

# Léxico médico en las colecciones de milagros de santos de época bizantina (ss. V-XV)

Ángel Narro\*

**Resumen:** El presente artículo analiza el léxico médico más destacado que se halla en las colecciones de milagros de santos (*θαύματα*) de época bizantina (ss. V-XV). Dejando de lado el vocabulario técnico más habitual del ámbito de la medicina que aparece en estas obras, el objetivo es destacar aquellos términos técnicos poco comunes usados en estos textos o aquellos que, por su uso concreto en el contexto de la hagiografía bizantina, adquieren una nueva significación, siempre dentro del ámbito de la ciencia médica de época bizantina.

**Palabras clave:** colecciones de milagros, culto a los santos, hagiografía bizantina, léxico médico, literatura bizantina.

## Medical terms in the collections of saints' miracles from the Byzantine era (5<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries)

**Abstract:** This article analyses the most significant medical terms found in the collections of saints' miracles (*θαύματα*) from the Byzantine era (5<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> centuries). In addition to the common technical vocabulary in the field of medicine appearing in these works, the aim of this study is to highlight the rare technical terms used in these texts or medical vocabulary that acquired a new meaning in the precise context of Byzantine hagiography.

**Keywords:** medical terms, collections of miracles, Byzantine literature, Byzantine hagiography, cult of saints.

Panace@ 2018; XIX (48): 199-207

Recibido: 10.IX.2018. Aceptado: 14.X.2018

## 1. Introducción

Las colecciones de milagros constituyen, junto a las vidas de santos, uno de los principales géneros hagiográficos en el Oriente bizantino (Efthymiadis, 2014). A pesar de que su origen siempre se ha buscado en la comparación temática con las recopilaciones de hechos prodigiosos que se producían en los templos de Asclepio y cuyas muestras más representativas serían los *Ίάματα* de Posidipo de Pela y los *Ίεροί Λόγοι* de Elio Aristides, lo cierto es que las colecciones de milagros o *θαύματα* conseguirán convertirse en todo un género hagiográfico especializado en la narración de los milagros de los santos de época bizantina y en la difusión de su culto. Dentro de los milagros que se pueden encontrar en estas colecciones de prodigios, existe una amplia tipología que, en ocasiones, se verá reducida únicamente a la más extendida: la curación (Delehay, 1925). Si bien el santo en el mundo bizantino es capaz de cubrir buena parte de las necesidades sociales de la ciudadanía, como proteger, defender, aconsejar o administrar justicia (Brown, 1971), la curación se convierte en el milagro por excelencia, justificado, además, desde los textos fundacionales de la religión cristiana con las diferentes curaciones efectuadas por Jesús y, *a posteriori*, por sus discípulos.

Desde este punto de vista, algunas de las colecciones de milagros de época bizantina se convierten en un testimonio de primer orden acerca del conocimiento y la práctica médica de la época, como mínimo desde el punto de vista de la recep-

ción popular de la medicina. La concepción tradicional que separa ciencia y religión, y medicina helenística y medicina celeste, aquella practicada por los santos, se observa en algunas de estas colecciones. En ellas es habitual que, antes de la curación de un paciente, se haga hincapié en la gravedad de la enfermedad, en el dolor que provoca, en la imposibilidad de los médicos de poder acabar con la enfermedad o en el recurso al santo gracias a la fama de sus curaciones. Todo ello se realiza recurriendo, la mayoría de veces, a argumentos manidos de carácter retórico con los que se desprestigia la función de los médicos de formación helenística, llamados de manera despectiva *ἀσκληπιάδαι* («seguidores de Asclepio»). No obstante, esta tradicional oposición retórica contrasta con los vastos conocimientos de la praxis médica y de la tratadística científica de tradición helenística que demuestran algunos de los hagiógrafos que escriben los milagros del santo en cuestión, familiarizados sin duda con una terminología que, en los hospitales situados en el interior de los complejos monásticos en los que tenían lugar este tipo de prodigios, se utilizaba de manera habitual. La cronología de las obras objeto de estudio abarca un largo período de diez siglos (V-XV) en el que se observan ciertos cambios y evoluciones, aunque la rigidez retórica del género imponga en la mayoría de ocasiones un uso de temas, tópicos y motivos comunes que le dan cohesión al conjunto (Narro, 2017), al igual que sucede con las vidas de santos, el otro gran género hagiográfico (Pratsch, 2005).

\*Universitat de València (España). Dirección para correspondencia: [angel.narro@uv.es](mailto:angel.narro@uv.es).

Dentro de estas colecciones, el procedimiento más habitual para obtener la curación es el ritual de la *incubatio* (Constantinou, 2014), un conjunto de prácticas de procedencia helenística relacionado, sobre todo, aunque no únicamente, con el culto a Asclepio, que se adaptó a las exigencias del culto cristiano (López-Salvá, 1976), siendo absolutamente habitual en templos como el de Tecla en Seleucia (López-Salvá, 1972; Narro, 2016: LXVI-LXXXV), Ciro y Juan en Menuete (Fernández Marcos, 1975; Sansterre, 2011; Teja, 2007; Sfameni Gasparro, 2007) o Cosme y Damián (Nieto Ibáñez, 2014: XIX-XXI), Artemio (Crisafulli y Nesbitt, 1997: 23-25) o Terapón, entre otros, en Constantinopla (Deubner, 1900). Su ejecución consiste en que el enfermo pase la noche en el templo dedicado al santo para, en sueños, recibir su visita. En esta visión, que de nuevo se describe con una serie de motivos que se repiten de manera recurrente y en los que se juega de manera constante con los conceptos del sueño (*ὄναρ*) y la vigilia (*ὑπάρ*), el santo se aparece al paciente para prescribirle el remedio que acabará con su enfermedad —normalmente el aceite de la lámpara del santo, situado en un espacio reservado del templo, guardando su tumba o alguna de sus reliquias— o para intervenir directamente en algunos casos. No obstante, también se pueden observar otros procedimientos sanadores, como la visita a la tumba, el contacto con las reliquias del santo, la aparición de este durante la vigilia o la simple atribución a su poder taumáturgico. Por otra parte, en los milagros que algunos de estos santos realizan en vida, el método curativo más habitual es la imposición de manos o la simple plegaria en favor del paciente.

Respecto de las enfermedades que son capaces de curar, el abanico es bastante amplio. En algunos casos, estos santos estarán especializados en un tipo de dolencias concreto. Así, Artemio, mártir de la última ola de persecuciones romanas en la época del emperador Juliano el Apóstata (361-363), venerado en una iglesia de Constantinopla (Lieu, 1996), será conocido por estar especializado en remediar enfermedades localizadas en la zona genital (Alwis, 2012). En otros casos, el santo será capaz de aliviar desde dolencias menores, como una torcedura o una rotura ósea, a infecciones más delicadas que llegan a poner en peligro la vida del paciente. En cualquier caso, es necesario tener en cuenta que, al tratarse de un tipo de literatura que tiene una finalidad laudatoria y propagandística acerca de las virtudes de la capacidad curativa del santo, en muchas ocasiones la situación clínica del paciente será exagerada para, de esa manera, hacer más increíble la intervención y más preciada la curación.

