

LA CIUDAD BENDITA: LA LEYENDA DE ABGAR EN FILIPOS

[The Blessed City: the Legend of Abgar in Philippi]

Sergio López Calero
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Desde su primera aparición en la obra de Eusebio de Cesarea a principios del s. IV, la leyenda de las cartas entre el monarca de Edesa y Jesús se convirtió en una de las tradiciones más influyentes y populares de la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Este testimonio transmitía un supuesto texto escrito por el mismo Jesús, hecho que sin duda provocó que, en su desarrollo histórico, fuera adquiriendo un gran valor místico y mágico. Así, obras posteriores a Eusebio añadieron a la leyenda la bendición de Jesús a la ciudad de Edesa para que ningún enemigo la conquistase jamás. Este elemento calaría en la sociedad de la época, provocando que se utilizase el texto literario con fines apotropaicos, tanto para proteger a individuos como ciudades. Con todo, en el presente artículo se realiza una introducción al desarrollo histórico de esta tradición, así como a su derivación mágica. Para establecer un campo concreto de estudio, el foco de análisis se centrará sobre la ciudad de Filipo, lugar donde se encontró una inscripción apotropaica que hace referencia a esta leyenda y que establece paralelismos entre la localidad macedonia y la ciudad de Edesa.

PALABRAS CLAVE: Apócrifo, Abgar, apotropaico, Jesús, Cartas del Señor, Edesa, Filipo.

ABSTRACT

Since its first appearance in the work of Eusebius of Caesarea at the beginning of the s. IV, the legend of the letters between the monarch of Edessa and Jesus became one of the most influential and popular traditions of Late Antiquity and the Middle Ages. This testimony claimed to have a text written by Jesus himself, a fact that undoubtedly caused that from the beginning of its historical development it was acquiring a great mystery and magical value. Furthermore, in the works that followed Eusebius ones, the blessing of Jesus to the city of Edessa was added to the legend so that no enemy would ever conquer it. This element would permeate the society of the time, causing the literary text to be used for apotropaic purposes, both to protect individuals and cities. However, this article provides an introduction to the historical development of this tradition as well as its magical derivation. To establish a specific field of study, this analysis will focus on the city of Philippi, where an apotropaic inscription was found referring to this legend and that establishes parallels between the Macedonian town and the city of Edessa.

La religiosidad popular en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia contemporánea, coord. y ed. por Carlos Martínez Carrasco [*Estudios Neogriegos. Revista de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos* 20 (2021)], pp. 39-56.

ISSN 1137-7003

KEY WORDS: Apocryphal, Abgar, apotropaic, Jesus, Letters from the Lord, Edessa, Philippi.

Introducción

Una de las características fundamentales de los textos apócrifos es que son numerosos y con una variedad temática bastante reseñable. No obstante, aquellos considerados posteriores a la escritura de los evangelios suelen compartir el punto común de que revelan un aspecto de Jesús o de sus seguidores que no aparece en los textos canónicos. La elaboración de estas obras solía deberse a menudo a la necesidad e interés de los fieles, lectores u oyentes, de saber más sobre sus personajes favoritos o de los fundadores de las distintas comunidades cristianas¹. Este interés tendría una segunda intención, ya que los escritores o compiladores de historias apócrifas también utilizaban este medio para transmitir un mensaje en particular o hacer una defensa de su perspectiva religiosa. El éxito de una tradición apócrifa se medía en el número de comunidades que la transmitían, los diferentes idiomas en los que se traducía o en las distintas influencias culturales que iban moldeando su desarrollo. Así, las tradiciones no eran rígidas, sino que iban cambiando, adaptándose a los intereses particulares o a los acontecimientos históricos y sociales que iban transitando. La finalidad principal de estas obras, en definitiva, era responder a las distintas preguntas y necesidades que les iban surgiendo a los fieles. A causa de esta necesidad, muchas veces se iban implementando y eliminando detalles específicos de las distintas tradiciones con el fin de fomentar la idea que se iba buscando. De esta unión entre la historia y el desarrollo de una tradición apócrifa surge la leyenda de Jesús y Abgar.

La supuesta correspondencia entre Jesús y el rey de Edesa Abgar V es sin duda alguna una de las tradiciones apócrifas del Nuevo Testamento más famosas y populares desarrolladas en la Antigüedad Tardía y en los primeros siglos de la Edad Media. En esta historia se presenta el presunto intercambio de cartas que hubo entre el monarca y Jesús, la sanación milagrosa del rey por parte del apóstol Tadeo y la evangelización de la ciudad de Edesa, hecho realmente importante, ya que, según la tradición, el reino de Abgar fue el primero de la historia en convertirse al cristianismo. A pesar de su importancia, a día de hoy no se ha llegado a un

¹ Sobre el motivo de creación de textos apócrifos véase Chevalier-Caseau (2009:15-46)

consenso académico y aún hay muchas cuestiones sin responder en la bibliografía reciente².

Los nuevos hallazgos realizados en los campos de la papirología y la epigrafía, lejos de ayudar a cerrar esos debates, han despertado nuevas preguntas y un interés creciente en el estudio y análisis de las fuentes originales. Uno de los elementos más característicos de esta tradición es la enorme difusión que tuvo, habiéndose encontrado obras que hacen referencia a esta leyenda en una gran variedad de lenguas como el siríaco (Desremaux 1993; González Núñez 1995), el griego, el copto y el árabe³, hecho que sin duda demuestra el valor intercultural que adquirieron las apócrifas misivas a partir del siglo IV d.C. Las cartas fueron adquiriendo poco a poco un valor místico, sagrado o incluso mágico, lo que sin duda las condenó a ser declaradas apócrifas por el *Decretum Gelasianum* (González Núñez, 1995: 40-41). En efecto, prácticamente desde su aparición las cartas se consideraron escritas por la mano del mismo Jesús y, por tanto, recipientes de un gran poder oculto de uso variado. Su cita fue muy frecuente en la elaboración de amuletos apotropaicos en todo tipo de soportes, a fin de alcanzar la protección divina frente a diversos males que pudieran asolar al individuo o a los habitantes de una ciudad.

