende aplicar a los poderes curativos sobre personas de cualquier *status* social con una clara intención propagandística del santuario capadocio para hacerlo un lugar de peregrinación religioso-sanitaria para todas las clases sociales⁵⁵.

⁵² Delehaye (1962: 127-131), Coppola (2008), Winiarczyk (2013: 29-41, Narro 2019: 16-17; esenciales las puntualizaciones de Brown (2012: 16-17).

⁵³ Acerca de los milagros producidos durante los martirios véase el estudio de Delehaye (1912: 287-303); para los diferentes milagros que operan los santos medio-bizantinos es referencia onligada el trabajo de Pratsch (2005: 225-297).

⁵⁴ Seguimos como base metodológica el estudio de Narro (2015-2016).

⁵⁵ Como se desprende de las colecciones bizantinas (Narro, 2015-2016: 108-109); desde otro punto de vista, también aboga por la propaganda religiosa Csepregi (2011).

En cuanto al ritual propiamente dicho, los relatos son muy parcos en detalles, pero gracias a los encomios homiléticos coptos se sabe que:

- La curación de las enfermedades en su santuario no solo se hacía *in situ*, sino que su poder sanador podría ser efectivo “para quienes incluso le suplicaran desde un lugar lejano” (Μῆ ΝΕΤΝΑΣΕΠΩΠΩ ΟΝ Ζῆ ΖῆΜΑ ΕΥΟΥΗΥ) (Orlandi - Giuseppe Camaioni, 1976: 54-55).
- Los frutos de la persea (ΠΟΥΗ) empleada para la construcción del enrejado de la capilla se utilizaron como amuletos (ΦΥΛΑΚΤΥΡΟΝ) (Orlandi - Giuseppe Camaioni 1976: 88-89)⁵⁶.
- Anualmente la gente acudía al santuario vestida de blanco (ΑΓΛΕΥΚΟΦΟΡΕΙ) y cantaba himnos hasta el amanecer (lit. “hasta salir la luz” ΩΑΝΤΕ ΠΟΥΘΕΙΝ ΩΑ).

Conclusiones

En síntesis, S. Mercurio debe incluirse, aun de forma algo forzada, en el grupo de mártires dedicados exclusivamente a la curación de enfermedades⁵⁷ y, a causa de la consabida continuidad de los centros incubatorios paganos en el culto de los santos curanderos, no sería descartable la existencia en Cesarea de un culto local previo a la invención de este santo. Sin embargo, no hay rastro de ello en las fuentes más antiguas y tampoco nos sirve para avalar esta hipótesis la teoría de la invención de S. Mercurio a partir de la errónea *interpretaio graeca* del sirio *Mâr Qurios*, en griego Κυρίων, uno de los cuarenta mártires de Sebaste⁵⁸ enviado a matar al Apóstata⁵⁹, pues no se conoce ningún culto sanador relacionado con estos mártires. Los poderes curativos de S. Mercurio, si no proceden de la asimilación con un culto pagano desconocido (lo cual no sería descartable), son una atribución posterior para completar la invención en torno a su figura con elementos comunes a otros santos. No obstante, todavía hoy es invocado en los cánticos egipcios como “sanador” de los que sufren y de los poseídos (Legrain, 1914: 35).

⁵⁶ Hay una incongruencia: la persea es un árbol propiamente egipcio utilizado en el culto pagano (Caneva 2016), no existiría en Capadocia.

⁵⁷ Delehay (1925: 7) divide entre santos exclusivamente curanderos y santos que, además de otros milagros, también curan.

⁵⁸ Sobre los cuales Delehay (1899), Buckle (1921), Maraval (1999, Walter 2003: 170-176). En *BHG* 1201 Cirión o Curión tiene un papel más destacado que el resto.

⁵⁹ De donde la tesis antes aludida de Peeters (1921: 79-87), seguido por Binon (1937b: 19-22, 85-88), Gribomont (1971: 487-488), Bouhol (2004: 113), etc. Teja - Acerbi (2009: 188-189), en cambio, inciden en el culto de los Cuarenta en Capadocia para confirmar el origen greco-capadocio de la leyenda.