En este estudio, se ha realizado una búsqueda exhaustiva de términos médicos en las colecciones de milagros de época bizantina. De estas obras se han extraído únicamente los términos relacionados con el campo de la medicina que, por su escasa frecuencia, su singularidad o su uso particular en estos textos, pueden suponer una aportación novedosa al estudio de la terminología y la práctica médica en la Antigüedad tardía y en la época medieval. Además, se han incluido tecnicismos del ámbito de la medicina que, en la época, son mencionados únicamente en tratados especializados. Por otro lado, se han obviado otros términos más comunes en el campo

de la medicina de tradición helenística que podrían formar parte de un vocabulario más general y cotidiano, como, por ejemplo, nombres de enfermedades habituales o prácticas de uso corriente cuya discusión no acabaría de demostrar el conocimiento profundo de este vocabulario por parte de los hagiógrafos que componen estas obras. Para todo ello, se ha utilizado la base de datos *online* del *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), incluida en la bibliografía. De ahí se han podido extraer datos de frecuencia y aparición de estos términos en todo el período de la literatura griega desde el siglo VIII a. C. hasta el siglo XV de nuestra era.

## 2. Corpus de estudio

Nuestro corpus está compuesto por 17 colecciones de milagros desde el siglo V al XV que se detallan a continuación con la abreviatura correspondiente. En realidad, existen muchos más textos de este tipo, pero la ausencia de terminología médica destacada los excluye del corpus de estudio. En algunas ocasiones, estos milagros no conforman una colección independiente, sino que son añadidos al final de la vida del santo. En otros casos, la propia narración de la vida del santo presenta una serie de milagros encadenados uno tras otro que hacen que el texto se aleje del género biográfico y pueda ser encuadrado en la categoría de *θαύματα*.

De cualquier modo, cabe destacar que el panorama de este corpus de trabajo queda incompleto por la ausencia de un texto como la segunda colección de los milagros del santuario de la Madre de Dios de la Fuente (*Θεοτόκος τῆς Πηγῆς*) en Constantinopla. Dicha obra parece bastante prometedora, ya que contiene un intento de racionalización científica y de relación con el conocimiento médico de la época de los milagros atribuidos a la *Θεοτόκος*. La obra, compuesta por el prolífico hagiógrafo tardobizantino del siglo XIV, Nicéforo Calisto Jantópulo, contiene un total de 63 milagros, de los cuales 48 son largas paráfrasis con reflexiones de carácter médico de los milagros de la primera colección del siglo X, que se incluye en el listado unas líneas más abajo, y 15 nuevos milagros de la época de la dinastía de los Paleólogos (XIII-XIV) (Talbot, 2002<sup>b</sup>). El texto, conservado únicamente en una edición manuscrita de principios del siglo XIX, elaborada por el monje Ambrosio Pamperis, espera una edición crítica que permita el análisis exhaustivo de dicho material.

Así, para la elaboración de este corpus, se ha decidido seguir el listado elaborado por Efthymiadis (1999) sobre este tipo de textos en época bizantina, al que se ha añadido la *Vida de Teodora de Tesalónica*, en cuya parte final, un añadido al texto principal en el que se habla del traslado de sus reliquias, aparece una pequeña colección de milagros póstumos atribuidos a la santa, y la *Vida de Nicón*, en cuyo texto se añaden una serie de milagros póstumos atribuidos al santo en los que se observan los rasgos característicos del género *θαύματα*:

*MA* = *Milagros de Artemio* (Crisafulli y Nesbitt, 1997). Colección anónima de 45 milagros, todos ellos curaciones relacionadas con la zona genital realizadas por san Artemio, cuyos restos se conservaban en una capilla en la iglesia de San Juan Bautista en el barrio de Oxía de Constantinopla.

*MAP* = *Milagros de Anastasio el Persa* (Flusin, 1992). Colección de 18 milagros, recopilada por un autor anónimo probablemente en el segundo cuarto del siglo VII.

*MATHI* = *Milagros de Atanasio I, Patriarca de Constantinopla* (Talbot, 1983). Colección del siglo XIV compuesta por Teoctisto Estudita que contiene un total de 39 milagros póstumos realizados por el santo en el monasterio constantinopolitano en el que descansaban sus restos mortales.

*MCD* = *Milagros de Cosme y Damián* (Deubner, 1907; Festugière, 1971; Nieto Ibáñez, 2014). En total, se pueden determinar 6 colecciones distintas con un total de 47 milagros que abarcan un período considerable de tiempo (siglos IV-V al XIII). El primer grupo va del milagro 1 al 10; el segundo, del 11 al 20; el tercero, del 21 al 26; el cuarto, del 27 al 32; el quinto, compuesto seguramente en torno al siglo X, recoge los milagros 33 a 38; y el sexto y último, redactado a finales del siglo XIII, abarca del milagro 39 al 47 (Delehay, 1925: 9-10). Este último grupo fue compuesto por el diácono Máximo, quien, además de los nuevos milagros de su época (M. 39-47), también reelaboró 21 milagros de las colecciones anteriores, extendiendo o abreviando la descripción del milagro e insertando diferentes interpolaciones para hacer más comprensible el relato a los lectores del siglo XIII (Talbot, 2004: 227-237).

*M CJ* = *Milagros de Ciro y Juan* (Festugière, 1971; Fernández Marcos, 1975; Gascou, 2006). Colección que contiene 70 milagros de estos santos cuyo culto se localiza en un santuario de Menute, cerca de Alejandría. Su autor es Sofronio, patriarca de Jerusalén, que compuso el texto en la primera mitad del siglo VII.

*MD* = *Milagros de Demetrio* (Lemerle, 1979). En este caso, se han de distinguir tres colecciones diferentes acerca del patrón de la ciudad de Tesalónica. La primera (*a*), que contiene un total de 15 milagros, fue escrita por Juan, arzobispo de dicha ciudad, a principios del siglo VII; la segunda (*b*), de tan solo 6 milagros, es de autoría anónima; por último, la tercera (*c*) es ya bastante más tardía (siglo XIII) y presenta 22 prodigios del santo, redactados por Juan Estauricio (Iberites, 1940).

*MET* = *Milagros de Eugenio de Trebisonda* (Rosenqvist, 1996). En el dossier de este santo, cuyo culto se localiza en la ciudad de Trebisonda, hay que distinguir la primera colección (*a*), de 10 milagros, compuesta en el siglo XI por el futuro patriarca Juan VIII de Constantinopla; la segunda (*b*), el llamado *Logos* de Juan Lazarópulos (5 milagros), y la tercera (*c*), la *Sinopsis* del mismo autor del siglo XIV, con un total de 33 milagros.

*MJ* = *Milagros de Jorge* (Aufhauser, 1913; Festugière, 1971). Colección anónima de 15 milagros que tienen lugar en Siria, Palestina, Paflagonia o Mitilene, datada a partir del siglo XI.

*MM* = *Milagros de Minás* (Pomialovskii, 1900; Duffy y Bourbonhakis, 2003). Colección anónima de 13 milagros del santo egipcio por excelencia, cuyo templo se ubicaba a orillas del lago Mareotis, al suroeste de Alejandría.

*M Ter* = *Milagros de Terapón* (Deubner, 1900). Colección de 15 milagros redactados dentro de un encomio al santo cuya

tumba se ubicaba en una iglesia dedicada a la *Θεοτόκος τῆς ἐλαίας* en Constantinopla. Su autoría se debe muy probablemente a Andrés de Creta, autor del siglo VII (Auzépy, 1995).