Con todo, el objetivo de las siguientes páginas es plantear una introducción a esta tradición literaria y analizar la derivación mágica presente en varios hallazgos arqueológicos. Para ello, en primer lugar, me centraré en las fuentes literarias, comenzando con el origen de la tradición en la obra *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y el inicio del uso mágico de la correspondencia para proteger la ciudad de Edesa presente en el relato de Egeria. Seguidamente, se ejemplificará el análisis previo en uno de los hallazgos arqueológicos más singulares, en la ciudad de Filipos, estableciendo las características principales del texto y su importancia dentro del desarrollo de la tradición. Por último, se extraerán una serie de cautas conclusiones, advirtiendo, desde un principio, de la necesidad de tomar en cuenta todos los textos transmitidos en todas las lenguas para obtener un dibujo completo de la abigarrada tradición apócrifa.

1. La obra de Eusebio de Cesarea

² Sobre el debate existente en torno a la creación y desarrollo de la tradición véase Brock (1992); Campliani (2009); Chevalieur-Caseau (2009), Guscini (2009); Corke-Webster (2017).

³ También hay testimonios realizados en armenio, georgiano, latín y paleo-eslavo. Véase: de Bruyn (2017:171-184); Drijvers (2003:493); Karaulashvili (2012:171-184); Wilfong-Sullivan (2005:107-123).

Toda leyenda tiene un comienzo y, en el caso de la tradición de la correspondencia entre Jesús y Abgar, su origen se encuentra en el último apartado del primer volumen de la *Historia Eclesiástica*⁴ de Eusebio de Cesarea (HE 1,13.1-22). El texto comienza con un resumen de la leyenda completa, haciendo alusión al testimonio de Tadeo⁵ cuando la fama de Jesús se había extendido más allá de los territorios palestinos debido a sus poderes milagrosos y a las sanaciones imposibles que estaba realizando, sin utilizar ningún tipo de droga o hierba medicinal (1,13.1). Ante estas noticias, el rey Abgar⁶ V de Edesa decidió mandar una carta rogando a Jesús que le sanara (1,13.2), ya que sufría una terrible e incurable enfermedad —πάθει τὸ σῶμα δεινῶ καὶ οὐ θεραπευτῶ—. Jesús consideró a Abgar digno de recibir una respuesta y le mandó una carta de su puño y letra⁷ —πιστολῆς... ἰδίας—, además de mandar a uno de sus discípulos —ἓνα τῶν αὐτοῦ μαθητῶν— el cual completaría la sanación tan ansiada por el monarca y le brindaría la salvación a él y a todo su séquito (1, 13.3). Después de la crucifixión de Jesús, la promesa fue cumplida por el apóstol Tomás, quien envió a Tadeo como emisario y evangelizador de la región (1, 13.4).

En este punto del texto, Eusebio aleja el foco de atención de la narrativa de la historia y vuelve sobre cómo conoció estos testimonios. Supuestamente, el autor encontró varios documentos en los archivos reales de la ciudad de Edesa y decidió traducirlos al griego: ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῶν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον, “(scil. las cartas) fueron cogidas de los archivos por mi y traducidas, palabra a palabra, del siríaco del siguiente modo”⁸ (13, 1.5).

⁴ Para el análisis de este texto se ha utilizado la traducción de Lake (1926)

⁵ Tadeo es descrito como uno de los doce apóstoles en dos de los cuatro evangelios canónicos (Mt 10:3 y Mc 3:18). No obstante, Lucas y Juan sustituyen a la figura de Tadeo por la de Judas. Sobre el debate de la identidad de este personaje véase Drijvers (1997: 160) y Roig Lanzillota (2017).

⁶ El epíteto utilizado para este monarca, Ukkama, y su enfermedad incurable, no han estado exentos de un intenso debate. El término podría hacer alusión al vocablo siríaco *wkm*, el cual significa negro o ciego. Esto por lo tanto podría hacer referencia a que la enfermedad que afligía al rey era la denominada “lepra negra” o ceguera; Gurinov (2019: 86)

⁷ Este elemento ha sido bastante debatido en la historiografía referente al tema ya que en algunas tradiciones posteriores como la *Doctrina Addai*, Jesús realizó su respuesta de manera oral; Corke-Webster (2017: 571-572, n.41); Chevallier-Caseau (2009: 16-17).

⁸ Este tema ha sido tratado por Polanski (2016: 159-210), llegando a una conclusión bastante esclarecedora: “The comparison of the earliest Greek and Syriac versions gives an insight into the details of the translation technique, and leaves no doubt that Syriac was the source language, and that Greek was the language of translation,

Ἄβγαρος Οὐχάμα τοπάρχης, “Abgar Ukama, el Toparca”, mandó su carta a Jesús mediante su mensajero Ananías. El gobernante de Edesa había oído hablar sobre las sanaciones milagrosas que estaba realizando Jesús (13, 1.6), elemento que le hacía preguntarse si Jesús era Dios —σὸ εἶ ὁ θεὸς— o el hijo de Dios —υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ— (13,1.7). Debido a esto, Abgar le rogaba que fuese a su ciudad, donde Jesús podría curar su enfermedad y protegerse de los judíos que estaban empezando a conspirar en su contra —Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσι σου— (13,1.8).

En respuesta (13.1.9), Jesús comienza la carta alabando la fe y lealtad del monarca a pesar de no haberlo visto en persona. No obstante, Jesús se ve en la obligación de rechazar la oferta de ir a Edesa, debido a que aún tenía asuntos que atender, *δέον ἐστὶ πάντα δι’ ἃ ἀπεστάλην ἐνταῦθα πληρῶσαι*, “necesito llevar a término todo por lo que fui enviado aquí”, aunque le promete que mandaría a uno de sus seguidores (13, 1.10).

Tadeo cumpliría la promesa de su maestro, desplazándose a la localidad de Edesa, adquiriendo una gran popularidad y fama gracias a los milagros que estaba realizando en la zona. Estos hechos llegaron a los oídos del rey, quien pronto entendió que debía de ser el discípulo que Jesús había prometido para su causa (13,1.12). Una vez que Tadeo fue llamado a presentarse ante el rey (13,1.13), este se apareció en una visión a Abgar —ὁ μόνω τῷ Ἀβγάρῳ ἐφάνη— quien se arrodilló ante su magnificencia (13,1.14). Después de este suceso y de la lamentación del rey por la muerte de Jesús por culpa de los judíos, que Abgar hubiera vengado de no ser por la presencia romana (13,1.15-16), Tadeo curó al rey y otros habitantes de la ciudad mediante la imposición de sus manos (13,1.17-18). Seguidamente, Abgar solicitó a Tadeo que le predicara sobre la vida y las enseñanzas de Jesús (13, 1.19). Este último aceptó de buena gana con la condición de que pudiera hacerlo delante de todos los ciudadanos de Edesa (13,1.20), los cuales escucharon y aceptaron el mensaje del heraldo de Jesús. Finalmente, Eusebio hace referencia a que, a modo de compensación, Abgar ofreció una importante suma de oro y plata a Tadeo por sus servicios, pero este la rechazó firmemente (13, 1. 21).