Bibliografía

- AHMED, S.S. (2010), «Professions, Trades, Occupations, and Titles in Coptic (Alphabetically), I», *Journal of Coptic Studies* 12, 115-148.
- ARANDA PÉREZ, G. (1991), «John the Baptist, Saint», *The Coptic Encyclopedia* 5, 1354-1357.
- AIGRAIN, R. (2000), *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles.
- BASLEZ, M.-F. (2007), *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris.
- BAYNES, N.H. (1937), «The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend», *The Journal of Roman Studies* 27, 22-29.
- BELTING, H. (1962), «Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 143-193.
- BERNARDAKIS, G. (1908), «Notes sur la topographie de Césarée de Cappadoce», *Échos d'Orient* 68, 22-27.
- BETHMANN, L. (1851), «Paulus Diaconus Leben und Schriften», en *Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellschriften deutscher Geschichten des Mittelalters* 10, 247-334.
- BIDEZ, J. (2004), *Vita di Giuliano Imperatore*, trad. it. Rimini.
- BINON, S. (1937a), *Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée*, Louvain.
— (1937b), *Essai sur le cycle de St Mercure*, Paris.
- BOESCH GAJANO, S. (1999), «Reliques et pouvoirs», en E. Bozóky - A.-M. Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, pp. 255-269.
- BORGIA, S. (1763), *Memorie istoriche della Pontificia Città di Benevento*, vol. I, Roma.
- BOUFFARTIGUE, J. (2006), «Malalas et l'histoire de l'empereur Julien», en S. Boularot et al. (eds.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas II*, Paris, pp. 137-152.
- BOULHOL, P. (2004), «La geste des saints et l'histoire du monde. À propos des sources hagiographiques de Malalas», en J. Beaucamp et al. (eds.), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, vol. I, Paris, pp.103-116.
- BRAZINSKI, P. – FRYXELL, A. (2013), «The Smell of Relics: Authenticating Saintly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration», *Papers from the Institute of Archaeology* 23, 1-15.
- BRIOSO SÁNCHEZ, M. (2007), «El motivo de la muerte aparente en la novela griega (I)», *Habis* 38, 249-269.
— (2008), «El motivo de la muerte aparente en la novela griega (II)», *Habis* 39, 245-266.
- BROWN, P. (2012), *Le culte des saints*, trad. fr. Paris.
- BUCKLE, D.P. (1912), «The Forty Martyrs of Sebaste: A Study of Hagiographic Development», *Bulletin of the John Rylands Library* 6, 352-360.
- BUDGE, E.A.W. (1915), *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London.