*MTh* = *Milagros de Tecla* (Festugière, 1971; Dagron, 1978; Johnson, 2012; Narro, 2017). Texto del siglo V redactado por un hagiógrafo anónimo de la Seleucia isauria sobre los milagros realizados en el templo de la ciudad por la santa. Aparecen junto a su vida (*VTh*), en realidad, una paráfrasis de los Hechos de Pablo y Tecla, del siglo II (Johnson, 2006: 67-112).

*VLEs* = *Vida de Lucas Estilita* (Vanderstuyf, 1916). A pesar de que en el texto se utiliza la nomenclatura de *βίος* («vida»), como sostiene Efthymiadis (1999: 206), se trata, de hecho, de la narración de todos los milagros, mayoritariamente curaciones, efectuados por el santo durante su vida. A estos se han de añadir, además, dos milagros póstumos.

*VN* = *Vida de Nicón* (Sullivan, 1987). En la primera parte del texto se narra la vida del santo. No obstante, en la segunda aparece una auténtica colección de 23 milagros póstumos en torno a su tumba, ubicada en un monasterio de Lacedemonia.

*VMEu* = *Vida y Milagros de Eustracio* (Papadopoulos-Kerameus, 1897). Texto anónimo del siglo IX en el que, además de la vida del santo, aparecen 23 milagros póstumos alrededor de su tumba en el monasterio de Agaurón, en el Monte Olimpo de Bitinia.

*VMLE* = *Vida y Milagros de Lucas de Estiris* (Connor y Connor, 1994). Colección de 15 milagros póstumos que se añaden a la vida del santo, probablemente redactada a finales del siglo X o principios del XI por un monje del monasterio en el que el biografiado había desarrollado su carrera monástica.

*VMPA* = *Vida y Milagros de Pedro de Atroa* (Laurent, 1958). El texto, escrito por el monje Sabas a mediados del siglo IX, contiene la vida del santo y una serie de milagros póstumos ocurridos en torno a su tumba, situada en la iglesia de San Nicolás en el Monte Olimpo en Bitinia.

*VSEsM* = *Vida de Simeón Estilita el Menor* (Van den Ven, 1962). De nuevo, el título que tradicionalmente ha recibido el texto puede engañar al lector, ya que, en realidad, la mayor parte de hechos narrados son milagros realizados por el santo. El texto está datado en el siglo VII, y su autor es un monje anónimo, muy probablemente discípulo del estilita.

*VThTh* = *Vida de Teodora de Tesalónica* (Talbot, 1996). En realidad, se trata del texto del traslado de sus reliquias, que narra una serie de milagros póstumos realizados por esta santa y datado a finales del siglo IX o principios del X.

### 3. Léxico médico de las colecciones de milagros bizantinos

#### 3.1. Enfermedades y sintomatología

La mayor parte de enfermedades curadas por los santos protagonistas de estas recopilaciones de milagros suelen repetir las actuaciones de Jesús en los *Evangelios*. Además de curar a personas sordas, mudas o ciegas, se ocupan especialmente de parálisis, hernias y otras infecciones menores. En algunos casos, sin utilizar un término concreto para la enfermedad en cuestión, se describe una sintomatología que po-

dría ser relacionada con algún tipo de dolencia específica. En cualquier caso, el léxico sobre enfermedades y sintomatología que se describe en las líneas sucesivas presenta una importancia notable al tratarse de términos técnicos del ámbito de la ciencia médica o por ser el término específico utilizado para la identificación de una dolencia. Los dos criterios rigen la elección del vocabulario analizado en cada una de las secciones de este trabajo.

αἵμεμπτόν, -ον, τό: «sangre y pus», «pus sanguinolento». Mezcla de ambas sustancias sobre la base de los dos términos que la componen: la sangre (αἷμα) y pus (πύον). Se trata de un hápax *legómenon* que aparece únicamente en la literatura griega en *MCD* 6,5-6.

ἄνθραξ, -κος, ὄ: «carbunco». Esta enfermedad, de origen animal y transmisible al ser humano, aparece en *MTh* 12, donde el enfermo es el propio hagiógrafo, y en *MCJ* 62, donde los santos curan de esta enfermedad a la mujer de un maestro de retórica alejandrino. El primer testimonio es interesante porque el hagiógrafo hace hincapié en la gran mortandad de la misma al afirmar sin ambages que «muchas veces causa la muerte en quienes lo padecen» (*MTh* 12, 6: «πολλάκις δὲ τοῦτο καὶ θάνατον τοῖς πεπονθόσιν ἔτεκε»).

ἀπόστημα, -τος, τό: «absceso». En el ámbito técnico de la medicina, este término, que generalmente significa «distancia» o «grado de alejamiento» (DGE *s. v.* ἀπόστημα), se utiliza para hacer referencia a la acumulación de pus o absceso. El vocablo aparece en *MCD* 5,4-5; 11,2 y 32,1-2.

δυσουρία, -ας, ἡ: «dificultad para orinar», «retención de orina». Se trata de un término técnico de la medicina helenística que aparece en *MCD* 3,10.

ἔντεροκήλη, -ης, ἡ: 1. «hernia intestinal». 2. «hernia escrotal». Vocablo formado sobre la base del término τὸ ἔντερον («intestinos») y κήλη («hernia»). Se trata de un término habitual en la medicina helenística que, sin embargo, también puede hacer referencia a una hernia escrotal, como se deduce a partir de testimonios de Galeno (14,780), Celso (7,18), Oribasio (50,42,5) o en el *Hippiatrica* (50,1) (DGE *s. v.* ἔντεροκήλη). Aparece en *MA* 24,35, donde se utiliza siguiendo la segunda acepción.

καρκίνος, -ου, ὄ: «cáncer», «tumor», «úlcera». Este vocablo, utilizado en la medicina de tradición helenística para hacer referencia a una úlcera o tumor normalmente maligno y con pronóstico poco favorable, se halla en *MCD* 2,17; *MCJ* 19 [4 veces: 7, 8, 13 y 33]; 30, 135; *MAP* 15,10 y en *VN* 54,2. En los todos los casos se trata de un tumor en el pecho. Gascou (2006: 74, n. 430) opina que la enfermedad descrita es este tipo de tumor que, además, se explicita de manera clara en los *MAP*. En el caso de los *MCD*, se puede interpretar como un tumor en el pecho, ya que la paciente es una mujer judía que presenta esta dolencia que el hagiógrafo en principio no ubica en ninguna parte corporal concreta. Sin embargo, gracias a

cómo se realiza la curación, se puede llegar a tal conclusión. Los santos, primero, ordenan a la mujer judía que coma un pedazo de carne de cerdo. Por su convicción religiosa, esta se niega en un principio, pero finalmente acaba accediendo a las pretensiones de san Cosme y san Damián. Cuando se disponía a comer el trozo de carne, su marido entra en el templo y, la mujer judía, por vergüenza, lo esconde bajo su manto, junto a su pecho. De esta manera, el tumor salta de su cuerpo al pedazo de cerdo y se hace efectiva la curación. En el caso de los *MCJ*, esta se produce simplemente con la visita a la tumba de los santos, mientras que en *MAP* se utiliza una suerte de bálsamo, el ἀπομύρισμα, del que hablaremos en el apartado 4 de este estudio.