El texto concluye con una breve referencia al año en el que sucedieron estos acontecimientos: *ἐπράχθη ταῦτα τεσσαρακοστῷ καὶ τριακοσιοστῷ ἔτει*, “estos acontecimientos sucedieron en el año 340”⁹, y

and in all likelihood the source language for the Coptic versions”; Polanski (2016: 208).

⁹ Aproximadamente entre el 28-30 d.C., véase Eusebius (1926: 97, n. 1); Desremaux (1993:13)

nuevamente incide en que lo aquí transmitido es una traducción personal de los textos arameos originales.

El testimonio de Eusebio ha sido foco de atención de varios debates académicos, centrados en si podría existir algún matiz de realismo histórico dentro de esta leyenda. Autores, como Bauer (1934) y Drijvers (2003), afirman que la obra se trata de una invención completa del autor con ningún realismo más allá de algunos elementos históricos deducidos a partir del contexto en el cual fue escrita. Por el contrario, Segal (1970) y Corke-Webster (2017: 564-568) apuntan a que existen algunos elementos históricos que podrían haber servido de inspiración a Eusebio. A pesar de estos posicionamientos, difíciles de resolver, hay elementos que son comúnmente aceptados, como la propuesta realizada por Brock (1992: 230-234), quien sugirió que seguramente existiese una tradición oral o escrita, indudablemente en arameo y datada en torno a la segunda mitad del siglo tercero, que sirviese como fuente tanto para la leyenda de Abgar en la obra de Eusebio, como para la *Doctrina Addai* siríaca.

En cuanto a la posible historicidad detrás del relato, la figura del rey Abgar tiene una importancia clave dentro de esta búsqueda del realismo histórico de la leyenda, ya que está atestiguado que si existió un monarca con ese nombre que gobernó la ciudad bajo dos mandatos entre el 4 a. C. y el 7 d.C., y desde el 13 al 50 d.C.¹⁰

Muchas más dudas despierta la intencionalidad de la creación de la leyenda. A este respecto, Drijvers (2003: 496) afirma lo siguiente:

The Abgar legend is a document of Christian propaganda which originated in a historical situation in Edessa at the end of the 3rd century, in which the Manichean version of the Christian faith and the Manichean mission were sharply threatening orthodoxy, which formed only a minority.

Mirkovic (2004: 90-91) sugiere que la correspondencia se constituiría como elemento propagandístico político, con matices apologéticos claros, derivados del contexto propio del mundo romano oriental a finales de la denominada “Gran Persecución”. Por su parte, Campliani (2009: 264-266) apunta que el objetivo de Eusebio con la creación de la leyenda de Abgar V sería establecer un nuevo origen del cristianismo que se alejara de las ideas heterodoxas de Bardesanes. No obstante, y tal como

¹⁰ Algunos autores apuntan a que el primer rey cristiano de Edesa fue realmente Abgar VIII (177-212), quién podría haber servido como inspiración para Eusebio a la hora de desarrollar su leyenda (Guscini 2009: 142, n. 7; Corke-Webster 2017: 565, n.5). A pesar de esto, otros investigadores como Aurelio Santos Otero (1956: 662) prefieren establecer como el primer monarca cristiano de la localidad a Abgar IX.

sugiere Corke-Webster en su hipótesis enfrentada a la de Mirkovic (2017: 568-569), la datación de la obra de Eusebio corresponde a un momento histórico distinto, al periodo denominado como “Paz de la Iglesia” derivado del Edicto de Milán promulgado por los emperadores Constantino y Licino en el 303 de nuestra era. Por tanto, el investigador deduce que el objetivo de Eusebio fue transmitir la visión de un cristianismo más cercano y abierto a la sociedad de su época (Corke-Webster 2017: 568-571).

Con todo, el origen de esta tradición ha sido ampliamente debatido y está lejos de llegar a una afirmación definitiva. Fuera cual fuese el origen de la leyenda o la intencionalidad de su autor, lo que resulta innegable es el hecho de que fue una de las tradiciones que más caló dentro de la cosmovisión cristiana de la época y que pronto adquiriría nuevos matices para favorecer su desarrollo.

2. *Derivación mágica de la historia*

Con el transcurso del tiempo, la leyenda de la correspondencia entre Jesús y Abgar se extendió por todo el mundo cristiano y se volvió una de las historias más populares. Entre la *Historia Eclesiástica* de Eusebio y la visita de la peregrina hispanorromana Egeria (384¹¹), el texto literario adquirió nuevos matices que, aparentemente, no estaban más que de forma seminal en el inicio de la tradición¹². Una de las modificaciones más interesante para el devenir de la leyenda fue la ampliación de la carta de Jesús con la frase “Tu ciudad será bendecida y ningún enemigo será dueño de ella”.

Se duda, no obstante, sobre la causa que motivó este cambio y el momento histórico concreto. Segal sugiere que tuvo que ser después de la vida de San Efrén el Sirio, pero no mucho después (Segal 1970: 73), quizá tras la desastrosa derrota sufrida por el emperador bizantino Juliano II en el 363, cuando la región de Mesopotamia quedó a merced de los persas. En efecto, debido a la cesión de Nisibis y de gran parte del territorio de Armenia, Edesa quedó como uno de los principales baluar-

¹¹ Sobre la fecha del viaje de Egeria a Edesa hay discrepancias sobre si fue a finales del s. IV o a principios del V, aunque lo más común es que se establezca en el 384 aproximadamente. Sobre este tema véase Cid López (2010:5-31).