- CANEVA, S. (2016), «The persea tree from Alexander to Late Antiquity: A contribution to the cultural and social history of Greco-Roman Egypt», *Ancient Society* 46, 39-66.
- CLASSEN, C. *et al.* (1994), *Aroma: The Cultural History of Smell*, London.
- CONTI ROSSINI, C. (1904), *Scriptores Aethiopici*, vol. XVI. *Vitae Sanctorum Indigenarum*, Paris.
- CONTI, S. (2010), «Un autor antiguo en la tradición cultural española: el emperador Juliano el Apóstata en la literatura del siglo XVII», en F. Lisi Bereterbide (ed.), *Tradición clásica y Universidad*, Madrid, pp. 173-189.
- CORSI, P. (1977), «Costante II in Italia», *Quaderni Medievali* 3, 32-72.
 — (1978), «Costante II in Italia (continuazione)», *Quaderni Medievali* 5, 57-107.
 — (1979), «Costante II in Italia (fine)», *Quaderni Medievali* 6, 75-149.
- CRACCO RUGGINI, L. (1981), «Costante II, l'anti-Costantino», en L. Gasperini (ed.), *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma, pp. 543-559.
- CRUM, W.E. (1939), *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- CSEPREGI, I. (2011), «Theological Self-Definition in Byzantine Miraculous Healing», en O. Gecser *et al.* (eds), *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period*, Budapest- New York, pp. 17-30.
- CURTA, F. (1995), «How to do Things with Saints: On the Iconography of St. Mercurius's Legend», *Revue roumaine d'histoire* 34, 109-129.
- DAHN, F. (1876), *Paulus Diaconus*, Leipzig.
- DAWKINS, R.M. (1946), «A Byzantine Carol in Honour of St. Basil», *The Journal of Hellenic Studies* 66, 43-47.
- DEL ESTAL, J.M. (1998), «Inventario del Archivo Hagiográfico de El Escorial», *Ciudad de Dios* 211, pp. 1145-1220.
 — (1999), «Inventario de las reliquias veneradas en el Real Monasterio de El Escorial», *Ciudad de Dios* 212, 723-794.
- DELEHAYE, H. (1899), «The Forty Martyrs of Sebaste», *American Catholic Quarterly Review* 24, 161-171.
 — (1910), «Les premiers libelli miraculorum», *Analecta Bollandiana* 29, 427-434.
 — (1912), *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles.
 — (1922), «Les martyrs d'Égypte», *Analecta Bollandiana* 40, 5-154, 299-364.
 — (1962), *The Legends of the Saints*, trad. ing. New York.
 — (1966), *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles.
 — (1975²), *Les légendes grecques des saints militaires*, New York.
- DELOGU, P. (1977), *Mito di una città meridionale. Salerno, sec. VIII-XI*, Napoli.
- DEONNA, W. (1939), «Εὐωδία. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus», *Genava* 7, 163-263.
- DESTEPHEN, S. (2015), «Martyrs locaux et cultes civiques en Asie Mineure», en J.-P. Caillet *et al.* (eds.), *Des dieux civiques aux saints patrons*, Paris, pp. 59-116.
- DEVOS, P. (1976), Reseña de Orlandi - Di Giuseppe Camaioni (1976), *Analecta Bollandiana* 94, 425-428.
- DRAGON, G. – DÉROCHE, V. (2010), *Juifs et chrétiens en Orient byzantine*, Paris.

- DUBOIS, J. (1965), *Le Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruxelles.
- DUMÉZIL, G. (1996), *Mito y epopeya III*, trad. esp. México.
- EFTHYMIADIS, S. (1999), «Greek Byzantine collections of miracles. A Chronological and bibliographical survey», *Symbolae Osloenses* 74, 195-211.
- (2014), «Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)», en S. Efthymiadis (ed.) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. II, Farnham - Burlington, pp. 103-142.
- ESPOSITO, L. (2017), «Il culto di Santa Sofia matrona nella Benevento longobarda», en M. Rotili (ed.), *Tra I longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento*, Padova, pp. 319-353.
- FARAONE, Ch.A. (2001), *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (Mass.).
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2000), *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (2007), *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613)*, 2 vols., Torino.
- FREND, W.H.C. (1986), «Fragments of an *Acta Martyrum* from Q'asr Ibrim», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 29, 66-70.
- GIOVARDI, V. (1730), *Acta passionis et translationis Sanctorum martyrum Mercurii et XII Fratrum*, Roma.
- GODRON, G. (1980), «À propos d'un récent ouvrage concernant Saint Mercure», en J. Vercoutter (ed.), *Livre du centenaire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire, pp. 213-223.
- GRÉGOIRE, R. (1987), *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Monastero San Silvestro Abate.
- GRIBOMONT, J. (1971), «L'historiographie du trône d'Alexandrie», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7, 478-490.
- HALDON, J.F. (1997), *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge.
- HALKIN, F. (1952), «Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie», *Analecta Bollandiana* 70, 116-137.
- HYVERNAT, H. (1922), *Codices coptici photographice expressi Bibliothecae Pierpont Morgan*, Roma-New York.
- IBÁÑEZ CHACÓN, Á. (2019), «San Mercurio y los cinocéfalos: hagiografía y folclore», *Collectanea Christiana Orientalia* 16, 31-50.
- (en prensa) «Mercurio de Cesarea (Capadocia)», en M. Casas Olea (coord.), *Héroes santos: textos hagiográficos y religión popular en el Cristianismo oriental*, Granada.
- INDELLI, T. (2011), *Arechi II. Un principe longobardo tra due città*, Salerno.
- KÄSTNER, J. (1907), *De imperio Constantini III*, Leipzig.
- KRAPPE, A.H. (1928), «La vision de Saint Basile et la légende de la mort de l'empereur Julien», *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 7, 1029-1034.