καταβαρής, -ές: «herniado», «desgarrado», «desprendido». Se trata de un adjetivo que aparece con los verbos εἶμι o γίνομαι con el sentido de «estar herniado» o, mejor aún, de «padecer un desprendimiento», en la mayoría de casos de tipo testicular. Los únicos testimonios sobre esta expresión técnica del vocabulario médico se hallan en diversos pasajes de los *MA* (5,2; 9,2; 12,2; 16,3; 17,5; 17,55; 23,2-3; 24,2; 26,2; 29,2; 35,3 y 37,5) y en uno de la *VMPA* (114,3-4). La palabra aparece definida en el Liddell y Scott como *heavily loaded, weighd down*, referido a un barco «cargado pesadamente». Speck (1991: 211), por su parte, en una opinión compartida por Crisafulli y Nesbitt (1997: 325), interpreta que el adjetivo se refiere a una inflamación testicular que desembocaría en un desprendimiento. En el pasaje de los milagros de Pedro de Atroa, se refiere a un desgarro o desprendimiento de órganos internos, por lo que Laurent (1958: 169, n. 3) lo identifica como el adjetivo que se utilizaría para hablar de un paciente que padece una ptosis, dolencia para la cual en griego se recurre al término καταβάρησις, en lugar de al genérico πῶσις («caída»), de origen helénico, que se utiliza en la medicina moderna.

κήλη, -ης, ἡ: «hernia testicular». Término que ya aparece documentado en Hipócrates (*Aēr.* 7) y Galeno (*Anat.* 2,507,14) para describir una hernia localizada en la zona testicular. El vocablo es común en los *MA*, donde la enfermedad es padecida por diferentes pacientes. En el milagro 17, el hagiógrafo hace referencia al enfermo con el adjetivo καταβαρής, antes comentado, para después aludir a su dolencia con este vocablo (17,30; 17,44; 17, 51; 17,53; 17,62), por lo que, con ambos términos, se haría indicación de manera genérica a la hernia testicular. Lo mismo sucede en el milagro 26 y en el 35. Además, el vocablo aparece en los siguientes pasajes del texto de Artemio: 2,9; 2,14; 8,8; 10,14; 10,22; 10,23; 10,25; 15,8; 22,15; 22,26; 22,30 y 30,45. En *MA* 24,35 aparece la expresión βουβῶνος κληητικοῦ, que se referiría a una hernia inguinal que sufre una paciente y que, en la medicina helenística, ya se recogía bajo la denominación de βουβωνοκήλη con ese mismo significado (Gal. 7,730; Orib. 48,57, 5) (DGE *s. v.* βουβωνοκήλη).

ναυτιασμός, -οῦ, ὄ: «náuseas», «algo que produce náuseas». Vocablo muy poco habitual —16 apariciones en toda

la literatura griega según los datos del TLG— y atestiguado únicamente en época bizantina a partir del siglo V, que aparece en *MCD* 16,38 y en *VN* 55,27. Con ese mismo sentido técnico aparece en el *Hippiatrica* (130,136). En el *Léxico* del gramático Hesiquio (s. V), aparece como sinónimo del vocablo *ψανισμός*, otra variante para hacer alusión a las náuseas, que, sin embargo, figura únicamente en esta obra.

*πώρωμα*, -ατος, τό: «endurecimiento», «callo», «furúnculo». En *MA* 3,3 y 3,13 se habla de un paciente que presentaba un furúnculo (*πώρωμα*) en uno de sus testículos, que acaba por ser intervenido por el santo. El término, atestiguado desde el *Corpus Hippocraticum* (*Fract.* 47,18) únicamente en 15 pasajes en todo el TLG, derivaría del verbo *πωρόω*, que significa «hacer que se forme una piedra o callo». El vocablo aparece atestiguado en diferentes pasajes de tratados médicos de la Antigüedad (Durling *s. v.* *πωρόω*). Sin embargo, en el texto de *MA* adquiere el significado de furúnculo y, entre los siglos VII y X, también Pablo de Nicea (*Med.* 129) define esta dolencia como una enfermedad aguda que tiene lugar en los órganos internos.

*συκαμινέα*, -ας, ή: «sicaminea (morera)». El término aparece en *MA* 20,3. En esta ocasión, se ha decidido transliterar el nombre de la enfermedad, ya que parece ser la denominación que recibía una especie de úlcera. En realidad, el término remite etimológicamente al vocablo *τό συκάμινον* (*μορέα* = «mora»), fruto de la zarza (*ὁ συκάμινος*). Crisafulli y Nesbitt (1997: 255-256) proponen dos motivos que puedan explicar este uso: 1) la manifestación física de esta enfermedad crearía una especie de pústulas con una forma parecida a la mora; 2) la enfermedad se manifestaría sobre todo en primavera, cuando este fruto comienza a aparecer por una mención a la época de este tipo de úlceras («τῶν καιρῶν τῶν συκαμίνων») que aparece unas líneas más adelante (*MA* 20,12-13). La *Suda* (Σ 1321), a propósito del término *συκάμινον*, ofrece la segunda definición de «sarcoma o úlcera que aparece en los ojos o en las nalgas, llamado también higo» («καὶ σάρκωμα τι ἢ ἔλκος γινόμενον ἐπὶ τε τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ ταῖς ἕδραις, ὃ καὶ σῦκον λέγεται»). El testimonio de los *Milagros de Artemio* es el único acerca de esta enfermedad, cuyo nombre, sin duda, se debe a una denominación de origen popular.

*ὕδεριάω*: «padecer o tener hidropesía». Este verbo aparece en los tratados médicos de la Antigüedad para hacer referencia al hecho de padecer hidropesía (*ὑδρερός*) y puede encontrarse también con la forma *ὕδεράω*. La primera variante figura en *MCD* 1,2.

*ὕπτιασμός*, -οῦ, ὁ: «ausencia de apetito», «aversión por la comida», «náusea». Esta definición es la que aparece en el Liddell y Scott (*s. v.* *ὕπτιασμός*) para este vocablo que aparece en *MCD* 41,16. Se trata de un término técnico de la medicina poco usual que se usa en el *Corpus Hippocraticum* (*Frac.* 11,24), en Galeno (8,378,12; 13,140,16; 13,141,11; 13,146,5; 13,146,11; 18b,456,9; 18b,456,18) o Aecio de Amida (9,1; 9,18).

*φαγέδαινα*, -ας, ή: «úlcera cancerosa», «cáncer». Se trata de un término técnico del ámbito de la medicina que aparece en diferentes tratados del *Corpus Hippocraticum*, en Dioscórides y en numerosos pasajes de Galeno, quien, en su obra *Sobre las diferentes fiebres* (7,345,7), considera este mal análogo al *καρκίνος* («cáncer»), que se veía unas líneas más arriba. Sin embargo, en *MCD* 34,13-14, la enfermedad la padece un hombre. Además, como se comentó, el vocablo *καρκίνος* parece reservado en época bizantina para designar tumores de pecho. En el pasaje señalado, el hagiógrafo afirma que los criados de los médicos llamaban así a esta enfermedad («ἦν φαγέδαιναν οἱ τῶν ἰατρῶν παῖδες ὀνομάζουσιν»).