¹² No obstante, algunos manuscritos de la *Historia Eclesiástica* añaden algunas frases que podrían referenciar al valor mágico de esta historia y del poder escondido dentro de las palabras de Jesús (13, 1.5): “And he wrote thus when the divine illumination had but a little shined on him. But it is also worth while to hear the letter sent to him by Jesus by the same bearer of the letter; it has only a few lines but great power, and runs as follows” (Eusebius 1926:89, n. 1)

tes en la frontera oriental del Imperio bizantino. Lo más probable es que a sus ciudadanos les pareciera un milagro haberse salvado de la ocupación persa, de modo que es probable que, a finales del siglo IV, se introdujera la frase mencionada en la carta de Jesús, atestiguando un primer uso alejado de la mera literatura (Devos 1967: 381-400; Segal 1970: 74-75; Chevalier-Caseau 2009:19-23; Gurinov 2019:87;).

Este elemento denota que, en algún momento entre la obra de Eusebio y la visita de Egeria, la correspondencia adquirió un valor popular mágico, siendo utilizada como objeto protector de ciudades, en cuyos muros se inscribían copias y adaptaciones de las cartas.

Esta hipótesis encajaría a la perfección con el relato de la peregrina, quien ya informa del uso militar-protector que se le daba a la correspondencia a través del testimonio del obispo Batanis (Maraval 2002). Egeria relata la historia de cómo, durante uno de los tantos asedios que sufrió la ciudad de Edesa, el rey Abgar se dirigió a las puertas de la ciudad y ante sus ciudadanos dijo: “Lord Jesus, you promised us that no enemy would enter this city. But look, at this moment the Persians are attacking us” (Gingras 1970: 78-79). A continuación, los persas fueron azotados por una cerrada oscuridad que les impidió acercarse a los muros, consiguiendo así los ciudadanos de Edesa romper el asedio, según creían, gracias al poder de las cartas¹³.

Las menciones al uso protector con finalidad militar se multiplican a lo largo de la historiografía bizantina y varios autores se hicieron eco de esta leyenda. Destaca, en este aspecto, especialmente el caso de Procopio (ca. 500-560), el cual en su obra *De Bello Persico* 2.12 menciona lo siguiente¹⁴:

Φασί δὲ καὶ τοῦτο αὐτὸν ἐπειπεῖν, ὡς οὐδὲ ἡ πόλις ποτὲ βαρβάρους ἀλώσιμος ἔσται. τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ ἀκροτελεύτιον οἱ μὲν ἐκείνου τοῦ χρόνου τὴν ἱστορίαν ξυγγράψαντες οὐδαμῆ ἔγνωσαν οὐ γὰρ οὐδὲ πη αὐτοῦ ἐπεμνήσθησαν Ἐδεσσηνοὶ δὲ αὐτὸ ζῆν τῇ ἐπιστολῇ εὐρέσθαι φασίν, ὥστε ἀμέλει καὶ ἀνάγραφτον οὕτω τὴν ἐπιστολὴν ἀντ’ ἄλλου του φυλακτηρίου ἐν ταῖς τῆς πόλεως πεποιήνται πόλαις.

¹³ Además, también cuenta un detalle curioso que realza la idea de que la introducción del valor protector de las cartas tuvo que producirse a finales del s. IV. La autora relata que el obispo le regaló una copia de las cartas que se encontraban en la ciudad de Edesa, y a ella le llamó la atención que estas eran más largas y tenían información que hasta el momento de su viaje desconocía completamente, por lo que posiblemente fuera el primer testimonio que llegaría a Occidente sobre el carácter apotropaico que había adquirido el testimonio (Segal 1970: 74).

¹⁴ Para el análisis de este texto se ha utilizado la traducción de Francisco Antonio García Romero (2000).

Aseguran que también añadía algo más: que la ciudad nunca sería conquistada por los bárbaros. Esta posdata de la carta fue absolutamente desconocida para los que escribieron la historia de aquella época, pues lo cierto es que no la mencionaron en ninguna parte. Pero los de Edesa aseguran que la encontraron incluida en la carta, de modo que, naturalmente, han hecho que la carta sea inscrita de esta forma, en vez de cualquier otro talismán, en las puertas de la ciudad (Procop. *Pers.* 2.12.26).

Por su parte, Evagrio Escolástico¹⁵, también narra las victorias de los ciudadanos benditos frente a los asedios persas e incluso añade un nuevo elemento mágico a la tradición, la existencia del denominado *mandylion*¹⁶, una imagen sagrada del rostro de Cristo que fue utilizado también para repeler el mal.

Como se colige de las líneas anteriores, tanto Procopio como Evagrio eran conocedores en su época de la leyenda de la correspondencia entre Abgar y Jesús, dando a entender, además, que debía ser, bajo sus opiniones, un añadido posterior a la obra de Eusebio (Chevalier-Caseau 2009: 24-26). Antes el s. VI, la carta de Jesús se había constituido como *palladium* encargado de la protección de la ciudad de Edesa de sus enemigos hasta tal punto, que pronto su importancia no se limitó a los muros de la ciudad siríaca, sino que durante este tiempo se extendió también por otras ciudades cristianas. El texto contenido la correspondencia, especialmente la respuesta de Jesús, fue inscrito en numerosos soportes por todo el mundo cristiano con una finalidad claramente apotropaica, hecho que sin duda favoreció el desarrollo y la pervivencia de esta tradición¹⁷. Entre estos testimonios, una de las mejores evidencias

¹⁵ Ambos autores muestran un claro escepticismo acerca de la veracidad de la bendición de Edesa, no obstante, mencionan que Cosroes I levantó el asedio de la ciudad de Edesa en el 544 dejando la ciudad totalmente intacta y que los ciudadanos de Edesa estaban totalmente convencidos de que había sido gracias a la bendición de Jesús. Véase: Chevalier-Caseau (2007: 26); Évagre (1975: 386); Dewing (1914: 368).

¹⁶ El caso del *Mandylion* es uno de los añadidos más populares y conocidos sobre la leyenda de Abgar y Jesús. Fue introducido en la leyenda por la *Doctrina Addai* y en un principio se trataba de una pintura realizada por el mensajero Ananías del rostro de Jesús ante el gran deseo de Abgar de ver al sanador milagroso. En obras posteriores y, buscando la magnificencia de la historia y resaltar su valor mágico, se añadió que la imagen no había sido realizada por manos humanas. A partir del siglo VI, la imagen sacra superó en importancia a las cartas, aunque fue utilizada con el mismo fin que estas. Sobre su desarrollo histórico e importancia en el contexto de las reliquias cristianas véase Guscín (2009).