- LEEMANS, J. *et al.* (2003), *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*, London - New York.
- LEGRAIN, G. (1914), *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Égypte*, Bruxelles - Paris.
- LLORCA, B. (1976), *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, Madrid.
- LOFOCO, L. (2007), «Il culto di S. Mercurio a Serracapriola (Fg)», en A. Gravina (ed.), *Atti del 27 convegno nazionale sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia*, San Severo, pp. 183-190.
- LO PILATO, S. (2013), «Il territorio di *Aeclanum* in età tardoantica ed altomedievale», en G. Passaro (ed.), *Mons. Nicola Gambino. Sacerdote e storico dell'Irpinia antica nel ricordo di amici ed estimatori*, Grottaminarda, pp. 59-96.
- MAISANO, R. (1975), «La spedizione italiana dell'Imperatore Costante II», *Siculorum Gymnasium* 28, 140-168.
- MARAVAL, P. (1999), «Les premiers développements du culte des XL Martyrs de Sébastée dans l'Orient byzantin et en Occident», *Vetera Christianorum* 36, 193-211.
- MARTÈNE, E. - DURAND, U. (1729), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, vol. VI, Paris.
- MARTIN, J.-M. (2000), *Chronicon Sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, 2 vols., Roma.
- MASCIA, G. (2011), «San Mercurio, chi era costui?», *Il bene comune* 11, 90-95.
- MASTRULLO, A. (1663), *Montevergine Sagro*, Napoli.
- MECELLA, L. (2011), «Brevi note sulla spedizione di Costante II in Italia: il percorso da Taranto a Roma», en G. Casagrande (ed.), *Paesaggi della via Appia. Fra Geografia e Storia*, Morolo, pp. 27-51.
- MEDIAVILLA MARTÍN, B. - RODRÍGUEZ DÍEZ, J. (2004), *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial*, Madrid.
- MEINARDUS, O.F.A. (1970), «A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church», *Oriens Christianus* 54, 130-278.
- NARRO, Á. (2015-2016), «Los beneficiarios de las curaciones de los santos en las primeras colecciones de milagros bizantinas (siglos IV-VII)», *Revue des Études Tardo-antiques* 5, pp. 89-109.
- (2017), «Tópicos retóricos en la primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)», *Estudios Clásicos* 151, 93-122.
- (2019), *El culto a las santas y los santos en la Antigüedad Tardía y la época bizantina*, Madrid.
- ORLANDI, T. - GRIBOMONT, J. (1975), «Basilio di Cesarea nella letteratura copta», *Rivista degli studi orientali* 49, 49-59.
- ORLANDI, T. - DI GIUSEPPE CAMAIONI, S. (1976), *Passione e miracoli di S. Mercurio*, Milano-Varese.
- ORLANDI, T. (1967), «I *Miracula S. Mercurii*: testo latino inedito da un manoscritto della Vallicellana», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 101, 263-272.
- (1968a), *Storia della Chiesa di Alessandria*, vol. I, Milano - Varese.