*χοιράδες*, -ων, αἱ: «escrófulas», «lamparones». Infección que afecta a los ganglios linfáticos, especialmente los situados en el cuello, bien documentada en la Antigüedad por autores como Hipócrates, Dioscórides Pedanio, Galeno u Oríbasio. Aparece en *MTh* 11; *MCJ* 1 y 58; y en *VLEs* 37,3. En el caso de los *Milagros de Tecla*, el remedio es un ungüento a partir de las cenizas de un copo de lana, que consigue que el paciente expulse la enfermedad por el ano. En los dos casos de los *Milagros de Ciro y Juan*, el remedio es una cataplasma hecha de la célebre *κηρωτή*, de la que se hablará en el siguiente apartado, mezclada con pan en el milagro 1 y un ungüento de pan en el 58. Por último, en el texto sobre Lucas el Estilita, la curación es el agua con la que el santo se había lavado las manos y que el padre del pequeño que sufre la enfermedad aplica en el cuello del muchacho.

### 3.2. Prácticas médicas

En este ámbito, las colecciones bizantinas de milagros no aportan demasiados elementos importantes a destacar. Sin embargo, sí que es interesante subrayar los diferentes tecnicismos que se han hallado para referirse a una incisión o corte (*τομία*).

*ἀπλοτομία*, -ας, ή: «incisión simple». La única ocasión en que este término especializado del ámbito de la medicina se halla en un texto no científico es en *MA* 27,40. En cualquier caso, es un vocablo bastante poco usual que únicamente se halla en toda la literatura griega en otros 7 pasajes más: en el Pseudo Galeno (*Introd.* 14,781,8; 14,781,10), Oríbasio (44,5,6; 44,11,14; 46,10,1), Aecio de Amida (130,2) o el médico bizantino del siglo IX, León (*Cons.* 3,14,3).

*διπλοτομία*, -ας, ή: «incisión doble». Se trata de un auténtico hápax *legómenon* que aparece únicamente en *MA* 27,40.

*συνουλόω*: «cicatrizar por completo». Verbo utilizado de manera recurrente en los tratados de Galeno (p. ej., 4,770; 7,88; 7,725), Oríbasio (p. ej., 7,13,3; 43,37,3; 43,40,1) o Aecio de Amida (p. ej., 13,5; 24,63; 24,135-136). Aparece en las colecciones de milagros de santos de época bizantina en *MCD* 1,65 y en *VSEsM* 35,8 y 213,16.

*ὠμοτομία*, -ας, ή: «incisión o corte en un absceso». Se trata de un hápax *legómenon* en su forma sustantiva que deri-

varía del verbo *ὀμοτομέω*, que haría referencia a la acción de realizar un corte en un absceso, como aparece en el Liddell y Scott (s. v. *ὀμοτομέω*). En cualquier caso, dicho verbo constituye un tecnicismo del ámbito de la medicina muy poco frecuente que tan solo aparece en Galeno (12,677,1), Pablo de Egina (6,34,1 [2 veces]) y el *Hippiatrica* (129,7). En nuestro corpus, se halla en *MCD* 32,11, precisamente haciendo referencia a una incisión que los médicos habían prescrito para un paciente que padecía un absceso.

### 3.3. Instrumental e instalaciones

Los templos en los que normalmente tenían lugar los milagros de estos santos son la mayoría de las veces importantes centros de peregrinación a los que acudían visitantes venidos de todas partes del mundo (Davis, 1998; Montserrat, 1998; Talbot, 2002<sup>a</sup>), algo que se demuestra, sin ir más lejos, en la simple organización de una colección tan importante como la de los santos Ciro y Juan, cuyo templo se ubicaba en Menute, cerca de la ciudad de Alejandría. Así, Sofronio de Jerusalén divide los milagros entre aquellos realizados en favor de alejandrinos y egipcios, para después narrar aquellos que beneficiaron a ciudadanos venidos desde Damasco, Chipre, Rodas, Roma... La concepción del complejo monástico en esta época tiene bastante que ver con la organización actual de los monasterios en Oriente, donde, en torno a un templo principal, se construyen toda una serie de edificios con distintas funciones. En el caso de estos centros terapéuticos, se contaba con hospitales, hospederías o comedores donde ofrecer diferentes servicios a los visitantes que hasta allí acudían. Además, contaban con las instalaciones propias de un monasterio para uso de los monjes.

Dentro de estos centros terapéuticos, que comienzan a adquirir, aunque de manera muy rudimentaria, la estructura que encontraríamos en un hospital moderno (Miller, 1997), existía personal médico cualificado —y, por tanto, formado en la tradición médica de Hipócrates o Galeno— que seguía las instrucciones del santo para atender a un paciente o acababa por acompañar al mismo en la parte final del proceso o su recuperación. De este modo, se establecía en ocasiones una cierta colaboración entre la medicina celeste practicada por los santos y la de tradición científica, como se observa en los *MCD* o en *MTh* (López-Salvá, 1997: 143; Dagron, 1978: 107-108).

Así, se puede observar una cierta organización jerárquica en este tipo de clínicas, según Miller (2013: 204-206), quien, utilizando como referencia el milagro 22 de la colección de Artemio, destaca la presencia de un jefe médico (*ἀρχιατρός*), asistido por una serie de enfermeros profesionales (*ὑπουργοί*), quienes, a su vez, contaban con auxiliares femeninas (*ὀπηρέται*). Teniendo en cuenta esta serie de circunstancias, no es extraño que en estas colecciones aparezcan términos que hacen referencia a instalaciones o material quirúrgico específico.

*διέδριον*, -ου, τό: «asiento», «camilla» (de una consulta). De esta forma traducen Crisafulli y Nesbitt (1997: 269) este término que figura en *MA* 25, 44. Ambos autores sugieren que se trata de un tipo de asiento que podía ser elevado, como se

desprende de lo contenido en la *Suda* (Δ 896) a propósito del término. Además de en estos dos pasajes, aparece únicamente en el léxico del Pseudo Zonarás, remitiendo en todo caso al vocablo *τό καθέδριον*, que en época bizantina designa un pequeño asiento.

*ιατρεῖον*, -ου, τό: «clínica», «hospital», «consultorio». En este caso, se trata de una evolución léxica y de un uso particular que se produce en un término que, desde el griego clásico, se refería a la «cirugía» o al «remedio prescrito por el médico», en singular, mientras que en plural hacía referencia a «las tarifas del médico». Con el sentido de «clínica» u «hospital», aparece en *VTh* 28,14; *MTh* 25,16; 25,20; *MCJ* 10,49; 10,50; 17,30; 42,33; 67,74; *MCD* 9,24; 12,8; 22,16-17; 30,29; 36,4; *MA* 26,55; *VSEsM* 230,6; *VMPA* 92,7 y, probablemente, en *VMLE* 70,17. En numerosas ocasiones, este término viene acompañado de adjetivos o sintagmas que destacan el origen divino de esta clínica u hospital, como sucede en *MCJ* 17,30 (*θεωρητόν*) o *MA* 26,55 (*θεῖον*), o su carácter gratuito en *VMPA* 92,7 (*ἀδαπάνητον*), *VMLE* 70,17 (*ἄμισθον*) o universal en *VTh* 28,14 (*πάνδημον*); *MCJ* 67,74 («τοῦ κόσμου παντός») o *MCD* 22,16-17 («κοινόν καὶ φιλόανθρωπον»).