¹⁷ No solo se realizó en multitud de soportes, sino que también se reprodujo en distintas lenguas y bajo la influencia de varias culturas distintas. Este hecho sin duda en-

arqueológica es el hallazgo encontrado en la ciudad de Filipos, al cual atendemos a continuación.

2.1. El caso de la ciudad de Filipos

La inscripción hallada en la ciudad de Filipos se trata de una de las mejores evidencias epigráficas sobre la correspondencia entre Jesús y Abgar (Nau 1919: 217-218; Picard 1920: 41-69; Lamerle 1945: 86-90). La inscripción fue encontrada el 13 de junio de 1914 por Ch. Avezou y Ch. Picard en el exterior de la puerta de Neápolis, al sureste del teatro y a unos doscientos metros de la esquina del párodo oriental, junto a la Vía Egnatia que salía de la ciudad para dirigirse hacia el este. Lamentablemente, durante la Primera Guerra Mundial el yacimiento de Filipos fue saqueado por las tropas bulgaras y las inscripciones desaparecieron por completo (Picard 1920: 44-45). Debido a esto, las copias de las cartas que se encuentran en la actualidad en el museo de la ciudad de Filipos (Lidov 2007: 196) y los estudios actuales sobre el tema se realizaron gracias a las fotografías y documentos conservados en la escuela francesa de Atenas. El conjunto consta de doce pequeños fragmentos de mármol blanco. Nueve se vinculan a la carta de Abgar y, tres encontrados aislados, a la respuesta de Jesús. En cuanto a la primera sección, a pesar de que algunas secciones presentan lagunas y fisuras, se han podido recuperar hasta catorce líneas. En cuanto a la respuesta de Cristo, debido a que las piezas son de tamaño menor y no están conectadas entre sí, la restitución propuesta en trece líneas se trata de una conjetura (Picard 1920: 44).

La inscripción de Filipos se trata de una parte más de la tradición epigráfica que se desarrolló por el mundo Cristiano en la Antigüedad Tardía y principios de la Edad Media, siendo nuestro objeto de estudio la sexta inscripción hallada. Las demás son las inscripciones de Éfeso y Ponto: las cartas de la *Inscriptio Ephessena* (Von Dobschütz 1900: 422-486; Wankel 1979: 285), así como la *Inscriptio Pontica* encontrada en Gurdja (Anderson 1900: 156-157), fueron realizadas sobre el dintel de una puerta de la casa de un particular y en la muralla de una mezquita respectivamente¹⁸. Estos textos provienen en general directamente de la

riqueció la leyenda y la dotó de particularidades culturales. Sobre los hallazgos de elementos referentes a esta tradición véase Geerard (1992: 65-70).

¹⁸ Estas inscripciones presentan pocas diferencias respecto a la de Filipos, no obstante, evidentemente estas no estarían destinadas a buscar tanto la protección militar del lugar, sino que podríamos inferir que lo que buscaban estos individuos eran protegerse de cualquier tipo de mal.

tradición iniciada por Eusebio, sin dejar de lado algunas influencias de las versiones siríacas e incluso latinas¹⁹. La fecha de la inscripción de Filipo puede ser determinada si se compara con los textos de Éfeso y del Ponto. Von Dobschütz (Von Dobschütz 1900: 426-428) asignó el texto de Éfeso al s. V de nuestra era, así como Anderson (Anderson 1903: 200), quien determinó que las inscripciones de Gurdja presentan características afines a la *Inscriptio Ephessena*, planteando la teoría de que son de momentos temporales similares. La escritura del texto de Filipo es mucho más regular y no hay errores a causa del iotacismo, a diferencia de las otras dos (Picard 1900: 52). A raíz de esto, tal y como apunta Feissel (Feissel 1983: 186-189), lo más probable es que la inscripción de Filipo se realizara entre siglo V y principios del VI.

Como se mencionó anteriormente, la inscripción de la ciudad macedónica presenta tanto la carta del rey de Edesa como la respuesta de Jesús, siguiendo la tradición establecida por Eusebio, aunque los autores de la inscripción adaptaron la tradición a sus propios intereses y necesidades (Feissel 1984: 186).

La carta de Abgar expone lo siguiente:

Ἄβγα]ρος Οὐχαμᾶ τοπάρχης Ἰ(ησο)ῦ ἀ[ναφανέντι
 ἐν πόλει Ἱεροσολύμων, χαίρειν.
 Ἦκουσταί] μοι τὰ περὶ σοῦ κ(αὶ) τῶν σῶ[ν ἰαμάτων, ὡς
 ἄνευ βοταν]ῶν κ(αὶ) φαρμάκων ὑπὸ σοῦ γι[νομένων× τῷ
 γὰρ λόγ]φ τυφλοὺς ἀναβλέπειν ποιεῖς, χωλοὺς [περι-
 πατεῖν κ(αὶ) λεπρο]ῦς καθαρ[ίζεις], κ(αὶ) ἀκάθαρτα [πνεύματα ἐκ-
 βάλλεις, κ(αὶ) τοὺς ἐν μ]ακρονοσ[ίᾳ βασανιζομένους θεραπεύεις κ(αὶ)
 νεκροὺς ἐγείρεις. Ταῦτα πάν]τα ἀκού[σας περὶ σοῦ, τῶν δύο
 ἐθέμην] κατὰ? [νοῦν τὸ ἕτερον×
 ἢ ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς [καταβάς ἐξ οὐρανοῦ, ἢ υἱὸς τοῦ θεοῦ ποιῶν
 ταῦτα× ἰδοὺ, [γράνας τοίνυν ἐδεήθην σου σκυλῆναι πρὸς με
 κ(αὶ) τὸ πάθος [μοῦ θεραπεῦσαι× ἤκουσα γὰρ ὅτι καταγογγύζου-
 σίν σου κ(αὶ) ὑ[βρίζουσίν? σε οἱ Ἰουδαῖοι× πόλις δὲ μοί ἐστι
 μικροτ[άτη κ(αὶ) σεμνή, ἥτις ἐξαρκεῖ ἀμφοτέροις †

Toparca Abgar Ukama a Jesús, que se encuentran en la ciudad de Jerusalem, saludos.