- (1968b), *Studi copti*, Milano-Varese.
- (1974), *Papiri Copti di contenuto teologico*, Wien.
- (1981), «I santi della Chiesa copta», en AA.VV., *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna, pp. 205-223.
- ORSELLI, A.M. (1993), *Santità militare e culto dei santi militari nell'impero dei Romani (secoli VI-X)*, Bologna.
- OSING, J. (1977), Reseña de Orlandi - Di Giuseppe Camaioni (1976), *Enchoria* 8, 205-209.
- PAPACONSTANTINO, A. (2011), «Hagiography in Coptic», en S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, Farnham - Burlington, pp. 323-343.
- PAPADÓPOULOS-KERAMEÚS = Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, A. (1909), «Δύο βυζαντινά κάλανδα», *Λαογραφία* 1, 564-567.
- PEDRONI, L. (2014), «Santa Sofia e la ricerca di reliquie nell'ideologia di Arechi II», *Mediaeval Sophia* 15-16, 133-150.
- PEETERS, P. (1921), «Un miracle des SS. Serge et Théodore et la Vie de S. Basile dans Fauste de Byzance», *Analecta Bollandiana* 39, 65-88.
- PLEBANI, E. (2002), «Sui rapporti tra longobardi e bizantini durante il Principato di Arechi II di Benevento», *Clio* 38.3, 555-570.
- PRATSCH, Th. (2005), *Der hagiographische Topos*, Berlin-New York.
- QUENTIN, H. – HIPPOLYTE, H. (1931), *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quentin* (AASS Nou. II.2), Bruxelles.
- RIVES, J.B. (1999), «The Decree of Decius and the Religion of Empire», *The Journal of Roman Studies* 89, 135-154.
- ROCCIA, F. (2015), *San Mercurio di Eclano e San ercurio di Cesarea di Cappadocia martiri*, Saronno.
- ROTLI, M. (2010), «I longobardi: migrazioni, etnogenesi, insediamento», en G. Roma (ed.), *I longobardi del sud*, Roma, pp. 1-77.
- ROTLI, M. (ed.) (2017), *Tra I longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento*, Padova.
- ROUX, L.-É. (1978), «Un profil de Julien dans le théâtre espagnol du dix-septième siècle: l'apostasie face à la sainteté», en R. Braun - J. Richer (eds.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, pp. 379-411.
- SALISBURY, J. (2004), *The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, New York - London.
- SANTOS YANGUAS, N. (1994-1995), «Decio y la persecución de los cristianos», *Memorias de historia antigua* 15-16, 143-182.
- SAUGET, J.-M. (1967), «Mercurio di Eclano», *Bibliotheca Sanctorum* 9, 368.
- SELINGER, R. (2004²), *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Berne - Francfort-am-Main - New York.
- STRAMAGLIA, A. (1991), «Innamoramento in sogno o storia di fantasmi?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 73-86.

- STRATOS, A.N. (1982), «Expédition de l'empereur Constantin III surnommé Constant en Italie», en AA.VV., *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano, pp. 348-357.
- TEITLER, H.C. (2017), *The Last Pagan Emperor. Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford - New York.
- TEJA, R. – ACERBI, S. (2009), «Una nota sobre san Mercurio el capadocio y la muerte de Juliano», *Antiquité Tardive* 17, 185-190.
- TILL, W. (1935), *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, vol. I, Roma.
- VOCINO, G. (2008), «Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 44.2, 193-240.
- VOISENET, J. (1994), *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)*, Toulouse.
- VUOLO, A. (1996), «Agiografia beneventana», en G. Andenna - G. Picasso (eds.), *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Milano, pp. 199-237.
- WAITZ, G. (1878), *Monumenta Germaniae Historiae. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, vol. III, Hannover.
- WALTER, Ch. (2003), *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot.
- WEIDMANN, F. (1991), «Encomium on St. Mercurius the General (M 588, ff. 27vb22-31r)», en L. Depuydt (ed.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, Leuven, pp. 3-9.
- WOOD, I.N. (2010), «Giovardi, MS Verolensis 1, Arichis and Mercurius», en R. Corradini et al. (eds.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift. Frühmittelalterliche Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, Wien, pp. 197-210.
- ZORNETTA, G. (2018), *Longobardia minor (secoli VIII-IX). Competizione, conflittualità e potere politico*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova, Padova.
- (2019), «Il monastero femminile di Santa Sofia di Benevento. Ambizioni e limiti di un progetto politico e familiare nell'Italia meridionale longobarda (secoli VIII-IX)», *Reti Medievali Rivista* 20.1 <<http://rivista.retimedievali.it>>.