*ξαντόν*, -ου, τό: «hila», «venda». Citando al Du Cange (s. v. *ξαντόν*), Nieto Ibáñez (2014: 85, n. 14) lo define como un trozo de paño de lino que se colocaba como apósito en determinadas heridas. El término, de escasa frecuencia incluso en época bizantina —7 veces según el TLG—, se encuentra en *MCD* 30,46.

*ξυρίον*, -ου, τό: «pequeña navaja», «bisturí». Término poco usual en lengua griega —5 veces en toda la literatura griega según el TLG— que, en cualquier caso, únicamente se atestigua en época bizantina. Aparece en *MCD* 19a,18.

*παννίον*, -ου, τό: «pañño». Según Nieto Ibáñez (2014: 85, n. 15), en concordancia con Trapp (s. v. *παννίον*), se trataría de un diminutivo formado sobre la base del término latino *pannus* que aparece en *MCD* 30,60.

*σμίλη*, -ης, ἡ: «escalpelo». Término usual en Galeno. Aparece en *MA* en los milagros 22 y 41. En dos ocasiones (22,56 y 41,15), se cita en la expresión *σμίλη ἱατρική* («escalpelo médico»). En otros milagros y en el resto de colecciones, se utiliza el término más habitual *τό ξίφος* («espada», «cuchillo», «puñal», «bisturí») o incluso el más genérico *τό σίδηρος* («arma de hierro», «hierro», «cuchillo»).

*τυφλάγκιστρον*, -ου, τό: «retractor romo». Este tipo de instrumento quirúrgico, utilizado para separar los bordes de heridas, músculos, órganos y tejidos varios, aparece en *MA* 25,44. Bliquez (1984: 203) lo traduce de esta manera a partir de la aparición en el texto señalado y en los tratados de Orbasio (45,6,6; 45,18 [8 veces: 9; 11; 12; 13; 16; 25; 29; 29]; 45,24,4; 46,15,5; 47,17,5; 50,48,5), Aecio de Amida (7,66,8; 7,95,12; 15,10,33; 16,117,7) y Pablo de Egina (6,5,1; 6,62,4; 6,65,2; 6,82,1).

### 3.4. Fármacos y remedios

Este apartado es probablemente el más interesante desde el punto de vista de la creencia en la medicina celeste practicada por los santos. La mayoría de remedios son elementos simples en contacto con el santo o sus pertenencias. El más célebre de todos es el aceite de la lámpara de su santuario, pero también figuran, entre otros, el cerato de las velas de estas lámparas, el agua bendita del santuario —que, en ocasiones, se guardaba en las célebres *ampullae* para futuras dolencias o como presente para algún enfermo afectado que no podía acercarse al templo, como sucedía en el caso de san Minás (Gilli, 2002)—, o la resina que exudaba el icono o la tumba del santo. Sin embargo, en algunas ocasiones, prescribían acciones ingeniosas, cómicas incluso, como sucede con la curación de un hombre cojo y una mujer muda que se describe en *MCD* 24 y que se repite en *MM* 5, demostrando el uso en estas colecciones de temas y motivos narrativos comunes con el objetivo de loar la figura del santo. En ambos casos, un hombre cojo acude al templo a pedir el favor de Cosme y Damián, en el primer caso, o de Minás, en el segundo, y estos le indican que, para remediar su enfermedad, se meta de noche en la cama de una mujer muda que se encontraba en la clínica del complejo monástico. Al irrumpir el hombre en el lecho, la mujer se sobresalta y comienza a gritar y, ante su reacción, el hombre pone pies en polvorosa, curándose ambos de las dolencias que padecían.

ἀπομύρισμα, -τος, τό: «*apomyrisma*». El término aparece en *MAP* prol. 29; 9,12; 10,5; 13,13; 14,6; 14,7; 15,8; 17,6 y 17,8; *MTer* 21,8 y *VMEu* 43,5. Se utiliza para hacer referencia a una especie de bálsamo o sustancia derivada de la resina (μύρον) que exudaba el icono o los sarcófagos que contenían los restos o reliquias del santo (Ruggieri, 1993: 22). Se emplea también con ese nombre como remedio en numerosos textos hagiográficos, como, por ejemplo en *VN* 49; 50; 51; 52 o 54. Esta resina, considerada como el producto de una intervención del santo, no sería más que el resultado lógico de la utilización de maderas que no habían secado satisfactoriamente o que, incluso, habían acumulado humedad, algo lógico, por otra parte, teniendo en cuenta que las reliquias de los santos se conservaban normalmente en criptas donde las condiciones de humedad favorecerían este proceso. Kahzdan (1996: 154), con quien se ha de discrepar en este punto, define este término como la técnica de la aplicación del aceite sagrado del santo. Finalmente, Ruggieri (1995), quien se ocupa del verbo ἀπομυρίζω, del cual deriva el término en la literatura bizantina, concluye que se utiliza para hacer referencia a la acción de producir una especie de brebaje oleoso que normalmente era bebido. En el *DGE* (s. v. ἀπομυρίζω), sin embargo, se sigue la entrada de la *Suda* (A 3446) en la que se considera este verbo sinónimo de ἀποστομίζω («saber de memoria», «embotar», «reducir a silencio») (*DGE* s. v. ἀποστομίζω). Con todo, en los pocos casos, todos en época bizantina, en los que aparece este verbo, viene a significar «obtener u aplicar el *apomyrisma*».

ἔλαιον, -ου, τό (τῆς κανδήλας τοῦ ἁγίου): «aceite de la lámpara del santo». Se trata, sin duda alguna, del remedio más

utilizado en este tipo de santuarios. Sus propiedades médicas son nulas, más allá del efecto placebo. Consistía únicamente en usar el aceite de la lámpara que iluminaba la imagen del santo en el templo con fines curativos. Los testimonios sobre su uso son numerosos y en algunas colecciones es bastante generalizado: *MTh* 40; *MA* 15, 19 y 37; *MM* 6 y 13; *MD(b)* 6; *VMPA* 89, 90, 91, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114 y 115; *VN* 55; 56; 63; 65; 68; *VThTh* 47-49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60 y 61; *VMLE* 69, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 83 y 84; *MATHI* 27, 28, 35, 40, 43, 44, 50, 53 y 57; *MET(b)* 2, 4 y 5; *MAP* 3; *MJ* 7.

κηρωτή, -ῆς, ἡ: «cerato». Se trata de un término genérico en el ámbito médico antiguo que se utilizaba normalmente para hacer alusión a un producto que, según Nieto Ibáñez (2014:14, n. 6), se aplicaba sobre llagas y ulceraciones por sus propiedades cicatrizantes, como se puede observar a partir de testimonios de Hipócrates (*Acut.* 14,2,470; *Off.* 12,3,316; *Fract.* 4,9; 4,11; *Nat. Mul.* 38,7,388) o Galeno (13,480 y 572). Se utiliza, sin embargo, de manera recurrente en estos textos para curar a los enfermos que acuden a los templos de los santos de época tardoantigua y bizantina. Este unguento se realizaría a partir de la cera de las velas de los santuarios (Deubner, 1907: 190), a partir del aceite de la lámpara de los santos (Delehayé, 1925: 12-13; Maraval, 1985: 223 y 229; Caseau, 2005: 164-165) o quizá de una mezcla de ambos (Festugière, 1971: 100, n. 5). Este remedio aparece en *MCD* 1, 13, 16, 30 y 36; *MCI* 1, 10, 22, 50, 51, 53, 65 y 70; *MA* 3, 13, 15 y 24. En estas tres colecciones se describe cómo, durante la celebración de la vigilia del sábado, normalmente este remedio era distribuido de forma masiva entre los peregrinos que se acercaban hasta el santuario.