Han llegado a mis oídos noticias sobre ti y tus curaciones, cómo las has realizado sin ayuda de hierbas ni medicinas. Por el contrario, mediante tu

¹⁹ Es muy probable que estas influencias se debiesen a la traducción al latín de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio por parte de Rufino de Aquileia (402/403). Este elemento sin duda influyó notablemente en la difusión de la leyenda por Occidente, donde se fue impregnando de las características culturales de las distintas zonas. Sobre esta difusión véase Gurinov (2019: 84-114).

palabra haces que los ciegos vuelvan a ver, que los cojos caminen, curas a leprosos, exorcizas espíritus impuros, sanas a los atormentados por una grave enfermedad y resucitas a los difuntos. Como he escuchado todo esto sobre ti, consider una de estas dos posibilidades en mi mente: que o bien tú eres Dios descendido del cielo, o bien eres su hijo al hacer esto. Pues bien, he aquí que te he escrito porque necesitaba que te tomaras la molestia de venir a mí y curar mi enfermedad. Además, he escuchado que los judíos murmuran contra ti y te injurian. Tengo una ciudad muy pequeña, pero orgullosa, suficiente para los dos.

Ya en la segunda sección, se observa claramente la finalidad protectora del escrito:

[† Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία ταχυδρόμου×
Μακάριος ὁ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με× γέγραπται
γὰρ περὶ ἐμοῦ τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν ἐν ἐμοί,
ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες με αὐτοὶ πιστεύσωσι κ(αὶ) οὕτω
ζήσονται[ι. περὶ δὲ οὗ ἔγραψές μοι ἔλθειν
πρός] σε, δ[έον ἐστὶ πάντα δι' ἃ ἀπεστάλην
ἐνταῦθα] πλη[ρῶσαι, κ(αὶ) μετὰ τὸν? βί]ον ἀν[αληφθῆναι
? πρὸς τὸ]ν ἀπ[οστείλαντά με× καὶ ἐπει]δὴν ἀν[αληφθῶ
πρὸς τὸν πατέρα μου, ἀποσ]τέλλω σο[ὶ τινὰ τῶν μαθητῶν
μου, ἵνα ἰάσῃται σου τὸ πάθος κ(αὶ) ζῶ]ῃν αἰών[ιον σοι,
κ(αὶ) εἰρήνην τῇ πό]λει σο[υ κ(αὶ) τοῖς] σὺν σοὶ π[αράσχηται.
Κ(αὶ) ποιήσει εἰς τὴν πόλιν] σου [τὸ ἰκανὸν] πρὸς τὸ [μηδένα τῶν
ἐχθρῶν τῶν σῶν τὴν ἐξουσίαν τ]αύτ[ης ἔχειν ἢ σχεῖν ποτε †

Carta de respuesta de Jesús enviada a través de Ananías como mensajero. Bienaventurado quien ha tenido fe en mí, sin que me haya visto, porque, en cuanto a mí, está escrito que los que me han visto no creerán en mí, pero esos otros, los que no me han visto, creerán y, por eso, vivirán. Con respecto a lo que me has escrito, que vaya a visitarte, debo terminar todo para lo que fui enviado aquí y, tras esta vida, retornar al que me envió. Pero cuando haya ascendido junto a mi padre, te enviaré a uno de mis discípulos para que cure tu enfermedad y proporcione la vida eterna y la paz, tanto a ti, como a tu ciudad y a los tuyos. También hará por tu ciudad lo necesario para que ninguno de tus enemigos jamás tenga o haya tenido potestad sobre ella.

Un análisis comparativo de la inscripción a la luz del texto de Eusebio permite destacar algunas divergencias. En primer lugar, se observa que el autor ha eliminado algunos adjetivos y sintagmas que, bajo su consideración, podría entender “sobrantes”, como puede ser τῶ γὰρ λόγῳ (l. 2-3) en lugar de λόγῳ γὰρ μόνῳ; además, se suprimen algunos de los milagros realizados por Jesús —κωφοῖς ἀκούειν— y, curiosamente, la ref-

erencia a Jesús y la hemorroísa —γυναι̃κα ἐν ῥύσει αἵματος ἀψαμένην—. Tal y como señala Lidov (Lidov 2007: 196), la inscripción evidentemente adapta el texto a su nueva localización, eliminando cualquier mención a la ciudad de Edesa, la original receptora de la bendición divina. De igual forma, observamos cómo cualquier mención a Abgar es eliminada, con la excepción de la primera línea que es utilizada para contextualizar el texto. Además, el comienzo de la respuesta de Jesús se convierte en una afirmación gnómica con una marcada sentencia moral:

Μακάριος ὁ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με. γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν ἐν ἐμοί ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες με αὐτοὶ πιστεύσωσι κ(αὶ) οὕτω [ζήσον]τα[ι] (I. 3,1-5); Μακάριος εἶ, Αὔγαρε, καὶ ἡ πόλις σου, ἥτις καλεῖται Ἐδέσσα, ὅτι ἐπίστευσας εἰς ἐμὲ μὴ ἑωρακώς με (Eus., *HE* 2,1-9).

Además, se han detectado algunas desviaciones que seguramente se deban a la influencia de las versiones siríacas que ya circulaban, sin lugar a dudas, durante los siglos V y VI (Picard 1920: 52).

En cuanto al contenido, es claro que el autor de la inscripción de Filipos conocía las propiedades protectoras de la correspondencia y buscaba establecer un paralelismo simbólico entre la protección dada a Edesa y la de su propia ciudad. De hecho, es relevante que, en esta misma localidad, a escasos metros de estas inscripciones se hallara un altar de época Antonina (ss. I-II d.C.) dedicado a la diosa Isis para el que también se buscaba la protección sagrada de la diosa egipcia²⁰. Por tanto, resulta plausible plantear que el uso de este tipo de escritos, usados para proteger la ciudad y sus edificios fuera una costumbre en la zona desde una época muy antigua, adaptándose a los nuevos tiempos y las nuevas creencias.