κράσις, -εως, ἡ (κερδαίας): «aceite de cedro». Este remedio es indicado en *MCD* 11,7 por los santos Cosme y Damián para un hombre que tenía un absceso. Según Nieto Ibáñez (2014: 31, n. 1), Plinio (*HN* 14,125) y Dioscórides (1,105) recetan esta resina para la limpieza de los pulmones. Además, el mismo autor recuerda que en el *Corpus Hippocraticum* se hace hincapié en la propiedad purgante (*Mul.* 1,91 y 8,218) y desinfectante (*Mul.* 1,94; 8,222; 8,268) del aceite de cedro, algo que concuerda con lo acontecido en esta narración en la que el paciente, al tomar las tres copas de este brebaje recomendado por los santos, se libra del absceso que lo oprimía.

λάσση, -ος, τό: «silfio». Se trata, según Nieto Ibáñez (2014: 22, n. 18), de una planta originaria de una zona próxima a Cirene muy popular en la Antigüedad por sus distintas virtudes, que abarcan desde usos culinarios a anticonceptivos. Puede recibir los nombres de λάσση, ὁπὸς σιλφίου ο σιλφίον, y que Hipócrates cita en varios pasajes con propiedades ginecológicas (*Mul.* 1,46; 1,75; 1,78; 1,81; 1,84; 1,91; 1,109; 2,133; 2,178; 2,200; 2,211; *Steril.* 26,27; *Nat. Mul.* 32,64; *Superf.* 27,32-33). El término aparece en *MCD* 8,10 en un milagro en el que los santos ἀνάργυροι asisten a una mujer que tenía una afección en la matriz. En este relato, Cosme y Damián prescriben que la mujer beba este remedio mezclado con menta

(«μετὰ γλήχωνος») haciendo uso de la palabra γλήχων (también βλήχων), que, siguiendo de nuevo a Nieto Ibáñez (2014: 22-23, n. 19), es el término técnico para hacer referencia a la *Mentha pulegium*, una hierba recomendada por Dioscórides (3,31) a las mujeres que acaban de dar a luz, por Teofrasto (*HP* 9,16,1) a las parturientas y por los textos hipocráticos para el tratamiento de las afecciones de matriz (*Mul.* 1,37; 1,74; 1,75; 1,78; 2,113; 2,157; 2,162; 2,205; *Steril.* 30; *Nat. Mul.* 3; 32; 33; 53 y 97).

μοσχάτος, -ου, ό: «grano de moscatel». Se trata de un término que, como subraya Nieto Ibáñez (2014: 65, n. 5), no está atestiguado en griego clásico. Sí aparece, sin embargo, en época bizantina, aunque su frecuencia sea escasa. Figura en *MCD* 21,33, donde el hombre que padecía una enfermedad estomacal frota los granos de moscatel que uno de los santos le había dado previamente sobre la zona afectada para librarse de la enfermedad.

#### 4. Reflexiones finales

Con el léxico reseñado en las líneas anteriores, se demuestra el valor de las colecciones bizantinas de milagros (θαύματα) para el estudio de la historia de la medicina. En estos textos, especialmente en las recopilaciones de milagros de Cosme y Damián y de Artemio, se observa un conocimiento de la práctica y la tratadística médica de tradición helenística que demuestra que, a pesar de las argumentaciones retóricas de los hagiógrafos, esta colaboraba activamente con la medicina celeste practicada por los santos protagonistas de estos relatos. Así, estas obras forman un complemento necesario para observar la práctica de la medicina en época bizantina fuera del contexto de la literatura técnica especializada en este ámbito. Por esta estrecha relación, el vocabulario técnico de la medicina, incluso aquel menos habitual, puede ser leído en estas colecciones de milagros. Además, el léxico destacado muestra también algunos remedios, como el aceite de la lámpara de los santos (ἐλαίον), el cerato (κηρωτή) o el *apomyrisma* (ἀπομύρισμα), que, por su singularidad dentro del contexto concreto del culto a los santos, merecen una atención especial.

Asimismo, el estudio ha dado como resultado el hallazgo de tres hápax legómena como αἰμεμπύον («sangre y pus»), «pus sanguinolento»), ἀπλοτομία («incisión simple») y ὠμοτομία («incisión o corte en un absceso»). De esta manera, se muestra cómo en estas colecciones de milagros bizantinas se puede encontrar incluso nuevo vocabulario especializado y se refuerza aún más si cabe su utilidad para el conocimiento de la ciencia y la práctica médica en época bizantina.

#### Referencias bibliográficas

##### Diccionarios y glosarios

DGE = *Diccionario Griego Español en línea*. CSIC. <<http://dge.cchs.csic.es>>. [consulta: 20.VIII.2018].

Du Cange = Du Fresne, Charles (1688): *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*. Lyon: J. Posuel y C. Rigaud.

Durling = Durling, Richard A. (1993): *A Dictionary of Medical Terms in Galen*. Leiden: E. J. Brill.

Liddell y Scott = *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. <<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>>. [consulta: 20.VIII.2018].

LBG = *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. <<http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/>>. [consulta: 20.VIII.2018].

##### Fuentes primarias

Aufhauser, Johannes B. (1913): *Miracula S. Georgii*. Leipzig: Teubner.

Connor, Carolyn L. y W. Robert Connor (1994): *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris*. Brookline: Hellenic College Presses.

Crisafulli, Virgil S. y John W. Nesbitt (1997): *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium* [The Medieval Mediterranean, Volume 13]. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.

Dagron, Gilbert (1978): *Vie et Miracles de Sainte Thècle* [Subsidia Hagiographica 62]. Bruxelles: Société des Bollandistes.

Delehaye, Hyppolite (1923): *Les saints stylites* [Subsidia Hagiographica 14]. Bruxelles – Paris: Société des Bollandistes.

Deubner, Ludwig (1900): *De incubatione*. Leipzig: Teubner.

Deubner, L. (1907): *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Duffy, J. C. y E. Bourbonhakis (2003): «Five Miracles of St. Menas», en J. W. Nesbitt (ed.): *Byzantine Authors. Literary Activities and Preoccupations*. Leiden: Brill, pp. 65-81.

Fernández Marcos, Natalio (1975): *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*. Madrid: CSIC.

Festugière, André-Jean (1971): *Collections grecques de miracles. Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (extraits). Saint Georges*. Paris: J. Picard.

Flusin, Bernard (1992): *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle. Vol. I*. Paris: CNRS.

Gascou, Jean (2006): *Sophrone de Jérusalem: Miracles des saints Cyr et Jean*. Paris: De Boccard.

Johnson, Scott F. (2012): «Miracles of Saint Thekla», en Alice-Mary Talbot y Scott F. Johnson (edd.): *Miracle Tales from Byzantium*. Cambridge & London: Harvard University Press, pp. 1-201.