La historia de la ciudad de Filipos se remonta a la fundación de la ciudad de Crénides por parte de colonos procedentes de Tasos en torno al 360 a. C. Tras una serie de peleas con las tribus vecinas, los habitantes de esta última pidieron ayuda a Filipo II de Macedonia, quien conseguiría salvar la localidad y refundarla bajo su propio nombre. El hecho de que fuese fundada por colonos de la isla de Tasos resulta especialmente importante. En esta isla del archipiélago traciano, se han encontrado numerosos hallazgos de nichos con elementos apotropaicos en las puertas de la ciudad, de la Acrópolis e incluso de monumentos públicos, dedicados al culto de deidades tales como Zeus e Iris, o Heracles y Dionisos, datados en torno al siglo VI a.C. (Picard 1920: 61-62).

²⁰ Sobre las características principales y el estudio de este hallazgo véase: Heuzey L. & Daumet H. (1876:18) y Picard (1920 :59, n.4)

Además del caso insular, Von Dobshütz (Von Dobschütz 1900: 483) menciona que en uno de los pasajes de los *Hechos de Juan* (Wright 1871: 54) se hace referencia a que en la ciudad de Éfeso²¹ existían imágenes en las puertas dedicadas a la diosa Artemisa que tenían como objetivo buscar su ayuda, y que fueron destruidas con la instauración del cristianismo en la localidad. No obstante, esta antigua tradición no perecería en la ciudad de Éfeso, ya que como hemos observado en *la Inscriptio Ephessena*, los habitantes continuaron utilizando la veneración apotropaica religiosa, simplemente cambiaron los dioses paganos por el cristianismo. A partir de esta información, Picard (Picard 1920: 60-61) establece la hipótesis de que este fenómeno podría tener una mayor aceptación y difusión en los territorios asiáticos y que la isla de Tasos habría servido como centro difusor entre las culturas orientales y occidentales.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, resulta evidente que la leyenda de Abgar y Jesús muestra una riqueza cultural e histórica difícilmente abarcable en un solo artículo. El comienzo de esta tradición sigue siendo incierto, siendo el primer testimonio con el que contamos los pasajes de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio. Importantes dudas sobre su veracidad, motivación y finalidad continúan, siendo plausible la intención propagandística en defensa del cristianismo frente a las diversas creencias heréticas de la zona. Asimismo, dadas las similitudes que presenta el texto de Eusebio con la *Doctrina Addai* siríaca, es muy probable que existiese una tradición oral o escrita en arameo que sirviese como fuente de inspiración para ambas, como advirtió Brock²².

Edesa disfrutaba de una posición estratégica excelente en un cruce de caminos entre oriente y occidente, bajo el influjo de corrientes religiosas de todo tipo. Quizá el hecho de verse asediada asiduamente²³ influyó de

²¹ Véase Benndorf (1906: 193)

²² Esta teoría es ampliamente desarrollada y argumentada por Sebastian Brock (1992: 221-229)

²³ La ciudad de Edesa fue cambiando de manos durante gran parte de su historia y fueron numerosos los intentos de conquistarla por su valor estratégico. Durante los primeros siglos de nuestra era, la ciudad de Edesa gozó de cierta independencia a coste de ir cambiando bando entre la influencia romana o la parta. A partir de mediados del siglo III, se irían sucediendo una serie de asedios infructuosos a la localidad siria por parte de los reyes persas, Sapor I (260), las campañas de Sapor II (337-363), Kavad I (503) y Cosroes I (544). Finalmente la ciudad fue conquistada por los persas en el año 609 bajo el mandato de Cosroes II, no obstante esta no duraría mucho bajo el gobierno sasánida ya que el emperador bizantino Heraclio la conquistaría en el 628 y los musulmanes en el 639 (Segal 1970: 110-114). No obstante, este

alguna manera en la aceptación y uso de la tradición relativa a las misivas entre Abgar y Jesús. Es muy probable que el texto literario se creara con intenciones puramente apologéticas y propagandísticas, pero, con el pasar del tiempo, una tradición local de Edesa, que aparentemente había protegido mágicamente a la ciudad de caer en manos de los persas sasánidas después de la conquista de Nisibis en el 363, se extendió vivamente por otras ciudades. En efecto, durante los siglos V y VI, la tradición de la correspondencia sagrada se difundió desde Oriente Próximo hacia buena parte de los territorios cristianos y, sin duda, adquirió nuevos matices enfocados, sobre todo, a potenciar el uso mágico apotropaico para defenderse de todo tipo de enemigos, males y enfermedades. La *Inscriptio Philippensis* se trata de un ejemplo perfecto del punto de encuentro entre el concepto de ‘magia’ y ‘religión’. Sin lugar a dudas, la historia de la correspondencia sagrada y la ubicación de la inscripción en la puerta de la ciudad demuestra que los habitantes de Filipos no solo apelaban al poder de Jesús en sus adoraciones en la Iglesia o en sus hogares; también utilizaban objetos físicos y probablemente ritos relacionados con ellos, buscando una finalidad mágica. Este ejemplo mágico demuestra a la perfección que pese a estar en un entorno cada vez más cristiano, la práctica cristiana le debía mucho a su herencia pagana. Tal y como observamos en el análisis de este caso, la ciudad macedónica contaba con una larga tradición de uso de elementos religiosos apotropaicos ya fuera para proteger la ciudad, ya sus edificios, por lo que pensamos que quizá los habitantes tenían algún tipo de necesidad derivada del contexto histórico de los siglos V y VI, elemento que pudo propiciar que, sobre la tradición anterior, se asentara la creencia en que las cartas intercambiadas entre Jesús y Abgar podían ejercer la misma influencia mágica en Filipos.

La derivación mágica de la tradición apócrifa de la correspondencia entre Jesús y Abgar se trata de un objeto de estudio fascinante debido a que muestra numerosa información acerca las necesidades de las personas que la empleaban como amuletos protectores, especialmente detalles privados y místéricos que nos sería muy difícil de conocer de no ser por estos hallazgos. Estos testimonios revelan a la perfección sus temores de caer presos ante sus enemigos, su búsqueda de ser protegidos frente a las enfermedades o su forma de entender su religión y el mundo que les rodeaba.

hecho no provocó que la tradición de la bendición de Edesa cayera en el olvido, sino que se adaptó en los siglos posteriores al devenir histórico.

Bibliografía

- ANDERSON 1900. Anderson, J.G.C., “Pontica”, *Journal of Hellenic Studies* 20, 156-157.
- BAUER 1971. Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Translated from the second German edition*. Philadelphia: Fortress Press.
- BROCK 1992. Brock, S. P., “Eusebius and Syriac Christianity.” In *Eusebius, Christianity, and Judaism*, edited by Harold Attridge and Gohei Hata, 221-229. Leiden: Brill.
- CAMPLIANI 2009. Campliani, A., “Traditions of Christian Foundation in Edessa Between Myth and History”, *SMSR* 75 (1), 251-278.
- CHEVALIEUR-CASEAU 2009. Chevalieur-Caseau, B., “La lettre de Jésus à Abgar d’Édesse”, en *Les Apocryphes chrétiens des premiers siècles. Mémoire et tradition*, edited by François-Marie Humann and Jacques-Noël Pérès, 15-46. Paris: DDB, 2009.
- CID-LÓPEZ 2010. Cid-López, R. M., “Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV”, *Arenal* 17.1, 5-31.
- CORKE-WEBSTER 2017. Corke-Webster, J., “A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Cesarea’s Ecclesiastical History.” *HTR* 110,4, 563-597.
- CUMONT 1902. Cumont, F., “Nouvelle Inscriptions du Pont.” *Revue des études grecques* 15, 326-334.
- DE BRUYN 2017. De Bruyn, T., *Making Amulets Christian. Artefacts, Scribes, and contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- DESREMAUX 1993. Desremaux, A., *Histoire du roi Abgar et de Jésus: présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d’Addaï / par Alain Desreumaux; et en appendices, traduction d’une version grecque par Andrew Palmer; traduction d’une version éthiopienne par Robert Beylot*. Turnhout: Brepols.
- DEVOS 1967. Devos, P., “Egérie à Edesse. S. Thomas l’Apôtre. Le Roi Abgar.” *AB* 85, 381-400.

- DEWING 1914. Dewing, H. B., *Procopius. History of the Wars*, 1-2, LCL 48. London: Heinemann.
- DRIJVERS 1997. Drijvers, H. J., *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: Brill.
- _____, 2003 “The Abgar Legend.” in *New Testament Apocrypha, vol. 1: Gospels and Related Writings*, edited by W. Schneemelcher, 492-500. Louisville-London: Westminster John Knox Press.
- EUSEBIUS 1926. Eusebio de Cesarea, *The ecclesiastical history. Translated from Greek by Kirsopp Lake*. Cambridge: Harvard University Press.
- FEISSEL 1983. Feissel, D., *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III au VI siècle*, Athens: École française d’Athènes.
- FESTUGIERE 1975. Festugière, A., “Évagre, Historie Ecclésiastique”, *Byzantion*, 45.2, 187-488.
- GEERARD 1992. Geerard, M., *Corpus Christianorum. Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout: Brepols.
- GINGRAS 1970. Gingras, G. E., *Egeria: Diary of a Pilgrimage*. New York: Newman Press.
- GURINOV 2019. Gurinov, E., “The Blessed City: Edessa and the Abgar Legend in the Age of the Crusades”, en *Opere et Veritate: Sammelband von wissenschaftlichen Werken, gewidmet dem 10-jährigen Jubiläum der Zusammenarbeit zwischen den Historikern von weißrussischen Universitäten und der Universität Tübingen*, edited by Olga B. Keller, 84–114. Minsk: RIVSH.
- GUSCIN 2009. Guscini, M., *The Image of Edessa*. Leiden: Brill.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ 1995. González Núñez, J. I., *La leyenda del rey Abgar y Jesús: orígenes del cristianismo en Edesa; introducción, traducción y notas del texto siríaco de La Enseñanza del apóstol Addai*. Madrid: BAC.
- KARAUASHVILI 2012. Karaulashvili, I., “A Short Overview of the Nationalised Peculiarities of the Abgar Legend in Georgian, Armenian and Slavonic Traditions”, *Scripta & e-Scripta* 10-11, 171-184.
- LEMERLE 1945. Lemerle, P., *Philippe et la Macédoine orientale à l’époque chrétienne et byzantine. Recherches d’histoire et d’archéologie*, 2 vols. Paris: E. de Boccard.

- LIDOV 2007. Lidov, A., “Holy Face, Holy Script, Holy Gate. Revealing the Edessa Paradigm in Christian Imagery”, en *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, edited by Anna Rosa Calderoni Masetti, Gerhard Wolf and Colette Bozzo Dufour, 195-212. Venezia: Marsilio.
- MARAVAL 2002. Maraval, P., *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*. Paris: Cerf.
- MIRKOVIC 2004. Mirkovic, A., *Prelude to Constantine. The Abgar Tradition in Early Christianity*. Frankfurt–Main: Peter Lang.
- NAU 1918-19. Nau, F., “Une inscription grecque d’Édesse. La lettre de N. S. J. C. à Abgar”, *Revue de l’orient chrétien* XXI, 217-218.
- PICARD 1920. Picard, C., “Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d’Osroène et Jésus-Christ gravé sur une porte de ville, à Philippes (Macédoine)”, *Bulletin de correspondance hellénique* XLIV, 41-69.
- POLANSKI 2016. Polanski, T., “Translation, Amplification, Paraphrase. Some Comments on the Syriac, Greek and Coptic Versions of the Abgar Letter”, *Collectanea Christiana Orientalia* 13, 159-210.
- PROCOPIO 2000. Procopio de Cesarea *Historia de las Guerrras. Libros I-II. Guerra Persa. Introducción, traducción y notas de Francisco Antonio García Romero*. Madrid: Gredos.
- RAMELLI 2004. Ramelli, I. L. E., “Abgar Ukkama e Abgar il Grande alla luce di recenti apporti storiografici”, *Aevum* 78.1, 103-108.
- ROIG LANZILLOTTA 2017. Roig Lanzillotta, L., *Diccionario de personas del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder.
- SEGAL 1970. Segal, J. B., *Edessa: The Blessed City*. Oxford: Clarendon Press.
- VON DOBSCHUTZ 1899. Von Dobschutz, E., *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*. Leipzig: Kessinger Publishing
- _____, 1900 “Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus.” *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 43, 422-486.
- WANKEL 1970. Wankel, H., *Die Inschriften von Ephesos*. Bonn: Habelt.
- WRIGHT 1871. Wright, W., *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from syriac manuscripts in the British Museum and other libraries*, vol. II. London: Williams and Norgate.