Laurent, Vitalien (1958): *La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa* [Subsidia Hagiographica 31]. Bruxelles: Société des Bollandistes.

Lemerle, Paul (1979): *Les plus anciens recueils des miracles du saint Démétrius. Vol. I*. Paris: CNRS.

Narro, Ángel (2017): *Vida y Milagros de Santa Tecla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Nieto Ibáñez, Jesús M. (2014): *San Cosme y San Damián. Vida y milagros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Papadopoulos-Kerameus, Athanasios (1897): *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Vol. IV*. St. Petersburg: B. Kirsbaoum.

Pomialovskii, Ivan (1900): *Житие преподобного Паусия Великого и Тимофея патриарха Александрийского повествование о чудесах св. великомученика Мины*. San Petersburgo: Tip Imperatorskoi akademii nauk.

Rosenqvist, Jens O. (1996): *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes*. Uppsala: Uppsala University.

Sullivan, Denis F. (1987): *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*. Brookline: Hellenic College Press.

- Talbot, Alice-Mary (1983): *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*. Brookline: Hellenic College Press.
- Talbot, A.-M. (1996): «Life of St. Theodora of Thessalonike», en Alice-Mary Talbot (ed.): *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 159-237.
- Van den Ven, Paul (1962): *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune. Vol. I: Introduction et texte grec* [Subsidia Hagiographica 32]. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Van den Ven, P. (1970): *La Vie ancienne de S. Syméon le jeune. Vol. II: Traduction et Commentaire. Vie grecque de Sainte Marthe, mère de S. Syméon* [Subsidia Hagiographica 32]. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Vanderstuyf, François (1916): *Vie de Saint Luc le Stylite (879-979). Texte grec édité et traduit* [Patrologia Orientalis XI]. Paris: Firmin Didot.
- Fuentes secundarias**
- Alwis, Anne P. (2012): «Men in pain: masculinity, medicine and the Miracles of St. Artemios», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36: 1-19.
- Auzépy, Marie-France (1995): «La carrière d'André de Crète», *Byzantinische Zeitschrift*, 88: 1-12.
- Bliquez, L. (1984): «Two Lists of Greek Surgical Instruments and the State of Surgery in Byzantine Times», *Dumbarton Oaks Papers*, 38: 187-204.
- Brown, Peter (1971): «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Religious Studies*, 61: 80-101.
- Caseau, Béatrice (2005): «Parfum et guérison dans le christianisme ancien: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins», en Véronique Boudon-Millot y Bernard Pouderon (edd.): *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. Paris: Beauchesne, pp. 141-192.
- Caseau, B. (2009): «Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries», *Late Antique Archaeology*, 5: 625-654.
- Constantinou, Stavroula (2014): «The Morphology of Healing Dreams: Dream and Therapy in Byzantine Collections of Miracles», en Christine Angelidi y George T. Calafonos (edd.): *Dreaming in Byzantium and Beyond*. London - New York: Routledge, pp. 21-34.
- Davis, Stephen J. (1998): «Pilgrimage and the cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt», en David Frankfurter (ed.): *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: Brill, pp. 303-340.
- Delehaye, Hyppolite (1925): «Les recueils antiques de miracles des saints», *Analecta Bollandiana*, 43: 5-85.
- Efthymiadis, Stefanos (1999): «Greek Byzantine Collections of Miracles. A Chronological and Bibliographical Survey», *Symbolae Osloenses*, 74: 195-211.
- Efthymiadis, S. (2014): «Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)», en S. Efthymiadis (ed.): *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and contexts*. Farnham & Burlington: Ashgate, pp. 103-142.
- Gilli, Monica (2002): *Le ampolle di San Mena. Religiosità, cultura materiale e sistema produttivo*. Roma: Palombi.
- Iberites = Ιβερίτης, Ιωακείμ (1940): «Ιωάννου Σταυρακίου Λόγος εις τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου», *Μακεδονικά*, 1: 334-376.
- Johnson, Scott F. (2006): *The Life and Miracles of Thecla. A Literary Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kazhdan, Alexander (1996): «Two Notes on the Vita of Anastasios the Persian», en C. N. Constantinides; N. M. Panagiotakes; E. Jeffreys y A. D. Angelou (edd.): *Φιλῆλλην. Studies in Honour of Robert Browning*. Venezia: Istituto Ellenico, pp. 151-157.
- Lieu, Samuel N. C. (1996): «From Vilain to Saint and Martyr. The Life and Alter-Life of Flavius Artemius, Dux Aegypti», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20: 56-76.
- López-Salvá, Mercedes (1972): «Los Thaumata de Basilio de Seleucia», *Cuadernos de Filología Clásica*, 3: 217-319.
- López-Salvá, M. (1976): «El sueño incubatorio en el cristianismo oriental», *Cuadernos de Filología Clásica*, 10: 147-188.
- López-Salvá, M. (1997): «Actividad asistencial y terapéutica en el Kosmidion de Constantinopla», en Pedro Bádenas; Antonio Bravo e Inmaculada Pérez Martín (edd.): *Ἐπίγειος οὐρανός. El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid: CSIC, pp. 133-145.
- Miller, Timothy S. (1997): *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Miller, T. S. (2013): «Hospital Dreams in Byzantium», en Steven M. Oberhelman (ed.): *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*. London & New York: Routledge, pp. 199-215.
- Montserrat, Dominic (1998): «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», en David Frankfurter (ed.): *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: Brill, pp. 257-279.
- Narro, Á. (2017): «Τόpicos retóricos de las primeras colecciones bizantinas de milagros (θαύματα)», *Estudios Clásicos*, 151: 93-122.
- Pratsch, Thomas (2005): *Der hagiographischen Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. Berlin & New York: De Gruyter.
- Ruggieri, Vincenzo (1993): «Ἀπομυρίζω (μυρίζω) τὰ λείψανα, ovvero la genesi d'un rito», *Jahrbuch für Österreichischen Byzantinistik*, 43: 21-35.
- Sansterre, Jean-Marie (1991): «Apparitions et miracles à Ménouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne», en Alain Derkens (ed.): *Problèmes d'histoire des religions. Apparitions et miracles*. Bruxelles: Éditions de l'Université, pp. 69-83.
- Sfameni Gasparro, Giulia (2007): «Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: Ciro e Giovanni a Menouthis e Tecla a Seleucia», *Hormos*, 9: 321-343.
- Speck, Paul (1991): «Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung», *Poikila Byzantina*, 11: 163-247.
- Talbot, A.-M. (2002<sup>a</sup>): «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts», *Dumbarton Oaks Papers*, 56: 153-168.
- Talbot, A.-M. (2002<sup>b</sup>): «Two accounts of miracles at the Pege shrine in Constantinople», en V. Déroche; D. Feissel; C. Morrison y C. Zuckerman (edd.): *Mélanges Gilbert Dagron. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Ebersolt du Collège de France*. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, pp. 605-615.
- Talbot, A.-M. (2004): «Metaphrasis in the Early Palaiologan Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximus the Deacon», en Eleonora Kontoura-Galake (ed.): *The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints*. Αθήνα: Institute for Byzantine Research, pp. 227-237.
- Teja, Ramón (2007): «De Menute a Abukir. La suplantación de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandria)», *Ilu*, 18: 99-114.